

Jorge Fazzari

TRINIDAD: *CATECISMO* Y TEOLOGÍA

La Trinidad en el *Catecismo de la Iglesia Católica*,
y su relación con algunas líneas de
la teología trinitaria católica contemporánea

Tesis doctoral dirigida por Mons. Dr. Ricardo Ferrara

Lomas de Zamora
2015

Fazzari, Jorge

Trinidad, catecismo y teología : la trinidad en el catecismo de la Iglesia Católica y su relación con algunas líneas de la teología trinitaria católica contemporánea . - 1a ed. - Lomas de Zamora : el autor, 2015.

v. 2, 350 p. ; 30x21 cm.

ISBN 978-987-33-7877-5

1. Tesis de Doctorado. 2. Teología. I. Título
CDD 230

Fecha de catalogación: 16/06/2015

Obra completa "Trinidad : catecismo y teología"
ISBN 978-987-33-7907-9

Fecha de catalogación: 17/06/2015

©2015 Jorge Fazzari – jorgefazzari@yahoo.com.ar

Editor: Jorge Fazzari. Donato Álvarez 1201 (1834) Temperley, partido de Lomas de Zamora.

Idea de Tapa: el autor

1a edición - Julio de 2015

Ejemplares 100

Libro de edición argentina

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida sin permiso del editor.

“El Reino de Dios es el conocimiento de la Santa Trinidad”.¹

EVAGRIO PÓNTICO

“Narrar el amor ¿no es acaso tender a contagiar el amor? ¿Y no es así como debe la teología transmitir la verdad que salva, haciéndose ella misma acontecimiento de salvación?”.²

BRUNO FORTE

“La teología es posible porque el hombre es imagen de Dios “capax Dei”; porque el Verbo se ha hecho carne, “Deus capax hominis”; ...porque nos ha dejado al Espíritu de la verdad, que es el real intérprete del Hijo... Es posible la teología desde la memoria de su palabra, la contemplación de su figura y la docilidad a su Espíritu; desde un atrevimiento absoluto que es, a la vez, candor y coraje de pensar hasta el final al Impensable...”.³

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

“Ojalá que, gracias al compromiso concorde y complementario de todos los sectores que componen el Pueblo de Dios, el Catecismo sea conocido y recibido por todos, para que se refuerce y extienda hasta los confines del mundo la unidad en la fe, que tiene su fuente y principio supremo en la unidad trinitaria”.⁴

SAN JUAN PABLO II

¹ Citado por A. CORDOVILLA, “Reino de Dios y teología trinitaria. Influencia de este concepto en la renovación de la teología trinitaria”, en *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, 2009, 177.

² BRUNO FORTE, *Trinidad como historia, Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, 1988, 10.

³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, en su *Prefacio* al libro de R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 13.

⁴ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Laetamur magnopere*, por la que se aprueba y promulga la edición típica latina del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	V
---------------------------	----------

PARTE 1
THEOLOGIA

CAPÍTULO I

EL OLVIDO DE LA TRINIDAD EN LA FE Y EN LA VIDA CRISTIANAS.....	3
---	----------

1. La reflexiones de K. Rahner en “Advertencias”
2. El *Catecismo*
3. Comentario

CAPÍTULO II

EL OLVIDO DE LA ESENCIA Y DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS	15
---	-----------

1. Las reflexiones de E. Salmann en “La natura scordata...”
2. El *Catecismo*
3. Comentarios

CAPÍTULO III

LAS RELACIONES ENTRE <i>THEOLOGIA</i> Y <i>OIKONOMIA</i>	31
---	-----------

1. Las reflexiones de G. Lafont en *Peut-on connaitre Dieu...?*
2. El *Catecismo*
3. Comentarios

CAPÍTULO IV

LA TRINIDAD COMO RESPUESTA AL ATEÍSMO CONTEMPORÁNEO	81
--	-----------

1. Las reflexiones de W. Kasper en *El Dios de Jesucristo*
2. El *Catecismo*

PARTE 2
OIKONOMIA

CAPÍTULO V

TRINIDAD Y CREACIÓN EN CLAVE HISTÓRICO-SALVÍFICA	101
---	------------

1. La creación en clave histórico-salvífica según W. Kern
2. El *Catecismo*
3. Comentarios

CAPÍTULO VI

DOS ANTROPOLOGÍAS EN CLAVE CRISTOLÓGICO-TRINITARIA	123
---	------------

1. Las líneas teológicas: La “creación en Cristo” según Rahner y von Balthasar
2. El *Catecismo*
3. Comentarios

CAPÍTULO VII

UNA ONTOLOGÍA TRINITARIA	137
---------------------------------------	------------

1. Las reflexiones de K. Hemmerle en *Tesis para una ontología trinitaria*
2. El *Catecismo*
3. Comentarios

CAPÍTULO VIII**TRINIDAD E HISTORIA 157**

1. La línea teológica de B. Forte
2. El *Catecismo*

CAPÍTULO IX**TRINIDAD Y MISTERIO PASCUAL 179**

1. Las reflexiones de H. U. von Balthasar
2. El *Catecismo*
3. Comentarios

CAPÍTULO X**TRINIDAD E IGLESIA****A. Trinidad e Iglesia en el Vaticano II 205**

1. La reflexiones de N. Silanes en La Iglesia de la Trinidad
2. El *Catecismo*
3. Comentarios

B. Trinidad e Iglesia en LG I 233

1. La reflexión teológica de L. Gera en “El Misterio de la Iglesia”
2. El *Catecismo*
3. Comentarios

CONCLUSIONES 249

1. Cristo es el centro y la Trinidad es la cumbre
2. *Oikonomia, Theologia, Oikonomia*
3. Paradojas y correspondencias
4. Temas en que no pudimos profundizar el diálogo con el *Catecismo*
5. Valoración final

COROLARIO**Una propuesta de síntesis teológica a la luz de la Trinidad****Los misterios del cristianismo como “don de sí y comunión” 287**

Introducción

1. *Theologia* y *Oikonomia* en general
 2. Aspectos de la *Theologia*
 3. Aspectos de la *Oikonomia*
 4. Una síntesis posible sobre el lenguaje teológico
 5. Un posible esquema general
 6. Mística y compromiso social
 7. Algunos beneficios de esta síntesis
- Tabla sintética final

BIBLIOGRAFÍA 301**ÍNDICE ANALÍTICO 315**

INTRODUCCIÓN.

1. El tema de este Tomo II

Como explicábamos en la “Introducción” del Tomo I, este Tomo II surge como una posible extensión de nuestra tesis de licenciatura. De hecho, en la defensa de aquella tesis un miembro del tribunal comentó que –dada la extensión y la originalidad del trabajo (nadie había estudiado el tema antes)– ese trabajo ya estaba dentro de los marcos de una tesis doctoral. El P. Carlos Galli –Decano y Director de la carrera de Doctorado en ese momento– tomó ese comentario y, meses después, nos propuso continuar la tarea, siguiendo una de tres líneas que él había pensado. La más laboriosa de esas tres propuestas –pero la más enriquecedora para nosotros– era poner en diálogo al CCE con las grandes líneas de la teología trinitaria contemporánea, en cuyo contexto se había elaborado el CCE.⁵

1.1. Utilidad de este diálogo

Lo primero que percibimos en esta propuesta, era el beneficio personal que consistía en conocer mejor la teología trinitaria de las últimas décadas.

Y, emprendido el trabajo –y en relación al CCE mismo– comprobamos que la lectura de estos textos nos sensibilizó respecto de algunos temas que la teología ha tratado y que no habíamos considerado en la tesis de licenciatura. Incluso, en algunos casos, esta lectura nos condujo a la reelaboración de algún elemento de aquella tesis, que pudimos analizar mejor a la luz de los textos teológicos considerados en este Tomo II. Un caso muy claro –que sirve de ejemplo– es nuestro análisis de CCE 299, que cambió mucho entre aquella tesis de licenciatura y lo que tenemos ahora en el Tomo I.⁶

Y, en otros casos que veremos a lo largo de este Tomo, hemos descubierto (o intuido) que el CCE estaba respondiendo directamente a algunos de los requerimientos de la teología contemporánea. En este sentido, es significativo que Ch. Schönborn, secretario general de redacción del CCE, lo pusiera en relación explícita con la teología contemporánea: “Karl Rahner se quejó repetidamente ya a comienzos de los cincuenta de que la teología y la piedad católicas hubieran olvidado la dimensión trinitaria. El Catecismo puede contribuir a organizar de nuevo la doctrina y la predicación católica en torno a este centro de la «jerarquía de las verdades»”.⁷

⁵ Cf. Tomo I, p. IX.

⁶ Nuestra tesis de licenciatura está a disposición en el “Repositorio digital” de nuestra Universidad: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>.

⁷ C. SCHÖNBORN, “El Catecismo de la Iglesia Católica: Ideas directrices y temas fundamentales”, en J. RATZINGER – C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo*, 50.

A. Cordovilla muestra otra relación entre la teología y el CCE, cuando comenta que en su texto podremos “percibir cómo la doctrina bíblica y conciliar es presentada desde una perspectiva histórica y salvífica que ha caracterizado a la mejor teología del siglo XX”.⁸

Y, dado que “el acento de este Catecismo se pone en la exposición doctrinal. Quiere, en efecto, ayudar a profundizar el conocimiento de la fe. Por lo mismo está orientado a la maduración de esta fe, su enraizamiento en la vida y su irradiación en el testimonio” (CCE 23), también aparece viable el diálogo con la teología. Comentando estas frases del CCE decía L. Gera:

“En esta preocupación anida ciertamente el interés por la *verdad*, por la plenitud de la verdad y por la unidad de la Iglesia en una misma fe... El CEC comienza precisamente mostrando la conexión de la salvación con el conocimiento... a través de tres textos clásicos... Desde luego no se trata de un mero ejercicio de la inteligencia... se trata de un *reconocimiento* de la verdad de Dios que se nos manifiesta en Cristo... conocimiento como momento dinámico de la misma fe que busca profundizar en la inteligencia de lo que cree; y, como conocimiento profundizado ha de conducir a una maduración de la fe... en la afectividad del creyente, en su praxis moral y en su conciencia de pertenencia eclesial”.⁹

Y, para la teología de la Trinidad en particular, R. Ferrara destaca que el CCE mantiene unas distinciones sutiles tanto en el plano del lenguaje como del contenido, pues “al tratar en forma diferenciada y progresiva a Dios, al Padre y al Creador, el *Catecismo* evita tanto la reducción de la Trinidad inmanente a la «economía» iniciada en la creación (tendencia de la catequesis) como la absorción del ser divino en la persona del Padre (tendencia de una corriente teológica)”; mientras que en otros textos “ilustra la teoría de la «reduplicación del lenguaje»”.¹⁰

Baste, por ahora, con esto para fundamentar la utilidad del planteo de este diálogo, utilidad que iremos confirmando en nuestro recorrido.

1.2. Alcances y límites de este trabajo

1.2.1. El segmento de tiempo considerado (1960-1991)

Lo primero que debemos definir es el límite del segmento de tiempo considerado. En el relevamiento de panoramas de la teología contemporánea con que comenzamos nuestro trabajo –y que explicaremos enseguida– apareció repetidas veces el artículo de K. Rahner, “Advertencias sobre el tratado teológico «*De Trinitate*»” como el mojón histórico que disparó una nueva etapa en los estudios trinitarios,¹¹ tanto por su denuncia de la casi ausencia de la Trinidad en la vida cristiana, como por su “axioma fundamental” orientado a subsanar esta falencia.¹² Con esto, tenemos el punto de inicio de nuestro recorrido. Y el punto límite del otro extremo lo pone la publicación del CCE, dado que nuestro intento es considerar qué tanto el CCE tuvo en cuenta a su contexto teológico.¹³ Para establecer un “límite razonable” examinamos cuál era el último texto que citaba el CCE –cronológicamente hablando– y

⁸ A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid, 2012, 396.

⁹ L. GERA, “El Catecismo de la Iglesia Católica”, *Sedoi* 124 (1994) 29s. Cf. *supra*, p. 243, nota 263.

¹⁰ R. FERRARA, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Buenos Aires, 2005, 459s.

¹¹ Cf. M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991, 393; M. GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, en AA.VV., *El misterio de la Trinidad en la preparación al gran jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, 14s; 21ss; R. FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del Siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2002) 56; ID., *Misterio de Dios*, 460.

¹² También M. González estudio en su tesis doctoral las amplias repercusiones del “*Grundaxiom*” dentro y fuera de la teología católica, llegando a ser tema de la CTI dos décadas después: cf. *infra*, p. 72s y sus notas.

¹³ Otro tema, otra época y otra investigación sería: qué tanto el “mundo teológico” recepcionó al CCE. Pero no nos ocupamos de esto aquí.

descubrimos que era *Centessimus Annus* (del 1 de mayo de 1991)... lo cual implica un año y medio de diferencia respecto del momento de la aparición del CCE a fines de 1992.¹⁴ Establecemos entonces a 1991 como ese límite razonable, más allá del cual consideramos que el CCE ya no podía tomar un texto o línea teológica como interlocutor.

Esto no significa que no consideremos textos posteriores, sino que nuestra atención se concentrará en aquellas líneas que eran anteriores o contemporáneas a la elaboración del CCE; y algunas de estas líneas pudieron haber sido estudiadas en un texto posterior a la época indicada. Es lo que sucede, particularmente, en nuestros Capítulos II y VI: el “olvido de la esencia” es contemporáneo a la elaboración del CCE, aunque el artículo de E. Salmann que consideramos en el Capítulo II sea posterior a 1991; y, de hecho, el propio Salmann ya había escrito sobre esto en 1984.¹⁵ Y la tesis de A. Cordovilla que consideramos en nuestro Capítulo VI trata sobre las teologías de Rahner y von Balthasar, quienes fallecieron en los ‘80, antes que se publique el CCE. Además, esta tesis de Cordovilla llena una parte importante del vacío que F. Mussner ya lamentaba a mediados de los ‘60, en *Mysterium Salutis*.¹⁶

Otras veces, algún texto posterior importante nos ha servido como guía general en el campo de la teología trinitaria. Esto ocurre, particularmente, con el texto de R. Ferrara, *Misterio de Dios*, que nos sirvió de gran utilidad a lo largo de todo el trabajo.

Finalmente indicamos que, a veces, consideramos la continuidad de un tema más allá del segmento histórico que nos ocupa; pero no somos sistemáticos en esto, sobre todo por la extraordinaria abundancia de los textos.¹⁷ La intención es –simplemente– enriquecer la exposición de esa línea teológica en algún elemento de esa continuidad (novedad temática; cercanía regional: teología argentina o latinoamericana; etc.).

1.2.2. Explicación del subtítulo

En el subtítulo de este Tomo, hemos querido definir los alcances y –sobre todo– los límites de este trabajo. Por eso, hablamos de un “diálogo” entre el CCE y “algunas grandes líneas de la teología trinitaria católica contemporánea”.

Que se trate de “algunas” líneas se justifica por la magnitud de la bibliografía que surge después –y como consecuencia– del artículo de Rahner ya mencionado, tanto por atender a la “falencia trinitaria” que Rahner denunciaba allí, como para discutir su “axioma fundamental”.

¹⁴ La Constitución *Fidei Depositum* que presenta al CCE es del 11 de octubre de 1992, trigésimo aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II; y el CCE es oficialmente entregado el 7 de diciembre siguiente, aniversario de su clausura.

¹⁵ Como indica R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 466 (nota 200) Salmann ya había escrito sobre esto a mediados de los ‘80: “Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre”, *Münchener Theologische Zeitschrift* (1984) 245-261; y en su tesis *Neuzeit und Offenbarung*, Roma, 1986 (sobre todo, en sus primero y último capítulos). Pero su ponencia de 1998 –que consideramos aquí– resume en pocas páginas lo esencial del tema.

¹⁶ Cf. *Mysterium Salutis* II, 386, en que F. Mussner indicaba la falta de una monografía que tratara el tema de “la creación en Cristo”. Llegamos al conocimiento de esta tesis de Cordovilla leyendo el volumen de las *Semanas de Estudios Trinitarios* correspondiente a *Trinidad y Creación* (que está fuera del rango epocal que nos ocupa pero cuya lectura era apreciable), en que Santiago del Cura Elena elogia el trabajo de Cordovilla: cf. S. DEL CURA ELENA, “Creación «ex nihilo» como creación «ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”, en AA. VV., *Trinidad y Creación*, Salamanca, 2003, 165.

¹⁷ “...véase, por ejemplo, la sección denominada «2. De Deo Uno et Trino», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, entre 1998 y 2009, donde se han indexado un promedio de casi 270 publicaciones por año (ó 5 por semana), que incluyen manuales, obras referidas a temas particulares, investigaciones, actas de simposios reunidas en un volumen, artículos en revistas especializadas, reseñas, etc.”: A. MINGO, “Mística y anuncio: un acceso ignorado a la teología trinitaria de W. Pannenberg”, *Teología* 101 (2010) 29.

En este sentido, hemos tratado de considerar *las líneas más importantes*, aunque sea parcialmente.

Y dado que la teología de la Trinidad se inscribe dentro del ámbito de la *teología dogmática*, es éste el campo específico en que desarrollaremos nuestros intentos.

Que las líneas consideradas sean de la “*teología católica*” se justifica porque el diálogo que intentamos establecer es con el CCE. Y si –en algún caso– es difícil encontrar puntos de contacto entre el CCE y la teología católica, *a fortiori* será más difícil el diálogo con autores no católicos. De hecho, en nuestras “Conclusiones” veremos que la deficiencia en la exposición de algún tema en el CCE, ha imposibilitado establecer un diálogo con la teología católica contemporánea, en algunos puntos que esta teología consideró importante.¹⁸

Que estas líneas sean de “*la teología trinitaria*” implica que no nos ocupamos de la cristología o de la pneumatología en particular, sino en cuanto puedan estar implicadas en lo específicamente trinitario. Por ejemplo: consideramos “Trinidad y misterio pascual”, no porque sea importantísimo en cristología, sino porque algunos autores afirman que el misterio pascual es la mayor epifanía de la Trinidad.

Y, por supuesto, tampoco pretendemos agotar todas las líneas posibles, sino considerar las más evidentes: por eso hablamos de “*las grandes líneas*” de la teología trinitaria contemporánea.

Como ya dijo alguien, haciendo su propio trabajo: “La naturaleza de mi propósito me invita a ilustrar las orientaciones «típicas», más bien que a emprender un inventario que tuviera pretensiones de exhaustividad”.¹⁹

1.2.3. El perfil de este trabajo

Dado lo anterior, este diálogo entre el CCE y la teología contemporánea se establece desde la perspectiva sistemático-especulativa, organizando la presentación de un modo sintético y temático. Por esta razón, el acento está puesto en la perspectiva que estudiamos, más que en el autor que –de algún modo– la representa.

No obstante, el hecho de tomar algún autor representativo para estos grandes temas, permitió entrar en diálogo con posiciones de mayor consistencia. Esto no hubiera sucedido, si hubiéramos hecho una síntesis del tema, resumiendo diversos autores pero sin dialogar directamente con ninguno.

Además, profundizar una obra de un autor –además de ayudar a conocerlo mejor– permite evaluar con fundamentos la exposición que propone. Y, por otra parte, hacer una síntesis como la mencionada, corre el riesgo de ser más o menos inconsistente... a menos que uno sea experto en muchos autores, lo cual es muy difícil dada la riqueza y complejidad a la que nos enfrentamos: algunos de estos autores son tan ricos en sí mismos, que –como sabemos– su sola obra ha merecido ya muchos estudios.

En síntesis, lo que hacemos en este trabajo es establecer las grandes coordenadas de la teología trinitaria del período que nos ocupa, ilustrando esas perspectivas con los grandes autores del período. Y, establecido este contexto, tratamos de observar cómo el CCE se posicionó (o no) en relación con estas coordenadas y perspectivas de la teología que rodeó su elaboración.

Esto permitirá “enfocar” el contenido del CCE –analizado en el Tomo I– desde algunos “faros” particulares, que enriquecerán nuestra lectura del CCE.

¹⁸ Cf. *infra*, pp. 280ss.

¹⁹ A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris-Namur, 1980, 8.

2. El proceso de elaboración

2.1. Relevamiento y selección de estas líneas de reflexión

2.1.1. Las lecturas iniciales

Para establecer las líneas de reflexión que podrían ocuparnos, en primer lugar leímos varios panoramas de la situación de la teología trinitaria contemporánea, propuestos por diversos autores, en libros y artículos. En orden cronológico:

- M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe, Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991, 388-459.²⁰
- G. M. SALVATI, “La dottrina trinitaria nella teologia cattolica posconciliare”, en A. AMATO (a cura di), *Trinitá in contesto*, Roma, 1994, 9-24.
- M. GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación al gran jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1998.
- ID., *La Trinidad: un nuevo nombre para Dios*, Buenos Aires, 2000.
- R. FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del Siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2002) 53-92.
- A. STAGLIANÓ, “Teología Trinitaria”, en G. CANNOBIO – P. CODA (EDS.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. Vol. 2: Prospettive sistematiche*, Roma, 2003, 89-174.

Además, la prolija lectura del libro de R. FERRARA, *Misterio de Dios*, nos ha dado invaluable indicaciones al respecto, además de su propia panorámica del tema.²¹

Además, en algunos casos, el *Diccionario Teológico el Dios Cristiano* nos ha servido para orientarnos en cuanto a la bibliografía, o verificar la pertinencia de nuestras búsquedas.²²

2.1.2. La elaboración de la “tabla sintética y temática”

Los temas que fueron surgiendo de las lecturas anteriores los fuimos volcando en una tabla, cuyos grandes temas generales los establecimos de acuerdo a los grandes capítulos de la dogmática (Dios Uno, Dios Trino, teología de la creación, etc.) ubicados en una primera columna, con una segmentación y un orden tentativos que podían modificarse en base a lo que surgiera de la misma lectura.

En la segunda columna fuimos ubicando los temas particulares que iban apareciendo en los textos leídos. En las dos columnas siguientes anotamos los autores que aparecían vinculados con esos temas, distinguiendo aquellos que pertenecían al segmento 1960-1991, de los autores en general. En la quinta columna anotamos qué texto leído nos indicó tal tema y autor (anotaciones indispensables a la hora de justificar y verificar datos, como la experiencia nos había enseñado). Y en una sexta columna anotamos qué textos del CCE nos iban pareciendo vinculados al tema.²³

Con esta tabla, fuimos decantando unos treinta temas, que son los siguientes (en su estado y orden más primitivo):

²⁰ Aquí el autor retoma un artículo anterior: “Teología de la Trinidad (Desde el concilio Vaticano II)”, AnFT 39 (1988), 249-293, que también hemos revisado.

²¹ Cf. R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 449-468.

²² X. PIKAZA – N. SILANES, *Diccionario Teológico el Dios Cristiano*, Salamanca, 1992.

²³ Como esta tabla tiene el aspecto precario de una “obra en construcción” (y en eso consiste mucho de su utilidad) no quisimos incluirla en esta tesis. Pero –como nos parece importante que pueda verificarse su contenido y sus detalles– se la puede revisar copiando el siguiente link y pegándolo en el navegador: <https://www.dropbox.com/s/bzgik8u6gzolbz6/2.%20Tabla%20tem%C3%A1tica%20y%20sint%C3%A9tica.docx?n=280599574>

I. *Theologia*

1. Olvido de lo trinitario.
2. Olvido de la esencia divina. y de los atributos divinos.
3. El problema del ateísmo.
4. La relación entre la Trinidad inmanente y su manifestación histórica.
5. El acceso a la Trinidad a partir de la historia de la salvación.
6. El Padre ¿Persona Absoluta? La doctrina de la relación y de la procesión.
7. La procesión y relación de las Personas.
8. “Persona” aplicado a los Tres (subsistencia, conciencia y comunicación).
9. La reflexión sobre cada una de las Personas divinas.
10. La comunión del Espíritu Santo.
11. Trinidad, cristología, eucaristía.

II. *Oikonomia*.

12. Trinidad y creación
13. Antropología trinitaria.
14. El ser humano: ser social, a la luz de la Trinidad.
15. La mujer, a la luz de la Trinidad.
16. Ontología trinitaria.
17. La metafísica del don, del amor.
18. Trinidad y misiones temporales.
19. El Verbo y su encarnación.
20. El “Jesús histórico” y la Trinidad.
21. La Trinidad y el misterio pascual.
22. Desafío de reconciliar la ontología trinitaria con el misterio de la Cruz.
23. El problema particular de conciliar la Cruz y la inmutabilidad divina.
24. La hermenéutica trinitaria de la Cruz.
25. La misión del Espíritu, unida a la del Hijo.
26. La “inversión trinitaria” de von Balthasar.
27. Eclesiología trinitaria y/o de comunión.

III. Aspectos metodológicos

28. La cuestión del sistema: *¿De Deo uno et trino?*
29. Fe trinitaria y lenguaje trinitario.
30. Al pensar la Trinidad, mantener el equilibrio del “doble camino”.
31. Propuestas de tratado sistemático “desde la Trinidad”.

2.1.3. *Enriquecimientos y verificaciones*

Después de la elaboración de la tabla mencionada, repasamos algunas otras fuentes de información temática y bibliográfica.

En concreto, hemos tenido en cuenta tanto los temas que han ocupado las *Semanas de Estudios Trinitarios* desde 1967 (como un indicador de las preocupaciones teológicas del

momento); como –en particular– los dos tomos publicados sobre bibliografía trinitaria, cuyas estructuras ya revelan líneas de reflexión y temas que interesan a la época.²⁴

También agregamos a nuestra lectura algunas otras panorámicas de la teología de la época que fuimos descubriendo a partir de las lecturas anteriores:

– M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma, 1996.

– ID., “Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo”, en P. Coda - A. Tapken (eds.), *La Trinitá e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997, 331-371.

– ID., “Nuevos escenarios y líneas emergentes en la teología católica contemporánea”, *Teología* 84 (2004) 41-65.

– L. FLORIO, *Mapa trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción del Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente*, Salamanca, 2000, 103-130.

Investigamos algunas ausencias significativas de autores renombrados, que no aparecían en las múltiples lecturas hechas: H. de Lubac, J. Daniélou, y B. Lonergan.²⁵

Y también hemos tenido en cuenta los trabajos de teólogos argentinos que se han dedicado a la teología trinitaria en particular. Ya hemos mencionado las panorámicas de la época que recabamos de M. González, L. Florio y R. Ferrara. Agregamos ahora los trabajos sobre algunos temas particulares de:

– E. CAMBÓN, *La Trinidad, modelo social*, Madrid, 2000.²⁶

– G. WILLIAMS DE PADILLA, *La dimensión trinitaria del misterio matrimonial en la enseñanza de Juan Pablo II*, Buenos Aires, 2003.

– J.C. CAAMAÑO, *La visión del Invisible: interpretación teológica del culto a la imagen y del código visual*, Buenos Aires, 2003.

– G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, 2004.²⁷

– A. BERTOLINI, *Perijóresis: hitos de un protagonismo creciente. Esbozos de un pensar perijorético: Gisbert Greshake*, Buenos Aires, 2007.

– ID., *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, 2013.

– A. MINGO, “Mística y anuncio: un acceso ignorado a la teología trinitaria de W. Pannenberg”, *Teología* 101 (2010) 27-49.²⁸

Otros teólogos argentinos, que no se han dedicado directamente a la temática trinitaria, están vinculados con ella:

– G. ROSOLINO, *La Teología como historia: aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, 2004. Si bien aquí no aparece la palabra “Trinidad” en el título, esta tesis doctoral estuvo dirigida por Bruno Forte.

– P. M. PAGANO FERNÁNDEZ, *Espíritu Santo, epiclesis, Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Salamanca, 1998. En este trabajo hay un primer segmento pneumatológico, que sirve de marco a las reflexiones siguientes sobre los aspectos eucarísticos.

²⁴ AA.VV., “Bibliografía Trinitaria” en *Estudios Trinitarios* 11 (1977); “Bibliografía Trinitaria II” en *Estudios Trinitarios* 25 (1991).

²⁵ Los resultados de esta búsqueda están expuestos más abajo: cf. pp. 243s.

²⁶ Este texto ha sido reeditado este año 2014, con algunos enriquecimientos.

²⁷ Este trabajo es posterior a su tesis doctoral, que tiene una temática más específica: *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Salamanca, 1999.

²⁸ Este artículo es el Capítulo IV de la tesis de A. Mingo, que está a punto de ser publicada. La panorámica de la teología trinitaria contemporánea que propondrá esta obra –a cuyo índice hemos accedido por gentileza del propio P. Alejandro– es la más rica y amplia que hemos visto: abarca todos los continentes y considera las teologías católica, evangélica y ortodoxa.

2.1.4. Establecimiento de las líneas definitivas

El establecimiento de las líneas definitivas fue progresivo. Algunos textos fueron claros desde el principio, como las obras-hito que indica M. González: el artículo “Advertencias” de K. Rahner; el artículo “El misterio pascual”, de von Balthasar; y *El Dios de Jesucristo*, de Kasper.²⁹ Otros textos surgieron de la tabla indicada, al ser señalados por varios autores: esto sucedió con la mayoría de los textos asumidos finalmente. Y otros surgieron como complementos o contrapuntos de textos que habían surgido de esa tabla: así, el texto de la *Teodramática* en que von Balthasar vuelve sobre el misterio pascual completa el pensamiento del autor sobre ese tema; y el artículo de L. Gera complementa a la tesis de Silanes. Por lo demás, la explicación y justificación pormenorizada de los textos elegidos se encuentran al principio de cada Capítulo.

Finalmente, indicamos que algunos temas que formaron parte del plan de exposición en algún momento fueron finalmente excluidos, pues el CCE no nos ofrecía una base suficiente para un diálogo de cierta extensión.³⁰

2.1.5. La tabla final

Como fruto final de este proceso de relevamiento y selección, quedaron las siguientes líneas o temas trinitarios, representados por los textos que las acompañan:

Parte 1. Theologia	
Capítulo I. El olvido de la Trinidad en la fe y en la vida cristiana concretas, y en la teología.	– K. RAHNER, “Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»”, en <i>Escritos de Teología IV</i> , Madrid, 1962, 105-136 (original alemán de 1960).
Capítulo II. El “olvido” de la esencia, y la consideración de los atributos divinos	– E. SALMANN, “La natura scordata: Un futile elogio dell’ablativo”, en P. CODA - L. ZAK (eds.), <i>Abitando la Trinitá. Per un rinovamento dell’ontologia</i> , Roma, 1998, 27-43.
Capítulo III. Las relaciones entre Theologia y Oikonomia	– G. LAFONT, <i>Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ?</i> , Paris, 1969.
Capítulo IV. La Trinidad como respuesta al ateísmo contemporáneo	– W. KASPER, <i>El Dios de Jesucristo</i> , Salamanca, 1985 (original alemán de 1982).
Parte 2. Oikonomia	
Capítulo V. Trinidad y creación, en clave histórico salvífica	– W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación” en J. FEINER – M. LOHRER, <i>Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación</i> , Vol. II, Madrid, 1977 ² , 387-456. (original alemán de 1965).

²⁹ Cf. M. GONZÁLEZ, “El estado de situación”, 15.

³⁰ La explicación de estos temas y la fundamentación de su exclusión las veremos en las “Conclusiones”.

Capítulo VI. Una antropología en clave cristológico-trinitaria	– A. CORDOVILLA, <i>Grámatica de la Encarnación: La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar</i> , Madrid, 2004.
Capítulo VII. Una ontología trinitaria	– K. HEMMERLE, <i>Tesis para una ontología trinitaria</i> , Salamanca, 2005 (original alemán de 1976).
Capítulo VIII. Trinidad e historia	– B. FORTE, <i>Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano</i> , Salamanca, 1988 (3ª edición italiana de 1985).
Capítulo IX. Trinidad y misterio pascual	– H. U. VON BALTHASAR: “El misterio pascual”, en <i>Mysterium Salutis</i> III, 666-814, Madrid, 1980 (original alemán de 1969). – <i>Teodramática</i> , IV “La acción”, Madrid, 1985, 185-396 (original alemán de 1980).
Capítulo X. Trinidad e Iglesia	– N. SILANES, <i>La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico</i> , Salamanca, 1981. – L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, <i>Teología</i> 7 (1965) 154-213.

El esquema es sintético y temático. Comenzamos por la *Theologia*, lo cual sería metodológicamente quizás objetable; pero en el transcurso de su desarrollo mostraremos –con Lafont y el CCE– que el punto de partida es la historia de la salvación. Y en la Segunda Parte, reforzaremos esta propuesta con todos los autores allí considerados.

Dentro de la Primera Parte, K. Rahner inicia el debate, como sucedió en la historia reciente de la teología trinitaria. E. Salmann aporta la perspectiva de “lo Uno”. Y G. Lafont ofrece un marco general abriendo la reflexión a casi todos los campos: la *Theologia* y la *Oikonomia*; lo Uno y lo Trino; el análisis de la historia y la síntesis especulativa; la realidad, el conocimiento y el lenguaje; el método y el contenido; etc. Y W. Kasper cierra esta parte ofreciendo otro marco general, antes de abordar los temas particulares de la segunda parte.

En la segunda parte, los tres primeros capítulos están bajo el denominador común de una cierta “teología de la creación”: en general (W. Kern), la antropología en particular (Rahner y von Balthasar, presentados por Cordovilla), y la ontología de inspiración trinitaria de K. Hemmerle. La razón de poner este Capítulo como el último de esta serie, es que los horizontes que abren Rahner y von Balthasar con la “creación en Cristo” son mucho más abarcadores que la propuesta de Hemmerle; y, al disponerlos así, pasamos –de nuevo– de lo general a lo particular.

Finalmente, pasamos de la creación a la historia. Allí, B. Forte ofrece los marcos generales; von Balthasar expone sobre el misterio pascual como centro de la historia; y Silanes y Gera muestran a la Iglesia nacida de ese misterio pascual; y –junto con el CCE– abren los cauces de sus derivaciones (liturgia, moral, oración, escatología, etc).

3. El modo de la exposición

3.1. Los capítulos de análisis

Cada capítulo tendrá dos momentos principales, y –generalmente– un tercer momento. En el primer momento, estudiaremos el texto que representa la línea o tema trinitario que nos

ocupa, haciendo un resumen de sus ideas principales. En el segundo, pondremos ese tema en diálogo con el CCE. Y, generalmente, un tercer momento de “Comentarios” abrirá el tema a algunas perspectivas que fueron sugiriéndose en los momentos previos.³¹

3.1.1. *La exposición de la línea o tema trinitario*

Aquí el trabajo de síntesis se hace, a veces, condensando las ideas del texto original de un modo breve; y a veces se hace siguiendo el hilo de ese texto de un modo más detallado. En ambos casos –creemos– hacemos un servicio al lector: sintetizar en tres páginas las treinta páginas que tiene el artículo “Advertencias” de Rahner; o resumir las ya sobrias *Tesis de ontología trinitaria* de Hemmerle implican un cierto esfuerzo para nosotros y un servicio para el lector, que puede acceder con menor esfuerzo a las ideas esenciales de un texto importante.

No obstante, los resúmenes de artículos o libros que constituyen la primera parte de cada capítulo podrían haber sido más breves; y por varias razones.

En primer lugar, se podría suponer que el lector potencial de este trabajo ya conoce esos textos. Pero –si bien eso es evidente para los peritos en el tema– quizás no lo es tanto para otros lectores, inclusive teólogos que no estén especializados en esta área. Por eso, nos pareció que convenía hacer el resumen de un modo más o menos completo, pensando –sobre todo– en ese lector potencial que aún no ha accedido a las obras originales: con este modo de resumir le permitimos acceder al autor de un modo más pleno, captando los matices de su pensamiento.³²

En segundo lugar, el resumen podría ser más breve, si ya fuera “direccionado” a sólo lo que tendrá relación con el CCE en el segundo momento de nuestra elaboración. Pero esto sería prejuiciar qué puede relacionarse con el CCE y qué no, antes de hacer el relevamiento correspondiente; lo cual, metodológicamente, es inadecuado.

Y, en tercer lugar, para hacer un resumen más “libre” pero que –al mismo tiempo– refleje fielmente al autor es necesario conocer muy bien el pensamiento general de ese autor, más allá de la obra que se está analizando. Y algunos de los autores que hemos considerado son prácticamente inabarcables; y, en algunos casos, un solo elemento de su pensamiento ha merecido largos, numerosos y discutidos estudios. En nuestro caso, recordémoslo, sólo hemos querido introducirnos modestamente en el conocimiento de una obra del autor, que nos sirva para ilustrar una de las grandes intuiciones de la teología trinitaria contemporánea a fin de ponerla en diálogo con el CCE

3.1.2. *El diálogo entre la teología y el CCE*

En el segundo momento hacemos nuestra tarea más original: mostrar cómo el CCE se relaciona con estas grandes líneas trinitarias. Y en esto consiste la esencia de nuestro trabajo, que prolonga lo realizado en el Tomo anterior. Aquel Tomo ofrece la *exposición* trinitaria del CCE; este Tomo establece algunos *diálogos* entre el CCE y la teología de algunos autores. Con esto, el conjunto del trabajo adquiere el ritmo de una con-versación, en que cada uno expone lo suyo y escucha al otro. Y en el devenir de la conversación se descubren elementos en común, diferencias enriquecedoras y elementos de conflicto, que estimulan a analizar la consistencia del propio pensamiento y a profundizar el diálogo.

³¹ Algunos Capítulos no tienen este tercer momento, simplemente porque no surgió su necesidad.

³² Y esto, sin que deje de ser un resumen. por ejemplo, el libro de G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, tiene más de trescientas páginas, pero nuestro resumen tiene unas treinta... y en castellano.

Más en concreto: en este momento veremos –principalmente– cómo el CCE se posiciona respecto de la intuición central de la línea considerada. Pero también surgirán algunos temas complementarios que –sugeridos por el texto teológico estudiado– nos servirán para profundizar algunas vetas del CCE que no son tan evidentes a primera vista... a pesar de que se haya estudiado el texto con la extensión con que lo hicimos en el Tomo I.³³

3.1.3. *Los comentarios*

El tercer momento permite introducir un segmento “flexible” dentro de la exposición, que permita abordar algunos temas complementarios que desbordan los marcos propuestos, pero que aparecen como enriquecedores.³⁴ Y la diferencia principal con el ítem anterior es que aquí no se busca establecer una relación con el CCE.

Estos comentarios a veces evalúan al autor estudiado, o lo vinculan con otros autores –por parentesco o por dependencia–; a veces proponen cuestiones de lenguaje o de método teológico; y otras veces introducen miradas complementarias de otros autores que enriquecen el conjunto; etc.

3.2. *Una pregunta importante, y su respuesta*

A esta altura de nuestra presentación, puede haber surgido en el lector una pregunta... que ya había sido hecha en la evaluación del proyecto de esta tesis por un miembro del tribunal evaluador: ¿cómo escapar a la subjetividad en toda esta construcción?

La pregunta y su respuesta nos introducen en cuestiones de método y, también, de contenido teológico.

Lo primero que hay que decir es que el deseo de “escapar a la subjetividad” implica una valoración negativa de la subjetividad humana, como si fuera un “elemento contaminante” del conocimiento. En realidad, nuestra subjetividad es la condición de posibilidad del conocimiento: conocemos porque somos sujetos, con inteligencia, conciencia, voluntad y libertad.³⁵

Es cierto que en el uso actual, a veces se dice que alguien es “subjetivo” para indicar que es parcial, arbitrario, incoherente o, incluso, necio.

La pregunta entonces, debería reformularse así: ¿cómo lograr que nuestro estudio tenga un cierto grado de imparcialidad y de “adecuación a la realidad” estudiada?

Con ciertas líneas de pensamiento personalista contemporáneo –por ejemplo nuestra apreciada Edith Stein– pensamos que la solución a esa “subjetividad” entendida como

³³ Nuestro Tomo I –al cual remitiremos frecuentemente a lo largo de este Tomo II– está disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/trinidad-catecismo-teologia-fazzari.pdf>

³⁴ Alguna vez hemos leído –creemos que en J. Pieper– que Santo Tomás sigue una secuencia temática muy sólida en el nivel de las Cuestiones, mientras que introduce variedad de temas en el nivel de los Artículos. Aquí intentamos algo parecido pues, como ya dijimos en la Introducción del Tomo I: “Es bueno que los hombres comunes traten de imitar a los grandes hombres”.

³⁵ Nuestro último trabajo monográfico –cuando cursamos las asignaturas correspondientes al ciclo de la licenciatura– fue mostrar que *históricamente* la idea de “conocimiento objetivo” aparece tardíamente en el pensamiento cristiano (con Ramón Llull, † 1315); y *especulativamente*, no es compatible con un pensamiento personalista; e, incluso, puede esconder un cierto maniqueísmo. Antes de Llull, campeaba la definición de “verdad” como una relación de “adecuación entre la mente y la realidad”.

inadecuación y parcialidad, se logra –no con la anulación de la subjetividad humana– sino con la intersubjetividad: particularmente con el diálogo y la escucha.³⁶

Y esta es la razón de que hayamos relevado tantos panoramas de la teología contemporánea y tantos autores trinitarios: para que de ese amplio diálogo, vaya surgiendo un conocimiento de la realidad que sea lo más aproximado posible a la realidad misma.

Y, volviendo a lo que nos ocupa en particular: tanto Agustín como Tomás nos advierten que en el campo de la teología siempre nuestro conocimiento es radicalmente precario:

– “*Si cepisti, non est Deus*” (San Agustín, citado en CCE 230).

– “Nosotros no podemos captar de Dios lo que Él es, sino solamente lo que no es y cómo los otros seres se sitúan con relación a Él” (Santo Tomás, citado en CCE 43).

Haber recibido el don de la teología, nos pone en el compromiso de ejercer un servicio a la comunidad eclesial.³⁷ Y este servicio es un “ministerio menesteroso”, en que se aplica de modo específico el consejo de Jesús sobre ser “manso y humilde de corazón”: hay que ser humilde ante Dios, a quien se dirige nuestra mirada contemplativa; y hay que ser manso con los hermanos, para poder tener un diálogo fraterno y fecundo que nos ayude a compensar mutuamente nuestras carencias y parcialidades.

Y con esto, aparece el modelo de comunión también como paradigma del trabajo teológico: el *diálogo* –en que se entrelazan “perijoréticamente” la escucha y la propuesta– y la *comunión* –que es unidad en la diversidad– se imponen como necesarios... si se quiere ascender hacia esa cumbre que es la sabiduría, inalcanzable para un peregrino solitario.

Este también es el sentido profundo –creemos– de que exista un Director de la tesis, un Director del Doctorado y un grupo de doctorandos que se reúne periódicamente: son todas instancias de diálogo y comunión en la construcción de la teología.³⁸ Y en nuestro caso particular, también los agradecimientos que aparecen en la “Introducción” del Tomo I (y en varias “notas al pie” de ambos Tomos) son evidencia de cómo el diálogo y la comunión son parte intrínseca de una elaboración teológica de cierta envergadura.

Finalmente –y verificando en concreto la eficiencia de estos criterios y actividades– creemos que la “tabla final” que hemos mostrado expone temas suficientes, en base autores y obras relevantes.

Ciertamente siempre se podrá discutir algún punto, o se podrá indicar que falta algo... pero toda obra humana es imperfecta; y, como decía Borges: “no puede haber sino borradores. El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio”.³⁹ Y, quizás, si Borges hubiera tenido la oportunidad de ver un mayor pluralismo en teología, hubiera dejado sólo la última opción.

3.3. *El plan de conjunto del Tomo II*

Dicho lo anterior (“dicho”: no sabemos si “resuelto” para el lector), volvemos a la organización de la exposición. Sobre lo cual sólo nos queda por decir que, a los diez capítulos de análisis que hemos mostrado en la “tabla final” anterior, les suceden dos capítulos de síntesis.

³⁶ Cf. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, 2013; sobre todo en pp. 40ss; 452ss y 529ss.

³⁷ “La teología, en el fondo, debe ser un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes”: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la vocación eclesial del teólogo*, 11.

³⁸ Aprovechamos para agradecer a este grupo de doctorandos que ha resultado ser una instancia de diálogo verdaderamente enriquecedor. De hecho, esta tesis entró en su fase final de preparación gracias a unos agudos comentarios de la doctoranda Carolina Bacher sobre mi trabajo (a quien agradecemos particularmente) que ayudaron a clarificar el perfil y el segmento epocal que debía tener este Tomo.

³⁹ J. L. BORGES, “Las versiones homéricas”, en *Discusión*, 1932.

El primero de ellos:

- reúne las conclusiones que surgen de los análisis previos, agrupadas en tres grandes bloques temáticos;
- muestra algunos temas en que no se pudo profundizar el diálogo entre el CCE y la teología contemporánea, y por qué;
- muestra que los demás temas que hemos propuesto en esta “Introducción” se han considerado de una u otra manera;
- y presenta una valoración final.

Y el segundo capítulo es un “Corolario”, en que –asumiendo que la Trinidad es la luz que ilumina todos los misterios de la fe y de la vida cristiana (CCE 234)– proponemos una síntesis teológica, utilizando elementos que han surgido en los capítulos anteriores.

3.4. Cuestiones de estilo

1. En este tomo simplificamos las citas del CCE de varios modos: eliminamos las precisiones del latín que introducíamos en el primer Tomo, salvo que sean convenientes para la comprensión del tema específico que se trata; y también eliminamos la nota al pie de “la cita dentro de cita” (por ejemplo una cita de un texto del Magisterio, dentro de una cita del CCE) dejando sólo las comillas que indican que es una cita: el lector podrá ver todas estas precisiones y más, en el Tomo I (o también en el texto mismo del CCE).

2. A veces, también para simplificar, no repetimos el texto del CCE en nuestro análisis o comentario; sino que remitimos al lugar del Tomo I en que esto puede cotejarse.

3. Una cuestión de estilo: no utilizamos los guiones que permiten cortar palabras al final de la línea, porque no los habíamos usado en el Tomo I, que ya estaba corregido y estabilizado en su paginación. Y nos pareció más importante mantener la homogeneidad de criterio, que mejorar este aspecto en sólo el Tomo II.

4. Hemos preferido citar las referencias interiores a los Tomos de la tesis por su página (y no, por ejemplo, remitiendo al “ítem 3.2.3 del Capítulo VII”). La razón de esto es un modo de “amor al prójimo como a uno mismo”: a nosotros no nos agradan esas referencias difusas que impiden chequear los datos rápidamente; y creemos que citar por la página es una gentileza para quienes deben leerlo, aunque sea más trabajo para nosotros. Por eso, por otra parte, nos permitimos hacer un Índice que sólo remite a la página en que se inicia cada Capítulo (que no suelen ser largos). Como decía San Benito: “*ne quid nimis*” (RB 64,12).

5. Cuando citamos el Tomo I, no ponemos la abreviatura “p.” para indicar la página, sino simplemente: “Cf. Tomo I, 32”, como se hace usualmente con los libros y las revistas. En cambio, cuando nos referimos a las páginas de este Tomo II –dado que no ponemos “Tomo”– sí ponemos la abreviatura “p.” para que sea más claro; por ejemplo: “Cf. *supra*, p. 32”.

6. A pesar de que puede parecer algo demasiado técnico (o estilísticamente “frío”) mantenemos “CCE” en lugar de “*Catecismo*” en algunos lugares en que se podría evitar la sigla. La razón de esto es doble: así lo hicimos en el Tomo I; y, además –dado que en la redacción inicial con su velocidad natural– usamos la sigla, luego resulta muy trabajoso verificar (artesanalmente: uno por uno) cada uno de los casos en que se podría cambiar... con el riesgo de cometer muchos errores u omisiones.⁴⁰

7. Cuando introducimos citas literales de autores, entre las comillas mantenemos la grafía original del autor aunque no respete nuestras normas de redacción para permitir que el autor se exprese en sus propios matices.

⁴⁰ Por otra parte, hemos visto que en la tesis doctoral de M. González –publicada en la *Corona Lateranensis*– el autor usa todo el tiempo la sigla “AF” para referirse al “Axioma Fundamental”... sigla bastante menos aceptada y evidente que “CCE”.

8. Pese a lo dicho anteriormente sobre nuestra dedicación a traducir los textos que estaban en otros idiomas (como el artículo de Salmann o el libro de Lafont), a veces mantenemos algunas expresiones en latín, pues su precisión es intraducible.

Para otros detalles del estilo, que no conciden con las actuales normas y la razón (y la autorización) de todo esto, remitimos a la “Introducción” del Tomo I.⁴¹

3.5. *Frutos personales*

Lo primero que percibimos en esta propuesta, era el beneficio personal que consistía en conocer mejor la teología trinitaria de las últimas décadas. Al final del recorrido, percibimos el enorme enriquecimiento que el trato con estos autores nos ha brindado... y todo lo que resta por leer y profundizar en estas diversas líneas, y de otras que no hemos considerado aquí, dado el perfil de este trabajo: las ricas teologías trinitarias desarrolladas en la teología ortodoxa y evangélica; trabajos de gran envergadura que son posteriores a la época que nos ocupa; temas que han quedado pendientes porque el CCE no nos permitía desarrollarlos adecuadamente; autores riquísimos que hemos leído con gran fruto, pero de modo limitado a los intereses de este trabajo...

Lo que hemos leído nos ha ayudado a clarificar y profundizar múltiples aspectos de la teología trinitaria, lo cual nos ha significado un verdadero salto cualitativo respecto de los conocimientos que teníamos antes de empezar este segundo Tomo. Incluso, el conocimiento del propio CCE –tan trabajado en el Tomo I– se enriqueció con las miradas “de genitivo” que aportaron los diversos autores estudiados.

Y más allá de este trabajo concreto y de este texto escrito –que están en el rubro de los contenidos– hay otros frutos ulteriores:

– este trabajo impulsó la profundización de aquello que, recordamos, se nos mencionó en los primeros días en que comenzamos a recorrer las aulas de nuestra querida Facultad y que nos asombró, pues la idea expresada por el profesor ponía en palabras lo que sentíamos en nuestro corazón: la teología como hábito;⁴²

– generó o incrementó diálogos y encuentros con otras personas también dedicadas a la teología, que nos han enriquecido sobremanera; y a quienes hemos agradecido al comienzo del primer Tomo de nuestro trabajo;

– nos sensibilizó aún más en la necesidad que tiene el Pueblo de Dios, y la humanidad en general, de conocer este misterio de don de sí mismo y de comunión que es la Trinidad divina;

– y, lo más importante: nos puso constantemente frente a este misterio de la Trinidad, ante el cual se acaban las palabras...

⁴¹ Cf. allí, en pp. XIIss.

⁴² Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, 57, 1; Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Cómo se hace la teología*, Madrid, 1976, 15-40; Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, 1970, 254-256.

PARTE 1
THEOLOGIA

CAPÍTULO I

EL OLVIDO DE LA TRINIDAD EN LA FE Y EN LA VIDA CRISTIANAS, Y EN LA TEOLOGÍA

1. La reflexiones de K. Rahner en “Advertencias”

A principios de los años 60, Karl Rahner lanza un grito profético sobre una enorme incoherencia:

“...los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente «monoteístas». Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada”.¹

Justamente, el famoso “axioma fundamental” (“*Grundaxiom*”) de Rahner tiene como intención central subsanar esta incoherencia, insertando el misterio de la Trinidad de modo realmente existencial en la fe y en la vida cristianas. Esta denuncia de Rahner sintetiza la principal preocupación de este Capítulo I; no obstante, la totalidad de su artículo es de una gran riqueza y de una enorme importancia histórica. Por eso, conviene recorrerlo por completo.

Allí nuestro autor comienza recorriendo la historia, desde tres ángulos complementarios: el Magisterio, la teología y la historia de la piedad.

Respecto del Magisterio, afirma que “desde el Concilio de Florencia no hubo ninguna declaración del magisterio de la Iglesia que sancione un verdadero progreso en el conocimiento” del misterio de la Trinidad.²

Respecto de la teología, Rahner indica que se ha hecho mucho en relación a la historia de este dogma (“desde Petavius, pasando por De Regnon, hasta Lebreton y Schmaus”), pero esta investigación del pasado no ha impulsado nuevos avances. Y Rahner sólo descubre un par de teólogos que se han esforzado en presentar a la Trinidad de modo que “llegue a ser una realidad en la vida religiosa y concreta del cristiano”: “M. Schmaus y G. Philips”.³

Y respecto de la “historia de la piedad” nuestro autor descubre una “escasa y tímida... mística de la Trinidad”; y cita como sus representantes a “Buenaventura, Ruysbroek, Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz, María de la Encarnación, quizás Bérulle y algunos modernos; por ejemplo, Isabel de la Santísima Trinidad y Antón Jans”.⁴

¹ K. RAHNER, “Advertencias sobre el tratado teológico «*De Trinitate*»”, 107. El texto se encuentra en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1962, 105-136. El autor retomará estos contenidos en la Sección Primera de su colaboración: “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en J. FEINER – M. LOHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. II, *La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid, 1977², 269-293, agregándole sólo el parágrafo 8 (esa Sección Primera se titula: “Método y estructura del tratado «*De Deo Trino*»”).

² *Ibid.*, 105.

³ Cf. *ibid.*, 105s.

⁴ Cf. *ibid.*, 106s.

Después de este recorrido histórico, Rahner denuncia el monoteísmo a-trinitario que prevalece en la vida cristiana, en el párrafo citado al principio.⁵

Y a partir de allí, muestra cómo la misma confesión de la Encarnación –con cierta comprensión de su contenido– no conduce necesariamente al misterio de la Trinidad divina. Esto sucede porque el planteo es: “por qué Dios se hizo hombre”; y no “por qué el *Logos* se hizo hombre”. Además, desde Agustín –“contra la tradición que lo precedió”– se ha afirmado que cualquiera de las Personas Divinas podría haberse encarnado, con lo cual la Encarnación “no dice nada” sobre la vida intradivina.⁶

En la misma línea de pensamiento,

“en la teología, por ejemplo, se dice sin más explicación y obviamente, que el «Padre nuestro» se dirige de igual modo, con la misma originalidad y sin distinción, a la Santísima Trinidad, a las tres divinas personas; que el sacrificio de la Misa es ofrecido de igual forma a las tres divinas personas... la doctrina hoy usual de la satisfacción” se piensa desde “el Dios-Hombre” y no desde “el *Verbo* encarnado”, llegando al extremo de que tal “satisfacción podría ser incluso concebida por nosotros sin que hubiera que suponer a la Trinidad como condición o posibilidad en general”.⁷

También la teología de la gracia es “monoteísta, no trinitaria: «consortium divinae naturae» hasta la «visio beatae essentiae divinae»”; por eso, es una “mera «gratia Dei» y no *Verbi*, y mucho menos *Verbi incarnandi*”.⁸

“Con la misma medrosidad antitrinitaria se evita... concebir la relación, fundada por la gracia, de las tres personas divinas con el hombre de otra manera que no sea basada en la «gracia creada» causada en causalidad eficiente y «apropiada» a cada una de las personas sólo de modo distinto. Y lo mismo vale, naturalmente, del tratado sobre los sacramentos y del de la escatología”.⁹

Concluyendo su recorrido por los diversos temas teológicos, K. Rahner dice también que

“en la doctrina sobre la creación... apenas se encuentra hoy una palabra sobre la Trinidad. Se piensa que este silencio es también plenamente legítimo porque las obras divinas «ad extra» son tan «comunes» que el mundo en tanto creación no puede mostrar en sí y en el fondo signos verdaderos de la vida trinitaria intradivina. Las viejas doctrinas clásicas de los *vestigia*, y de la *imago Trinitatis* en el mundo se consideran meramente... como especulaciones más o menos piadosas... que no dicen nada verdaderamente importante... ni sobre la Trinidad misma, ni sobre las realidades creadas”.¹⁰

Después de esta descripción del estado de situación, nuestro autor profundiza su especulación, en actitud crítica. Dado todo lo anterior –dice Rahner– el tratado sobre la Trinidad está como cerrado sobre sí mismo, y parece que la única relación “con el misterio de la Trinidad es que por la revelación sabemos algo «sobre él»”. Y, si se nos dijera

“que más tarde nuestra bienaventuranza será justamente contemplar a ese Dios trino cara a cara... y que, por ello, se nos ha dicho ya este misterio, hemos de preguntar nuevamente: ¿cómo puede ser verdad todo esto si se niega una relación ontológico-real de cada una de las tres divinas personas con el hombre, que no sea una mera apropiación? ¿Podrá hacernos bienaventurados la visión de una realidad, aunque sea la más excelsa, si –en el supuesto que criticamos– es vista como absolutamente no-relacionada de manera ontológico-real con nosotros?”.¹¹

Luego, Rahner aborda dos temas juntos (que él no distingue suficientemente): “la separación y orden de los tratados *De Deo Uno - De Deo Trino*” y una consideración sobre Dios hecha “de una manera muy abstracta y filosófica y muy poco de acuerdo con la historia de la

⁵ En “Método y estructura” (cf. nota 1) aquí comienza el párrafo 1 y lo anterior era su introducción.

⁶ K. RAHNER, “Advertencias”, 107s. Lafont dirá que esto es un “error histórico” de Rahner, pues la idea que “cualquiera de las personas divinas” podría haberse encarnado “no se encuentra antes de San Anselmo”, e indica que aquí “Rahner no cita ningún texto” que lo apoye: G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problematique*, Paris, 1969, 218s (en nota 23, al final).

⁷ K. RAHNER, “Advertencias”, 108s. En cuanto a este “extremo” Rahner no parece apuntar a ningún autor en particular, sino que él mismo prolonga posibilidades de “la teoría de una persona moral doble en unidad personal sustancial”, que podría ser aplicable “también a un Dios absolutamente unipersonal”: *ibid.*, 109, nota 8.

⁸ *Ibid.*, 109.

⁹ *Ibid.*, 110.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 111.

salvación”.¹² Esto llevó, en concreto, a un aislamiento mayor aún del misterio trinitario; pues –por una parte– parecía que “todo lo que en Dios tiene importancia para nosotros hubiera sido ya dicho antes en el tratado «*De Deo Uno*»”; y, por otra parte, parecía que sobre la “teología trinitaria... sólo pueden hacerse afirmaciones absolutamente formales –con ayuda del concepto de las dos procesiones y de las relaciones– sobre... una Trinidad absolutamente cerrada en sí y no abierta *ad extra*”.¹³ En este contexto, el autor descarta como falso el sostener que la división de los tratados *De Deo Uno - De Deo Trino* responda al “proceso de la misma historia de la revelación porque la revelación de la esencia progresó hasta llegar a la revelación de las Personas”.¹⁴

Rahner concluye este segundo párrafo de “crítica especulativa” mostrando una última consecuencia de esta teología a-trinitaria, que suma otra cerrazón más al misterio de la Trinidad: el rechazo de “los intentos de mostrar analogías, barruntos, preparativos de tal doctrina [trinitaria] fuera del cristianismo o en el Antiguo Testamento... si para esta teología, la Trinidad no aparece como realidad en el mundo y en la historia... esto no *puede* ser de ningún modo”.¹⁵

El tercer párrafo pasa de la crítica a la propuesta, presentando su “*Grundaxiom*”:

“la Trinidad es un misterio de salvación, si no, no habría sido revelada”; y por eso “la Trinidad nos sale al encuentro siempre que se habla de nuestra salvación, justamente en los otros tratados dogmáticos... La tesis fundamental que estatuye esta unión entre los tratados y que destaca la Trinidad *en tanto* misterio de salvación para nosotros—en su realidad y no primariamente como doctrina—podría formularse así: la Trinidad «económica» es la inmanente, y recíprocamente. Nuestro quehacer consistirá ahora en explicar este enunciado, en fundamentarlo, hasta el punto que sea posible, y en esclarecerlo en su significado y aplicación a la cristología. Las tareas que tal planteamiento supone se compenetran y se condicionan recíprocamente, de tal manera que no pueden ser tratadas una detrás de otra, sino todas a la vez”.¹⁶

Que “la Trinidad «económica» es la Trinidad inmanente” –al menos “en un caso”– es una “verdad de fe definida: Jesús no es simplemente el Dios en general, sino el Hijo... Hay, por tanto, al menos una «misión», una presencia en el mundo, una realidad económico-salvífica no meramente apropiada a una persona divina determinada, sino peculiar suya”; por tanto, es “*falso*... que en una doctrina sobre la Trinidad... sólo puede haber proposiciones que se refieran a lo «intradivino»”.¹⁷

Avanza luego Rahner sobre otro contenido criticado antes: “¿es acertado el supuesto de que *cada* persona divina pueda hacerse hombre? Nuestra respuesta es: tal supuesto es infundado y falso”.¹⁸

“Dicho supuesto es infundado. La tradición más antigua antes de Agustín no pensó nunca en tal posibilidad y, en sus consideraciones teológicas, supuso siempre, en el fondo, lo contrario. Para dicha tradición el Padre es *per definitionem*, en tanto sin origen, el fundamentalmente invisible que justamente se revela y aparece diciendo al mundo su Palabra que *per definitionem* es, intradivina y económicamente, la revelación del

¹² *Ibid.*, 113. En “Método y estructura”, con esto comienza el párrafo 2 (cf. nuestra nota 1).

¹³ *Ibid.*, 112-114. Rahner aporta aquí matices y consideraciones históricas que hemos omitido para resaltar lo esencial. En este contexto, remite a su famoso y controvertido artículo “*Theos* en el Nuevo Testamento” en *Escritos de Teología* I, Madrid 1967³, 93ss.

¹⁴ K. RAHNER, “Advertencias”, 115.

¹⁵ *Ibid.*, 116. Nuevamente, Lafont introducirá una crítica aquí, distinguiendo algo que Rahner no hace: no es lo mismo “el Antiguo Testamento”, que “fuera del cristianismo”, pues se podría discutir si “los dioses intermediarios helenísticos son realmente presentimientos del Verbo” cuando su función es establecer distancia entre Dios y la materia, dentro de un pensamiento *dualista* y *subordinacionista*: G. LAFONT, *Peut-on*, 211 (nota 19 bis).

¹⁶ *Ibid.*, 117. En “Método y estructura”, también éste es el tercer párrafo (cf. nuestra nota 1). Y el “*Grundaxiom*” en su versión original reza así: “*Die «ökonomische» Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt*”, en *Schriften* IV (1960) 115.

¹⁷ K. RAHNER, “Advertencias”, 117s.

¹⁸ *Ibid.*, 121.

Padre, de tal modo que una revelación del Padre sin el Logos y su Encarnación sería lo mismo que un hablar sin palabra”.¹⁹

Además, este supuesto es falso, pues –de lo contrario– “hipóstasis” sería “en Dios un concepto unívoco respecto de las tres personas”, y se negaría “el irrepetible ser-persona propio” de cada una de Ellas.²⁰ Por otra parte, si aquel supuesto fuera cierto

“entre «misión» y vida intratrinitaria no habría ya, entonces, en realidad, ninguna verdadera conexión. Nuestra filiación en la gracia no tendría, en verdad, absolutamente nada que ver con la filiación del Hijo, ya que, en tanto absolutamente la misma y exactamente igual, podría ser fundamentada por otra persona encarnada. En lo que Dios es para nosotros no se podría experimentar, de ningún modo, lo que él –trino– es en sí mismo”.²¹

Un tercer aspecto, que completa el anterior, indaga sobre la relación que existe entre el *Lógos* y la naturaleza humana que asume. Cierta teología parte del presupuesto (implícito) que la naturaleza humana es algo creado según un plan y una “idea” que nada tiene que ver con el *Lógos*: la naturaleza humana sería algo que tiene sentido en sí mismo, sin ninguna relación con la historia salvífica. Pero en una contemplación más profunda “la naturaleza humana... es desde el origen, el símbolo real constitutivo del Logos mismo... De tal modo que se puede y hay que decir en una originalidad ontológica última: el hombre es posible porque es posible la alienación ontológica del Logos... lo que Jesús en tanto hombre es y hace *es* la existencia –que revela al Logos– del Logos como salvación nuestra cabe nosotros”.²²

Pasando a la teología de la gracia, Rahner aporta argumentos para mostrar que la Encarnación no es el único caso de comunicación trinitaria *ad extra*. Aclara, en primer lugar, que “esta tesis de las relaciones propias y no-apropiadas es una opinión teológica libre y que no puede ser atacada por razones dogmáticas”. Y, luego, explica que “la «inhabitación» de Dios, la «gracia increada»... por acaecer en un acto libre, espiritual, personal, es decir, de persona a persona... es la razón ontológico-real de la vida de la gracia en el hombre y –supuesto lo que haya que suponer– de la visión inmediata de las personas divinas en la consumación”.²³ Rahner profundiza esta veta escatológica, mostrando que según “la ontología clásica de la teología medieval sobre la visión beatífica” es “innegable” la “visión... de las personas divinas como tales”; y si “no se puede impugnar lógicamente esta tesis tratándose de la *visio*, entonces tampoco cuando se trata de la gracia justificante como substrato ontológico y comienzo formal de la visión inmediata de Dios”.²⁴

De aquí, se deriva que cada Persona se comunica a nosotros

“de acuerdo con su peculiaridad personal, es decir, también de acuerdo y en virtud de sus relaciones entre sí... El Padre se nos da, por tanto, también a nosotros en tanto *Padre*... comunicando así al Hijo como su propia y personal autoapertura; y afirmándose en *amor* el Padre y el Hijo... se comunican así... en tanto Espíritu Santo. Dios se comporta con nosotros trinitariamente y justamente este comportamiento trinitario –libre e indebido– para con nosotros no *es* sólo una imagen o una analogía con la Trinidad inmanente, sino ella misma, bien que libre y comunicada por gracia. Y es que lo comunicado es justamente el Dios trino y personal”.²⁵

Poco más adelante, Rahner se remonta al AT en el cual la Palabra y el Espíritu aparecen como modos de comunicación de Dios en la historia. Y –dado que en la revelación se promete una comunicación escatológica de *Dios mismo*– entonces sólo caben dos posibilidades: o la Palabra y el Espíritu desaparecen revelándose que sólo eran mediaciones creadas; o permanecen, revelándose como verdaderamente divinas... que es lo que ha sucedido en la Nueva Alianza. Con esto –y contra la teología denunciada antes– tenemos “una auténtica prehistoria oculta de la Trinidad en el Antiguo Testamento”.²⁶

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 121s.

²¹ *Ibid.*, 122.

²² *Ibid.*, 125. Aquí está implicado lo que se suele llamar la “creación en Cristo”, tema que consideraremos en nuestro Capítulo VI, tanto para Rahner como para von Balthasar.

²³ *Ibid.*, 126s.

²⁴ *Ibid.*, nota 25.

²⁵ *Ibid.*, 127.

²⁶ Cf. *ibid.*, 132s.

Finalmente, considera Rahner las consecuencias para el propio tratado sobre la Trinidad, que tiene el “*Grundaxiom*” presentado. “En primer lugar, en este tratado podemos buscar, sin traba alguna, el acceso a la doctrina trinitaria en la experiencia de la historia de la salvación y de la fe, de Jesús y su Espíritu en nosotros. Ahí *está* dada ya la Trinidad inmanente misma”.²⁷ Además, “no debería haber ningún tratado sobre la Trinidad en el que la doctrina de las «misiones» se añada, si acaso, al final como en un escolio de dicho tratado, relativamente accesorio y ulterior”;²⁸ dado que aquí está la raíz de la economía salvífica.²⁹

2. El Catecismo

2.1. La importancia suprema del misterio trinitario

Hemos visto más arriba que CCE 234 es el número más solemne del CCE, diseñado con palabras tan contundentes, que casi invita a ponerse de pie para escucharlo.³⁰ Allí, el CCE dice que:

“El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental y esencial en la «jerarquía de las verdades de fe». «Toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos»”.

Esto cambia radicalmente el panorama que denunciaba Karl Rahner. Además –como indicábamos en nuestra valoración final– aunque el *Catecismo de la Iglesia Católica* es el «Catecismo del Vaticano II», vemos que el CCE supera por mucho a su fuente primaria en lo que se refiere a la exposición del misterio de la Santísima Trinidad. Y, por mucho más, supera a su antecedente histórico, el *Catechismus Romanus*.³¹

Pues, aunque tenga irregularidades y carencias, el CCE se esfuerza por presentarnos una exposición de la Trinidad que tiene un alto peso específico: la Trinidad estructura la exposición del Símbolo de la fe;³² inaugura con gran riqueza la Parte litúrgica;³³ da la clave de inicio de la Parte moral;³⁴ e ilumina el comienzo de la exposición sobre la oración.³⁵

Finalmente, remitimos a la “Visión sintética de la exposición trinitaria del CCE” que hemos expuesto en el Tomo I, y donde hemos mostrado largamente que el CCE tiene una gran riqueza trinitaria.³⁶ Pues muestra la presencia y acción de las Personas divinas en la *Oikonomia*; expone estructuras trinitarias que enriquecen temas particulares; muestra a la Trinidad como fuente y fin de la economía salvífica (con una atención especial a los aspectos propiamente teológicos); y expone una *Theologia* de la Trinidad, no sólo en su lugar propio, sino a lo largo de todo el CCE.

²⁷ *Ibid.*, 130.

²⁸ *Ibid.*, 131.

²⁹ En el párrafo 8 del texto de “Método y estructura” (cf. nota 1), Rahner sólo agrega una idea importante: la necesidad de comenzar la reflexión sobre la Trinidad desde la *Oikonomia*. Y este será el punto de partida que el propio Rahner tomará en la Sección Tercera de esta exposición en *Mysterium Salutis*: “Esbozo de una teología de la Trinidad” (pp. 311ss), que nosotros consideraremos (junto con la crítica que le hace G. Lafont) en nuestro Capítulo III.

³⁰ Cf. Tomo I, 53.

³¹ Cf. Tomo I, 351.

³² Cf. CCE 189s, etc.

³³ Cf. CCE 1077ss.

³⁴ Cf. CCE 1692-1695.

³⁵ Cf. CCE 2558; 2564s.

³⁶ Cf. Tomo I, 316-351.

Incluso, el mismo secretario general de redacción del CCE vinculó explícitamente su texto con estas ideas de Karl Rahner:

“Karl Rahner se quejó repetidamente ya a comienzos de los cincuenta de que la teología y la piedad católicas hubieran olvidado la dimensión trinitaria. El Catecismo puede contribuir a organizar de nuevo la doctrina y la predicación católica en torno a este centro de la «jerarquía de las verdades»”.³⁷

De este modo, vemos que el CCE quiere ser –conscientemente– un aporte sustancial para responder a esta dramática carencia que tenían –y, a veces, aún tienen– la fe y la vida cristiana, la predicación, la catequesis y la teología.

2.2. *El Concilio de Florencia en el segmento trinitario del Catecismo*

Una de las primeras afirmaciones del artículo de Rahner es que “desde el Concilio de Florencia no hubo ninguna declaración del magisterio de la Iglesia que sancione un verdadero progreso en el conocimiento” del misterio de la Trinidad. Y esta “última palabra” sobre la Trinidad que había quedado en boca del Concilio de Florencia afirmaba que “todo es uno donde no existe oposición de relación” y “el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio”.³⁸

Pero ahora constatamos que las referencias al Concilio de Florencia que aparecen en el CCE son *sistemáticamente* acompañadas por otras afirmaciones complementarias:

– las tres citas del Florentino que hay en CCE 246-248 están en un contexto en el que campea una “reduplicación del lenguaje” que se corona con la frase final: “Esta legítima complementariedad [entre las tradiciones latina y oriental], si no se desorbita, no afecta a la identidad de la fe en la realidad del mismo misterio confesado” (CCE 248).

– las dos citas que aparecen al final de CCE 255, están en el contexto que constituyen CCE 253-255, en que hay una mirada sobre el misterio trinitario desde tres ángulos complementarios: sustancia, persona y relación.

– finalmente, CCE 258 mantiene el equilibrio dentro de sí mismo, afirmando que, si bien “«el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio». Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal”.

Con todo esto, vemos que el panorama que pintaba K. Rahner tal como se veía en 1960, ha resultado sustancialmente equilibrado por el CCE.

2.3. *Ocho temas en que el Catecismo progresó, respecto a la teología que critica K. Rahner*

Rahner también ha criticado ocho elementos a-trinitarios en la teología predominante en aquel momento:³⁹

1. “el «Padre nuestro» se dirige de igual modo... y sin distinción, a la Santísima Trinidad”;
2. “el sacrificio de la Misa es ofrecido de igual forma a las tres divinas personas”;
3. “la doctrina...de la satisfacción” se piensa desde “el Dios-Hombre” y no desde “el *Verbo* encarnado”;
4. la “*gratia Dei*” es “monoteísta, no trinitaria: «consortium divinae *naturae*» hasta la «visio beata *essentiae divinae*»”;

³⁷ C. SCHÖNBORN, “El Catecismo de la Iglesia Católica: Ideas directrices y temas fundamentales”, en J. RATZINGER – C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, 50.

³⁸ DS 1330s, citados en CCE 255 y 258, respectivamente.

³⁹ Cf. K. RAHNER, “Advertencias”, 109s.

5. “Con la misma medrosidad antitrinitaria se evita... concebir la relación, fundada por la gracia, de las tres personas divinas con el hombre...”

6-7. “...lo mismo vale, naturalmente, del tratado sobre los sacramentos y del de la escatología”;

8. “en la doctrina sobre la creación... apenas se encuentra hoy una palabra sobre la Trinidad”.

En el CCE podemos encontrar un “recentramiento trinitario” de todos estos temas. Veámoslo en detalle siguiendo el orden propuesto por Rahner.

Ya desde los primeros números de la Cuarta Parte, la oración tiene dimensiones trinitarias: “La oración cristiana es una relación de Alianza entre Dios y el hombre en Cristo. Es acción de Dios y del hombre; brota del Espíritu Santo y de nosotros, dirigida por completo al Padre (*prorsus ad Patrem directa*), en unión con la voluntad humana del Hijo de Dios hecho hombre” (CCE 2564). Aquí tenemos tres elementos: además de la dimensión trinitaria y la orientación “por completo al Padre”, tenemos también una cristología del Verbo *encarnado*, y una teología de la gracia correlativa a *esa* cristología: todo muy al gusto de lo que deseaba Rahner. Y, para mejor, el CCE enseguida dice: “En la nueva Alianza, la oración es la relación viva de los hijos de Dios con su Padre infinitamente bueno, con su Hijo Jesucristo y con el Espíritu Santo. La gracia del Reino es «la unión de la Santísima Trinidad toda entera con el espíritu todo entero»” (CCE 2565).

Pero hay más. Pues las dimensiones trinitarias se hacen particularmente presentes cuando comienza el comentario a la “Oración del Señor”. La misma designación tradicional “Oración del Señor” “significa que la oración al Padre nos la enseñó y nos la dio el Señor Jesús... el Hijo único nos da las palabras que el Padre le ha dado... Por otra parte, como Verbo encarnado, conoce en su corazón de hombre las necesidades de sus hermanos y hermanas los hombres, y nos las revela: es el Modelo de nuestra oración” (CCE 2765). Y enseguida dice que

“Jesús no nos deja una fórmula para repetirla de modo mecánico. Como en toda oración vocal, el Espíritu Santo, a través de la Palabra de Dios, enseña a los hijos de Dios a hablar con su Padre” y esta oración filial es posible porque “el Padre «ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: “¡Abbá, Padre!”» (Ga 4,6)” (CCE 2766).

En la exposición del CCE esta oración siempre se dirige al Padre; y nunca aparece esa “oración indiferenciada” de la que habla Rahner. Incluso en los números en que se dice que esta oración se dirige a “Dios”, el contexto indica que se habla del Padre.⁴⁰

Incluso, por momentos, se avanza delicadamente del monoteísmo que hay en otras religiones, al monoteísmo trinitario cristiano:

“No hay más que un sólo Dios y es reconocido Padre por aquellos que, por la fe en su Hijo único, han renacido de El por el agua y por el Espíritu. La Iglesia es esta nueva comunión de Dios y de los hombres: unida con el Hijo único hecho «el primogénito de una multitud de hermanos» (Rm 8,29), se encuentra en comunión con un solo y mismo Padre, en un solo y mismo Espíritu” (CCE 2790).

Y recordemos que, en este contexto de la oración cristiana, es cuando el CCE vuelve a alcanzar cumbres en el discurso trinitario –en amplitud, altura y equilibrio– que no se veían desde su Primera Parte.⁴¹

Con todo esto, esta Cuarta Parte del CCE también ha procurado miradas trinitarias para varios de los otros temas que preocupaban a Rahner (1, 4 y 5). Y, en su momento, hemos visto que esta misma Cuarta Parte aporta miradas trinitarias para la teología de los sacramentos y la escatología (temas 6 y 7).⁴² Pero además –antes de esta Cuarta Parte– ya había un enfoque trinitario de estos temas en sus lugares propios: veámoslos.

⁴⁰ Cf. por ejemplo, CCE 2787.

⁴¹ Cf. Tomo I, 285ss: “Comunión trinitaria y comunión humana II (CCE 2789s, 2801, 2842s, 2845)”.

⁴² Cf. Tomo I, 283s: “Sacramentos, «Padre nuestro» y la Trinidad” (CCE 2769, 2782, 2813); y “Escatología, «Padre nuestro» y la Trinidad” (CCE 2771).

Respecto de los sacramentos, vimos que la Segunda Parte del CCE abría con una magnífica presentación trinitaria: “La liturgia, obra de la Santísima Trinidad” (CCE 1077-1112), que analizamos largamente, y valoramos muy positivamente.⁴³ Además, vimos la presentación trinitaria del segmento sobre los sacramentos (CCE 1210-1690), del cual también hicimos una valoración positiva; particularmente para los sacramentos de iniciación y para la ubicación de los sacramentos en la historia de la salvación, en relación con las misiones trinitarias.⁴⁴

Y respecto de la escatología, vimos que –a pesar de las críticas que hicimos– la valoración también es positiva;⁴⁵ valoración que aumenta si la comparamos con el estado de cosas que describía Rahner.

A la luz del segundo tema que mencionaba Rahner –el sacrificio de la Misa ofrecido de igual forma a las Tres Divinas Personas– es interesante volver a repasar el análisis que hicimos en el Tomo I, pues encontraremos exactamente lo opuesto a lo que Rahner criticaba: una sistemática distinción de las Personas divinas en cuanto a su acción y/o “posición” en relación con la celebración eucarística.⁴⁶ Además, el CCE amplía el sentido de la celebración del único aspecto que señalaba Rahner, a siete aspectos: no es sólo sacrificio, sino también acción de gracias, memorial, presencia (CCE 1356-1381, segmento que tiene un diseño trinitario); banquete de comunión (cf. CCE 1382ss) y “prenda de la gloria futura” (CCE 1402ss).

En cuanto al tercer tema que denunciaba nuestro autor, vemos que el CCE opera unos cambios notables. El clásico “*Cur Deus homo?*” que Rahner denunciaba, se transforma en justamente lo que Rahner quería: “Por qué el Verbo se hizo carne” (CCE 456ss); y no hay atisbo alguno de aquella teoría que sostenía que cualquier Persona de la Trinidad podría haberse encarnado. En cuanto al efecto soteriológico, vemos que el único aspecto de satisfacción que se consideraba en aquella teología (aspecto vinculado principalmente con la Cruz), el CCE lo amplía y enriquece con los “cuatro o cinco aspectos” que hemos estudiado varias veces: revelación, sanación, elevación, modelo y comunión.⁴⁷

Pero además, el CCE no expone estos efectos en relación con la Pasión, sino que los retrotrae al evento de la Encarnación (al “estilo Rahner”). Y, a todo esto, aún debemos unirle que estos mismos “cuatro o cinco aspectos” salvíficos se vinculan también con “toda la vida de Cristo” y con la Resurrección.⁴⁸ Curiosamente –y quizás para compensar ese acento que Rahner criticaba– no aparece este esquema en relación con la Pasión y la Cruz, sino que se lo posterga hasta el final glorioso del Misterio Pascual.

La teología de la gracia también se volvió trinitaria en el CCE. Y no sólo en general, sino que *todos* los ítems que tiene el parágrafo (CCE 1987-2029) tienen una dimensión trinitaria: la justificación (CCE 1987), la gracia (CCE 1997; 1999), el mérito (CCE 2008), la santidad cristiana (CCE 2014)... y hasta el Resumen (CCE 2021).⁴⁹ Además, la “ley nueva” que se consideró en el apartado anterior, también se iluminó desde la Trinidad, como ley de amor, de

⁴³ Cf. Tomo I, 215ss (análisis); y 226 (valoración).

⁴⁴ Cf. Tomo I, 245s.

⁴⁵ Cf. Tomo I, 210.

⁴⁶ Cf. Tomo I, 236ss: “Trinidad y Eucaristía (CCE 1322-1419 y 1689)”.

⁴⁷ Cf. Tomo I, 121s: “Las cuatro perspectivas de CCE 457-460 y su recurrencia”; y 317ss: “La misión del Hijo puede sintetizarse en cuatro o cinco aspectos”. Coherentemente, hemos visto que el CCE aplica el mismo esquema a la misión del Espíritu, mostrando así –de una manera más– que la misión es “conjunta”: cf. Tomo I, 223s: “Las cuatro acciones del Espíritu en María, en la Iglesia y en la liturgia”; y 318ss: “La misión del Espíritu también tiene estos cinco aspectos”. E, incluso, la relación con el Padre se puede leer desde este esquema: cf. Tomo I, 292: “Nuevamente, aquel esquema que despliega cuatro perspectivas... o cinco”.

⁴⁸ Cf. CCE 514-521 y CCE 651-655, respectivamente. De hecho, el sólo aspecto de satisfacción que se exponía en esa teología (que la CTI llama “neoescolástica” en su documento de 1981: cf. *ibid.*, I, C, 2.1.) reducía una presentación más *rica* y *polifacética* que hacía Santo Tomás en *Suma Teológica* III, 48-49.

⁴⁹ Cf. nuestros comentarios a todos estos ítems en Tomo I, 254-256.

gracia y de libertad.⁵⁰ Y todo esto tuvo su fundamento dogmático-económico en dos (o tres) de los aspectos que mencionamos recién: sanación y elevación (y comunión), como efectos salvíficos de la misión conjunta del Hijo y del Espíritu. Y aún podemos remontarnos al fundamento dogmático-“teológico” en CCE 257, que radica las misiones del Hijo y del Espíritu en la Trinidad que “es amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo” y “quiere comunicar libremente la gloria de su vida bienaventurada” en un “«designio benevolente» que concibió antes de la creación del mundo”, el cual “es una «gracia dada antes de todos los siglos» (2 Tm 1,9-10), nacido inmediatamente del amor trinitario”.⁵¹

Finalmente, también hemos visto que el CCE muestra “la creación como obra de la Santísima Trinidad” (CCE 290-292), texto central de un capítulo que –si bien no obtuvo una valoración muy positiva– aún así nos ocupó quince páginas...⁵² que es mucho más que lo que Rahner podía relevar en 1960.⁵³

En conclusión, vemos que en todos los temas en que preocupaba a nuestro autor la falta de un tratamiento trinitario, el CCE ofrece contenidos y estructuras que tienen esa referencia a la Trinidad divina.

2.4. La inhabitación de la Trinidad

Como hemos visto, K. Rahner apela a la teología de la gracia y a la experiencia de la inhabitación de la Trinidad para remarcar la presencia salvífica del Dios Trino en la vida cristiana.⁵⁴

También el CCE –si bien no abunda en el tema– lo señala en la “segunda cumbre mística” del segmento trinitario: “El fin último de toda la economía divina es el acceso de las criaturas a la unidad perfecta de la Bienaventurada Trinidad. Pero desde ahora somos llamados a ser habitados por la Santísima Trinidad: «Si alguno me ama -dice el Señor- guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23)” (CCE 260). Y la continuidad del texto se corona con la oración de Isabel de la Trinidad, que toda ella se mueve en el ámbito del misterio de la inhabitación trinitaria.⁵⁵

Se ha señalado que el Magisterio y la teología están en deuda con esta dimensión mística del misterio de la Trinidad.⁵⁶

En una época en que corremos demasiado, sería bueno recuperar este aspecto que nos muestra que la fuente suprema de la felicidad está dentro de nosotros mismos.

* * *

Además de lo ya visto, la riqueza del artículo de Rahner propone dos temas más, que aún no hemos considerado: la crítica que hace nuestro autor a la división de los tratados “*De Deo Uno - De Deo Trino*” y la presentación de su “axioma fundamental” (que se vincula con el

⁵⁰ Cf. CCE 1972.

⁵¹ Para “gracia y Trinidad” cf. también los siguientes números (y sus contextos): CCE 249, 265 (ambos en el segmento dogmático, y en relación con el bautismo), 684 (misión del Espíritu), 1266 (bautismo), 2565 (oración como Alianza) y 2713 (contemplación transformante).

⁵² Cf. Tomo I, 90-105, con la valoración en esta última página.

⁵³ Además, más abajo, ampliaremos la teología de la creación del CCE, en los contextos de “la creación en Cristo” y de la ontología trinitaria: cf. Caps. VI y VII.

⁵⁴ Cf. *supra* en p. 6.

⁵⁵ La referencia marginal del CCE remite a su n° 1997. Nosotros agregamos CCE 2565, texto que nos parece aún más cercano a nuestro tema.

⁵⁶ Así lo indica Enrique Llamas en su artículo “Inhabitación trinitaria”, en X. PIKAZA - N. SILANES, *Diccionario Teológico el Dios Cristiano*, Salamanca, 1992, 691-710.

planteo de acceder a la Trinidad desde la historia). Abordaremos estos temas en los capítulos segundo y tercero –respectivamente– en los cuales sumaremos algunos datos más para nuestro estudio a partir de la reflexión de dos teólogos benedictinos: E. Salmann y G. Lafont.

3. Comentarios

3.1. *Una mirada autobiográfica sobre la Iglesia y la experiencia de la Trinidad*⁵⁷

Yo nazco a fines del '62, pocos días antes que comience el Concilio Vaticano II. Diez años después, en 1972, recibo la Primera Comunión. Han pasado sólo doce años desde el artículo de K. Rahner que hemos estudiado... pero –incluso para la simple mirada de mi experiencia infantil– la Iglesia había cambiado mucho respecto de lo que mostraba aquel artículo.

Para mí, era obvio que la Misa no era ofrecida de igual forma a las tres divinas personas, pues cuando el P. Segismundo elevaba el Cuerpo y la Sangre de Jesús, al final de la consagración y decía: “Por Cristo, con él y en él, a Tí, Dios Padre Todopoderoso...” mencionaba a las Tres Personas Divinas, pero se dirigía personalmente al Padre. Y tanto el P. Segismundo como la Hna. Cecilia –nuestra catequista– nos habían enseñado que la Misa era algo muy importante... así que eso no podía ser una ficción: el P. Segismundo hablaba realmente con Dios Padre.

Asimismo, en esa comunidad de redentoristas polacos –ya bien “*aggiornada*” según las disposiciones del Vaticano II– los niños que comenzábamos a prepararnos para la Primera Comunión, recibíamos y leíamos el *Nuevo Testamento*, y en una versión ecuménica, lo cual no era común en aquellos años.⁵⁸ Y allí leíamos, por ejemplo, que Jesús nos aconsejaba la oración en lo secreto, porque “tu Padre está allí, a solas contigo... y ve lo que haces” (Mt 6,6). Y, de nuevo, la Palabra de Dios no podía mentirnos: así que Dios Padre estaba allí conmigo cuando yo rezaba.

Y, en el mismo Evangelio, yo leía que Jesús –el Hijo de Dios– me enseñaba a dirigirme al Padre, rezando “el Padre nuestro”: con lo cual mi oración no se dirigía “de igual modo, con la misma originalidad y sin distinción, a la Santísima Trinidad, a las tres divinas personas”, como Rahner criticaba.

Es decir, que desde la liturgia renovada que había promovido *Sacrosanctum Concilium*; desde el acceso a la Palabra que había recomendado *Dei Verbum*; y desde la práctica de la oración cristiana –apenas una docena de años después del artículo de Rahner– la experiencia cristiana de la Trinidad en la historia podía ser muy diferente a la que había mostrado nuestro autor en 1960.

Y esta experiencia creyente recibida en la Iglesia, es el humus de los posibles desarrollos posteriores, también de un posible pensar teológico...

3.2. *Guardini y la importancia de la Trinidad para la vida de la comunidad.*

Hemos indicado que el artículo de K. Rahner que hemos estudiado aquí marca un hito reconocido por la comunidad teológica.⁵⁹ Y, de alguna manera, la aplicación a la antropología

⁵⁷ Dado que es un texto autobiográfico, pasamos a hablar en singular.

⁵⁸ *Dios llega al hombre. El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo, Versión popular*, Buenos Aires, 1970². Esta edición de la SBA viene con una nota del CELAM, y las firmas de Jorge Mejía y Antonio Quarracino, secretario y presidente del Departamento de Diálogo del CELAM. Aún conservo con enorme cariño este texto con el que comencé a “pensar la fe”, haciéndome preguntas sobre el sentido de lo que leía.

⁵⁹ Cf. p. VI, *supra*.

y a la eclesiología del “modelo de comunión” que se deriva de la Trinidad es de lo más novedoso de la teología contemporánea.

No obstante, en 1916 –mucho antes que Rahner y el movimiento de ideas que él desata– Romano Guardini había escrito un artículo que trata estos temas y que no es citado por ninguno de los escritos que recorreremos en esta tesis: “La significación del dogma del Dios Uno y Trino para la vida moral de la comunidad”.⁶⁰

Allí anticipa la importancia del “modelo de comunión” inspirado en la Trinidad que hemos estado cultivando en las últimas décadas, diciendo claramente: “Lo que sigue aspira a mostrar en un ejemplo qué viva es la relación con nuestra vida diaria de este misterio, el más inaccesible de todos: el dogma de la Trinidad como *Carta Magna* del deber y la dignidad de toda comunidad humana”.⁶¹

También anticipa una idea que aparece en CCE 234 cuando –aplicando a la Trinidad una frase que G. K. Chesterton decía sobre los misterios de la fe, en general– Guardini comienza su artículo diciendo que: “Son como el sol; no se le puede mirar directamente, pero a su luz vemos todo lo demás”.⁶²

Incluso, con sutileza que no hemos visto en algunos de los autores estudiados en esta tesis, Guardini destaca el elemento de soledad que implica la identidad incompartida e incompatible de cada Persona divina.⁶³ Además, no sólo indica a la Trinidad como modelo de comunión, sino también como la fuente de la gracia para poder vivir a su imagen y semejanza.⁶⁴

Con lo cual, este breve texto del pensador ítalo-alemán aporta una gran riqueza, que destaca en el contexto que lo rodea y que –inexplicablemente– no ha sido citado sino hasta hace muy poco tiempo.⁶⁵

⁶⁰ R. GUARDINI, “Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft”, en *Theologie und Glaube* 8 (1916) 400-406. Hoy contamos con la edición en español: R. GUARDINI, *Escritos políticos*, Madrid, 2011, 321-329.

⁶¹ *Ibid.*, 323.

⁶² *Ibid.*, 321.

⁶³ *Ibid.*, 325ss. Cf. J. FAZZARI, *Meditaciones sobre la Trinidad*, Buenos Aires, 2010², 85s.

⁶⁴ *Ibid.*, 331.

⁶⁵ Cf. A. SCOLA, *Buenas razones para la vida en común: Religión, Política, Economía*, Madrid, 2013, 44. Agradecemos al Dr. Marcelo Resico, economista de los cursos de posgrado de la UCA, habernos señalado la existencia de este artículo de Guardini –que él recordaba haber leído en lengua extranjera varios años atrás– manifestando así una notable “integración del saber”.

CAPÍTULO II

EL OLVIDO DE LA ESENCIA Y DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

1. Las reflexiones de E. Salmann en “La natura scordata...”¹

Dice R. Ferrara que “al «olvido trinitario en la época moderna»² siguió, en el final del segundo milenio, el «olvido de la esencia»: «la naturaleza o la esencia divina ha casi desaparecido del escenario...».³ La discusión sobre este «olvido del ablativo» que no es sujeto (*quod*) sino principio (*quo*) ha sido inaugurada por E. Salmann”.⁴

Y este texto de Elmar Salmann es el que consideraremos en este capítulo, para luego poner sus contenidos en diálogo con el CCE.

1.1. La naturaleza olvidada

Salmann comienza mostrando que –olvidando “1500 años de teoría trinitaria”– en las últimas décadas “la esencia divina... no está siendo invitada a recitar su parte en el concierto teológico”.⁵ Y una de sus hipótesis es que

“la falta del ablativo... es lo que nos ha desafinado la melodía... Es obvio que esta naturaleza no puede ser un sujeto (evocado y captado por el nominativo) ni simple objeto... aparece más bien como *quo* e *in quo*... como esfera, medio y trasfondo... de la comunicación y conocimiento –en Dios y de Dios– del «consorcio» entre las personas divinas y entre Dios y el hombre: *consortes divinae naturae* (2 Pe 1,4)”.⁶

Nuestro autor muestra que el colapso de la metafísica (muchas veces caricaturizada), ha llevado a nuevas consideraciones sobre Dios; y describe cuatro:⁷

¹ E. SALMANN, “La natura scordata: Un futile elogio dell’ablativo”, en P. CODA - L. ZAK (eds.), *Abitando la Trinitá. Per un rinovamento dell’ ontologia*, Roma, 1998, 27-43. Justificamos la utilización de este texto –que desborda el segmento temporal que hemos establecido– en nuestra “Introducción”: cf. p. VII, *supra*.

² A. STAGLIANÓ, *Il mistero del Dio vivente*, Bologna, 1996, 328.

³ E. SALMANN, “La natura scordata”, 41.

⁴ R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 466. El propio Ferrara –en conversaciones que hemos tenido– ha agregado a estos “olvidos”, también el “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*) en Heidegger. Salmann alude también a esta situación, cuando comienza su exposición hablando de un “colapso de la metafísica” en la actualidad (cf. su p. 28). Y Lafont también se pronuncia sobre el olvido del ser en el primer capítulo de *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca, 1991 (original francés de 1986).

⁵ E. SALMANN, “La natura scordata”, 27. A lo largo de este resumen, la traducción desde el italiano suele ser nuestra, aunque tenemos en cuenta lo traducido (y también lo resumido) por R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 463-468. Por otra parte, indicamos que para un benedictino como Salmann decir “1500 años” es hablar de un segmento de tiempo semejante al de la antigüedad de su Orden... quizás esta pertenencia les da a Salmann (y a Lafont) una mirada distinta sobre algunas cuestiones contemporáneas.

⁶ E. SALMANN, “La natura scordata”, 27. Curiosamente, esta misma cita bíblica la usaba Rahner en 1960 para criticar la unilateralidad del enfoque “desde la naturaleza divina”: cf. *supra*, p. 4. Unas pocas décadas después, el extremo es el opuesto...

⁷ Resumimos aquí los contenidos presentados en “La natura scordata”, pp. 28-30.

– “Cancelada la instancia de la naturaleza divina, Dios deviene sujeto, nominativo absoluto y remoto... «Sujeto Absoluto» (Hegel, Fichte)... «Revelador» (Barth)... «Padre Absoluto» (primer Rahner, Balthasar)... «Misterio Santo» (último Rahner). Una visión imponente que está en plena convergencia (y concurrencia) con el desarrollo del sujeto autónomo moderno. Podemos decir que el nominativo y el acusativo fagocitan al ablativo...”⁸

– “Un personalismo que concibe la naturaleza como «Nosotros *a priori*» (Mühlen) o como la misma *perijóresis*, o la constelación de perspectivas personales (Moltmann, Balthasar, Hemmerle, Greshake). La esencia divina no e-xiste, sino que con-siste sólo e inclusivamente como amor en el configurarse de las personas divinas”.

– “Otro tipo de personalismo se encuentra en B. Forte... que hace iniciar todo el proceso en una ruptura... que garantiza la plena gratuidad del don del amor, que –para él– es el núcleo, la condición, la forma y el contenido de la revelación del Padre. Esta revelación no comunica algo, pero se realiza en forma personal... una persona que viene dada, y se da”.

Aquí, el Padre resulta un donador silencioso, remoto, inaferrable, que irrumpe en la esfera de lo finito e interrumpe todo razonamiento humano, interpeándolo a una respuesta correlativa: re-donarse. Y la Cruz revela el donarse en toda su amplitud, y también la resistencia del hombre a esta interpelación de Dios.

– En M. Cacciari

“el fondo enigmático de la revelación se vuelve ahora más abismal y remoto... No es principio, causa, origen, sino un UNO que aún no es, pura posibilidad prelógica... Apenas se representa y se re-vela, se sustrae un verdadero abismo, que permanece oscuro e irradia oscuridad... puro *ek*, que se arroja en la historia kenóticamente, alienándose trágicamente. Parece que volvemos al absolutismo que consideramos en primer lugar, sólo que aquí no se puede hablar de un Sujeto, de Paternidad...”.

Benévolamente, Salmann comienza su balance manifestando lo fascinante de estas nuevas perspectivas, mostrando sus aspectos positivos. Pero enseguida equilibra su análisis: “nuestra admiración no debe deslumbrarnos, y conducirnos a suprimir nuestra perplejidad”.⁹

– “El Dios de Hegel, Barth, Rahner es, quizás, demasiado persona o sujeto; en un Dios así, no hay lugar para un Tú, una correspondencia personal”. Por esto, se termina hablando de

“«modos distintos de subsistencia», con el riesgo de caer en un modalismo intratrinitario no tan lejano de las posiciones ontológicas que se han querido superar. Puesto que no se puede pensar la dialéctica entre Naturaleza y Paternidad en Dios, ese Dios se hace Padre Absoluto... e incluso, este único Sujeto inmemorial desaparece en las nieblas del anonimato”.

– “Quizás, la segunda propuesta es la más prometedora, a condición de que pueda dialogar con la tradición para definir mejor la índole de la comunión, del “nosotros” y su rol en la vida divina” y superar el riesgo del triteísmo.¹⁰ “En todo caso, también en esta óptica resulta difícil conservar la dialéctica entre naturaleza (común) y el polo de la Paternidad”.

– En cuanto a Forte, nuestro autor señala tres problemas. El primero es que “siguiendo la tradición, que siempre ha hablado del Padre como *Deus dicens*, parece imposible identificarlo con un silencio abismal... Más bien, ese silencio sin fondo... habría que colocarlo en el ámbito de la naturaleza”. Segundo problema: al faltar la dialéctica entre Padre y naturaleza, la libertad del Padre puede aparecer como arbitraria y omnipotente; y el don de este Padre Absoluto, como sofocante para el hombre, a causa de la eliminación del juego libre de ofrecimiento y aceptación que se da en la “gratuidad”.¹¹ Finalmente, Salmann critica en Forte el retener solamente el acceso a la Trinidad desde el misterio de la Cruz, olvidando otros

⁸ R. Ferrara adjudica la categoría “Padre absoluto” sobre todo a Kasper (a quien Salmann no considera): cf. *Misterio de Dios*, 467.

⁹ E. SALMANN, “La natura scordata”, 30. Para las críticas que resumimos a continuación, cf. pp. 30-33.

¹⁰ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 467.

¹¹ Salmann aquí es un poco oscuro, por exceso de concisión. Su razonamiento, creemos, se podría explicar así: si el hombre se encuentra ante un Padre Absoluto, Infinito y Omnipotente, que se le da totalmente y le invita a una respuesta análoga, el hombre puede sentirse abrumado y aplastado por la infinita desproporción que hay entre él y este Padre que le propone esa relación. En cambio, siendo la vida intratrinitaria una relación entre iguales (“sin grado superior que eleve o grado inferior que abaje... Es la infinita connaturalidad de tres infinitos”: CCE 256), esto ya “satisface” lo relacional en Dios de un modo infinito y eterno, y el ofrecimiento de una relación al hombre aparece como menos apremiante y más gratuito.

accesos que hay en la tradición teológica: desde el orden cósmico y desde el orden gnoseológico.

– Finalmente, el retorno de Cacciari al “discurso tradicional de la naturaleza no nos conduce a su rol clásico; sino que –saltando la instancia del Padre– ella se transforma en un fondo oscuro, im-posible” y “crea una dialéctica angustiosa entre Uno y Ser... entre verdad y libertad, fe y razón... todo momento resulta *krisis*... donde todo es aporético, nada conduce a ningún lado, y el pensar gira en torno a sí mismo” terminando en una “gnosis agnóstica”.

En resumen, “en todos los sistemas revisados falta la dialéctica (des)fundante entre el espacio primordial, el principio común en y de Dios (que nos permite hablar de un Dios Uno) y el inicio personal, el Padre”.

1.2. La convocatoria de la naturaleza divina

¿Cómo conocer a Dios? “*Sola ratione*”, responde Anselmo; pero una razón iluminada y colocada en el ámbito de la misma realidad que puede y debe pensar. Para estar a la altura de sí misma y de su “objeto-límite”, la razón debe confiarse a un “anticipo”, que le permite entender y pensar: una premisa/promesa que es –al mismo tiempo– el meollo y el modelo del propio pensar y desear; horizonte último, que es la fuerza misma del propio movimiento y lucidez.¹² Tal realidad trascendental debe ser algo *id quo maius (melius) cogitari nequit*.¹³

“Esta idea máxima... no es un objeto cualquiera, sino que indica y revela la esencia y el horizonte de la verdad del mismo razonar. Ella es su propio parámetro, su propio lugar y su propio dinamismo. Por eso creo que el ablativo (*quo*) como eje de nuestra fórmula, no sólo actúa como... punto externo de referencia o de partida, sino que significa el *a priori* que nos hace pensar, el principio *quo*, mediante el cual y en el cual se desarrolla y se realiza el pensar... concepto límite y culminante... que la mente realiza sólo de un modo negativo...”¹⁴

No es una construcción o una proyección: “no es tanto una visión, cuanto una vida... no es una abstracción, sino un acto que hace actuar... no es un ideal, sino una realidad en la cual se encuentra el ideal... ecuación absoluta entre el ser, el conocer y el actuar”.¹⁵

En este contexto, el ablativo subraya la presencia eficaz y, sin embargo, inobjetivable de la fuerza espiritual; no es sujeto ni objeto, sino un *medium* –que no se deja expresar solamente con un *per*– un espacio originante y concomitante, el fondo divino fundante, que resulta principio del conocer, del ser, del amar.

En este punto “podemos proponer la tesis que ese fondo... no puede no ser sino la misma conciencia divina –de ser Dios– que las personas divinas comparten completamente... Obviamente, esta conciencia común no existe en sí, sino solamente en cuanto viene comunicada y «toticipada» (no: participada) por y en las personas”.¹⁶ La naturaleza común resulta el principio permanente de la unidad y del amor recíproco de las personas.

“Y, no obstante cierta tendencia que acentúa la *propietas* como principio *quo* de las diferencias (por influjo de Ricardo de San Víctor), la misma unidad es también el *quo* e *in quo* de las diferencias... Porque condividen integralmente la conciencia común... las personas (en cuanto personas) no tienen nada en común... Las personas no tienen nada de sustancialmente propio, sino que existen contradistinguiéndose; son absolutamente relacionales y las relaciones son de una densidad personal, idénticas a su conciencia-de-sí-mismo de ser persona y perspectiva integral de la misma conciencia (I, 40, 2)”.¹⁷

¹² Una propuesta semejante nos hará más adelante K. Hemmerle: “el pensamiento llega a ser verdaderamente «trascendental», es decir, llega a ser tan amplio que posee también espacio para lo que se halla por encima del pensamiento y que, no obstante, entra también, como tal, en el pensamiento”, pp. 137s.

¹³ Cf. E. SALMANN, “La natura scordata”, 33s.

¹⁴ *Ibid.*, 34.

¹⁵ *Ibid.* Aquí Salmann cita frases de M. Blondel, en *L'Action*.

¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹⁷ *Ibid.*, 36. Los números remiten a la *Suma Teológica*.

Por tanto, el Padre engendra al Hijo “«*non voluntate, nec necessitate, sed natura*» (DS 71; I, 41, 2)... La comunión entre las personas no se debe a una decisión arbitraria... ni a una coacción; sino a la co-acción congénito-simultánea e individual... que tienen su razón y realidad en la esencia divina común”.¹⁸

Por eso, “«*neque paternitas potest intelligi ut quo pater generat... alioquin pater generaret patrem. Sed id quo pater generat, est natura divina*»... el Padre no produce una mala copia de sí mismo... sino una perspectiva totalmente congenial y diversa... el Hijo es la misma conciencia divina, pero en otra constelación: «*eadem essentia... sed in Patre secundum relationem dantis, et in Filio secundum relationem accipientis*»... Perfecta sintonía y correspondencia, completa disparidad... ¿Qué imagen de Dios surge de estas consideraciones...? La de un Dios complejo y simple. Por su fuerza de concentración y diferenciación «*omnia vult et intelligit uno et simplici actu*», que es idéntico a la naturaleza divina”.¹⁹

En este punto, se intuye quizás el motivo por el cual la tradición privilegió el registro ontológico –corriendo el riesgo de una absolutización de la naturaleza divina–; registro que hoy podría preservarse para no caer en un excesivo personalismo psicologizante.²⁰

“«El arte de hacer nudos, culminación tanto de la abstracción mental, como de la manualidad, podría ser vista como la característica humana por excelencia»... quizás es éste el fondo antropológico de la intrincada construcción del tratado trinitario” con su juego de idas y vueltas del registro esencial, al registro nocional.²¹

Concluye nuestro autor este segmento diciendo: “Quizás le esperaba a la ontología clásica la función providencial y benéfica de contrabalancear las peripecias y las prisas de la «historia de la salvación»”.²²

1.3. La naturaleza como “inter-esse”²³

Quizás la descripción más feliz de la esencia divina sea *inter-esse*, co-reflexión. Sólo así evitamos la apariencia de la autonomía de la naturaleza divina, y damos estatuto más trascendental y teóricamente atendible a la idea –en sí válida– de la comunión o *koinonía* trinitaria, que sin el control crítico y teórico de la ontología, pierde la propia inteligibilidad y se extravía, casi necesariamente, en proyecciones personalísticas.

Dicho esto, podemos repasar las cuatro propuestas sistemáticas presentadas en el primer ítem, releídas y contrapesadas con la perspectiva ontológica recién presentada.

– El Sujeto Absoluto no puede ser ni la naturaleza divina, ni el Padre, sino que existe solamente como red y espacio de correflexión que se condensa, refleja y representa en el Padre (como nominativo, primer sujeto ya del registro relativo) en cuanto Él se refleja connaturalmente en el Verbo, que resulta su co-rrespondiente con-genial: el Hijo. Así la lógica del sujeto remite a la lógica de la comunión.

– La idea de la comunión interpersonal adquiere un estatuto teórico sólo cuando se trata –no de polos intercambiables– sino personas que reflexionan simultáneamente sobre sí mismas,

¹⁸ *Ibid.* DS 71 es de la “*Fides Damasi*”.

¹⁹ *Ibid.*, 36s. Las citas son de *Suma Teológica* I, 41, 5; 42, 4; y 41, 6.

²⁰ Cf. E. SALMANN, “La natura scordata”, 37s.

²¹ *Ibid.*, 38. La frase sobre los nudos, Salmann la toma de A. SOFRI, *Il nodo e il chiodo*, Palermo, 1995, 107. Como comentario a esa relación entre el “arte de hacer nudos” con la inteligencia y con la mano, recordemos que Tomás –siguiendo a Aristóteles– ponía en la inteligencia y la mano, la diferencia entre el hombre y los animales (cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, 76, 5, ad 4; *In libros De anima*, III, 3, 13; ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, IV, 10, 687b; *Sobre el alma*, III, 8, 432a).

²² E. SALMANN, “La natura scordata”, 38s. Desde otro ángulo, se podría decir que la ontología clásica no inventa la perfección e inmutabilidad divinas (y otros atributos semejantes) sino que los descubre desde su sensibilidad particular, que complementa a la sensibilidad histórico-salvífica, concreta y existencial de la cultura semítica. Algo de esto dice CCE 212s, en que muestra que Israel con “el transcurso de los siglos” descubre elementos “ontológicos” en el nombre de *YHVH*.

²³ Resumimos aquí lo que Salmann expone en pp. 39s.

sobre las otras personas y sobre su correlatividad. Sólo sobre este fondo silencioso común de co-reflexión, el Padre puede in-vocar al Verbo y no podría no hacerlo, porque comunica la naturaleza común –gracias a ella y en ella– siendo ella misma la condición de posibilidad de su ser dado.²⁴ Y esta esencia suya se manifiesta y se realiza en el plano personal en la procesión del Espíritu, que es el único caso de una Persona que se hace condición, acto y objeto del donar.

– Forte abandona demasiado rápidamente la lógica de la subjetividad y de la objetividad metafísica, para construir todo su discurso sólo sobre la narración de la historia.

– La constelación ontológica presentada nos permite comprender el juego de cercanía y distancia que hay entre el Padre y el Hijo, que se prolonga en la historia y se consume en la Cruz; pero sin caer en la exasperación aporética de Cacciari.

Volviendo al plano especulativo, el modelo trinitario repercute en el mismo movimiento del pensar teológico, implicando una “gama de lógicas”:²⁵

“Para comprender el misterio trinitario debemos volver siempre a recorrer el camino que va de la naturaleza a las personas y viceversa. Cada recorrido sigue su propia lógica, y crea un panorama aparentemente completo... hasta el punto en que se detiene y falla, hasta aquel punto muerto en el que debe apelar a la dinámica opuesta... El axioma del *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (DS 1330) se invierte en el contrario: *In Deo omnia sunt tría, ubi non obviat unitas naturae*. El mismo movimiento doble se encuentra en la cristología (ascendente y descendente), en la soteriología (humanística y estaurológica) y en la teoría de la gracia (libertad y predestinación; la gracia como complemento de la naturaleza)”.²⁶

Concluye Salmann tratando sobre el equilibrio que debe tener la teología especulativa, y expresando ese equilibrio con distintos conceptos y perspectivas: connaturalidad entre polos de la reflexión; carácter paradójico de la revelación (que incluye lo kenótico como revelación *sub contrario*; y que se proyecta en un salto trascendental-prospectivo); dialéctica y dialógica; pensamiento estructural; dialéctica negativa; complemento entre una pluralidad de categorías y de registros...²⁷ Y muestra que, en esta misma línea, “la fluidez y la precisión que se unen en la función del ablativo han sido fundamentales para salvar el equilibrio teológico”.²⁸

2. El Catecismo

2.1. Historia e hipótesis sobre el segmento De Deo Uno en el Catecismo

A lo largo de este profundo artículo, Salmann defiende la perspectiva “esencial”, expuesta tradicionalmente en el *De Deo Uno*. Y habíamos prometido asumir aquí la crítica vertida por K. Rahner en el texto analizado en nuestro capítulo anterior, en que rechazaba como falso el sostener que la división de los tratados *De Deo Uno - De Deo Trino* responda al “proceso de la misma historia de la revelación porque la revelación de la esencia progresó hasta llegar a la revelación de las Personas”.²⁹

Veamos, primero, diacrónicamente cómo se constituyó el segmento *De Deo Uno* del CCE. Recordemos, en primer lugar lo establecido y analizado en nuestro Tomo I: el PR proponía

²⁴ Estas frases nos hacen recordar un lenguaje parecido en CCE 2717: “en el silencio... *Pater... Suum Verbum dicit*”. Pero el texto se refiere *in recto* a la experiencia “económica” de la contemplación.

²⁵ *Ibid.*, 41. “Gama de lógicas” combina un singular y un plural, semejante a lo que dice CCE 233, cuando explica la fórmula bautismal “en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”: es el “modelo de comunión” de la Trinidad, trasladado al método teológico.

²⁶ *Ibid.*, 41s, donde Salmann indica que el complemento a la fórmula del Florentino, es idea de H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1966, §10.

²⁷ Cf. *ibid.*, 42s. Aquí mismo, el autor señala otros dos rasgos en esta teología especulativa: el método trascendental y el carácter analógico de lo real; sumando así diez rasgos de este quehacer teológico.

²⁸ *Ibid.*, 43.

²⁹ K. RAHNER, “Advertencias”, 115: cf. *supra*, p. 5.

una reflexión sobre el Dios Uno basada en dos rasgos: Ser y Amor; rasgos que, a su vez, remitían a dos textos bíblicos: Ex 3 y 1 Jn 4.³⁰ El PR –a su vez– había tomado esta presentación de SPF 9, de Pablo VI, que era citado explícitamente en PR 1029. Allí, la díada Ser-Amor –con sus textos del AT y del NT– parece sugerir al Dios Uno y al Dios Trino.

Nos preguntamos ahora: ¿el *Credo del Pueblo de Dios* se inspiraba en Santo Tomás? Repasando el texto de Pablo VI no encontramos citas explícitas en este contexto.³¹

Pero recordemos que Santo Tomás en *Suma Teológica* I, 2, 3 pone el texto de Ex 3, 14 en el *sed contra*; y en I, 13, 11 (*sed contra*) dirá de ese nombre divino revelado en la zarza: “*hoc nomen Qui Est est maxime proprium nomen Dei*”. Respecto del *De Deo Trino*, Tomás no usa allí el texto particular de 1 Jn 4,³² pero sí va exponiendo sobre las procesiones divinas apelando a textos del Cuarto Evangelio:

– I, 27, 1, *sed contra*: “*Ego ex Deo processi*” (Jn 8, 42) para la procesión del Hijo.

– I, 27, 3, *sed contra* (para la procesión del Espíritu): “*Sed contra est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre, ut dicitur Ioan. 15, 26. Ipse autem est alius a Filio, secundum illud Ioan. 14,16: rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis. Ergo in divinis est alia processio praeter processionem Verbi*”.³³

G. Lafont, analizando los tratados *De Deo Uno* y *De Deo Trino* en la *Suma Teológica* concluye en que se trata de una “teología del Éxodo y del Evangelio”.³⁴ Respecto de lo primero dice Lafont que “el doctor Angélico se esfuerza en escudriñar todo el contenido de la afirmación del Éxodo: *Ego sum qui sum*, y desarrolla una teología del Ser de Dios. Las grandes nociones metafísicas que emplea para interpretar esta revelación fundamental son el acto y la causa”.³⁵ Y respecto del Evangelio, Lafont muestra que desde

“el clima del Éxodo, Santo Tomás prosigue hasta llegar a la perfecta Revelación acerca de Dios: la que se refiere a las Personas. Su genialidad consiste, a nuestro modo de ver, en haber logrado una síntesis de este nuevo dato con el precedente, sin que haya solución de continuidad, logrando, sin embargo, que destaque la novedad de la Revelación; el considerar con precisión, a la luz del dogma, las procesiones trinitarias en Dios es el fundamento de toda su elaboración”.³⁶

Entre estas dos perspectivas, Lafont intercala otra –la de la visión beatífica– con lo cual se constituyen “tres etapas sucesivas en la reflexión de Sto. Tomás acerca de Dios”.³⁷ Quizás sea sólo casualidad, pero –junto con la díada Ser-Amor, sustentada con textos del AT y del NT, para exponer sobre “la Unidad y Trinidad de Dios”– SPF 9 también remite a la visión beatífica cuando dice que estamos “llamados a participar en la vida de la Bienaventurada Trinidad, aquí abajo en la oscuridad de la fe y, después de la muerte, en la luz eterna”.³⁸

Si lo que hemos intuido es correcto, habría una secuencia diacrónica –con una evolución doctrinal– que sería: Santo Tomás → SPF → PR → CCE.

Pero ya hemos mostrado que el CCE innova, poniendo una segunda escena del Éxodo, para hacer de la díada una tríada: así no sólo enriquece la consideración del Dios Uno (como Ser, Verdad y Amor), sino que también hace que la transición hacia el NT sea aún más fluida.³⁹

³⁰ Cf. en Tomo I: pp. 26ss (sinopsis); pp. 29ss (análisis); y el comentario: “El entramado bíblico de la exposición sobre Dios Uno”, pp. 38s.

³¹ SPF cita a Tomás sólo una vez, al final de su texto, y en relación con la Eucaristía.

³² Tomás usa poco “*Deus caritas est*”: doce veces en el conjunto de sus obras; sólo tres veces en la *Suma Teológica*, y nunca en el contexto que nos interesa.

³³ Además, en el *corpus* de I, 27, 1 usa otros dos textos joánicos: 1 Jn 5, 20 y Jn 5, 19.

³⁴ G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1964, 94. El original francés es de 1961, siete años antes de que Pablo VI proponga su SPF.

³⁵ Cf. *ibid.*, 31, nota 15.

³⁶ *Ibid.*, 96.

³⁷ *Ibid.*, 94.

³⁸ Este texto es citado en CCE 265; y es lo único que retiene el CCE de ese largo número de SPF.

³⁹ Cf. CCE 218-221.

“Así la tríada de Pablo VI se vuelve una tríada que... puede encaminar a una comprensión analógica del misterio de las Personas divinas, apropiando el ser al Padre, la verdad al Hijo y el amor al Espíritu Santo” constituyendo esto “el aporte más original de la redacción definitiva”.⁴⁰

2.2. Análisis del De Deo Uno en el Catecismo

¿Cómo resuelve el CCE el *De Deo Uno*? En la Primera Parte del CCE encontramos cinco momentos, en que el discurso del CCE expone la perspectiva del Dios Uno.⁴¹

2.2.1. El acceso natural al Dios Uno (CCE 27-43)

El primer Capítulo del CCE dice que “el hombre es «capaz» de Dios” (CCE 27-49). Y allí se muestra el acceso a la percepción del “Dios Uno” tanto por la vía mística del deseo y la religión (CCE 27-30),⁴² como por la vía intelectual de la reflexión... la cual a su vez es doble: sobre el mundo (CCE 32: la vía cosmológica, que observa “el afuera” del hombre) y sobre el hombre mismo (CCE 33: la vía de la interioridad, que observa “hacia dentro” del hombre).

Los números siguientes indagan tanto sobre el conocimiento (CCE 36-38),⁴³ como sobre el lenguaje sobre Dios (CCE 39-43).

El modo de expresión de todo el Capítulo está en la perspectiva del Dios Uno, y en un plano natural: aquí los co-protagonistas son “Dios” y “el hombre”; y nunca se menciona a ninguna Persona divina, ni hay un modo de nombrar a Dios que sea específicamente cristiano.⁴⁴

Y, en cuanto al “telón de fondo” teológico, el texto expresa una enseñanza importante y “católica”: lo natural es bueno; puede estar herido por el pecado, pero no está destruido.

Por otra parte, en el texto campea una mirada “perijorética” e integradora, pues se exponen conjuntamente: el deseo del corazón y la búsqueda de la inteligencia; la religión y la filosofía; la interioridad espiritual del hombre y la consistencia material del cosmos; el conocimiento y el lenguaje. Y en esta última tríada –dentro su mismo desarrollo particular– se mantiene un equilibrio dinámico, en base a la “reduplicación del lenguaje”.⁴⁵

Y todo este delicado equilibrio construido en diversos niveles (contenidos, conocimiento, lenguaje), con diversas herramientas (mirada “optimista-«pesimista»-optimista”; reduplicación del lenguaje), y en relación a distintos aspectos del hombre (“mente y corazón”, inteligencia y voluntad, deseo y conocimiento) muestra una riqueza que contrasta con lo que se podía encontrar en “manuales de apologética” de tiempos no muy lejanos...

Además, en relación a líneas teológicas que hemos visto, y que seguiremos viendo, podemos decir que tenemos aquí:

– una cierta dimensión “trascendental” –en el sentido rahneriano– cuando se habla del deseo de Dios (CCE 27-30) y de la interioridad del alma humana (CCE 33; cf CCE 31b y 34). Y esto mismo, en la historia de la teología nos lleva a Agustín.

⁴⁰ R. FERRARA, “La fe en Dios, Padre y Creador”, en PROF. DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1996, 90.

⁴¹ Nos concentramos aquí en la Primera Parte, que es el “segmento dogmático”. Para el resto del CCE, cf. Tomo I, 349ss: “Visión perijorética final”.

⁴² Aquí aparece por primera vez el esquema “optimista-«pesimista»-optimista”, que expusimos en el Tomo I, 191 y 258s, aplicando cada uno de esos tres aspectos a cada uno de los números de CCE 28-30.

⁴³ De nuevo, con el esquema “optimista-«pesimista»-optimista” para cada número, respectivamente.

⁴⁴ Salvo el último número del Resumen, que es la excepción que destaca la regla.

⁴⁵ Cf. *infra*: “El lenguaje humano y el misterio de la Trinidad”, en pp. 68ss.

– y acceder a Dios considerando el mundo y sus diversos aspectos – “el movimiento y el devenir, la contingencia, el orden y la belleza”– alude claramente a Tomás (CCE 32).

Si ha esto sumamos los elementos de conocimiento y de lenguaje que aparecen en los números siguientes, resulta que aquí tenemos: lo clásico y lo moderno; lo interior y lo exterior al hombre; la realidad, el conocimiento y el lenguaje.

No es poco para un catecismo...

2.2.2. La Revelación en el AT (CCE 54-64)⁴⁶

Este segmento es parte de “una diacronía trinitaria, algo difusa pero real”.⁴⁷ Y en él aparece por primera vez un recurso delicado, que se clarificará desde CCE 150-152 en adelante.⁴⁸

Respecto del Dios Uno, vemos que en estos números del CCE se mantiene casi siempre una perspectiva “de Antiguo Testamento”: se nombra a “Dios”,⁴⁹ y si aparecen otros nombres divinos, no son “intratrinitarios” sino “funcionales”, tal como aparecen en el mismo AT. Así sucede con el nombre “Padre” en CCE 62, que aparece en relación –no con un Hijo divino– sino con un “Salvador prometido”, lo cual es completamente admisible para un fiel judío.⁵⁰

Por tanto, también vemos una mirada coherente con una perspectiva del “Dios Uno” en este recorrido de las etapas del AT.

2.2.3. El segmento central sobre Dios Uno (CCE 199-227)

En CCE 199-231 hay una originalidad y consistencia peculiares. Pues –frente a una exposición clásicamente fría y de aspecto más bien filosófico–⁵¹ el CCE propone una exposición profundamente bíblica y con ribetes místicos, al articularse sobre dos teofanías del AT.

Y aquí el CCE muestra un Dios ya revelado como Uno, pero aún no revelado como Trino. Pues –atendiendo a la tradición teológica defendida por Salmann– el CCE considera a Dios Uno, como “ser, entender y querer subsistentes... ser concreto (*esse subsistens*), substancia espiritual, consciente y operante”.⁵²

Pero al mismo tiempo, se sustrae a la crítica de Rahner, pues lo que aparece en las concretas escenas del Éxodo –profundamente histórico-salvíficas– no es una “esencia divina”: el Dios del AT se dice con el nominativo, más aún: tiene un Nombre (CCE 203ss; 2142ss); es el Dios Vivo, ya revelado como Uno, y aún no revelado como Trino.

Y por esto, la introducción del segmento (CCE 200-202) muestra lo Uno y Trino en su totalidad (y con abundancia y variedad de fuentes: desde la *Shemá* hasta el *Catechismus Romanus*), antes de comenzar a recorrer la historia de la revelación del Dios Uno y Trino, desde CCE 203ss.

⁴⁶ Para el análisis de este segmento, cf. Tomo I, 6.

⁴⁷ Cf. Tomo I, 11s.

⁴⁸ Como explicaremos enseguida, en el próximo ítem 2.2.5.

⁴⁹ En CCE 58 se menciona dos veces a “Cristo”, y en perspectiva de futuro; todo lo cual no es necesariamente cristiano: la fe judía espera a “Mesías” salvador. Y CCE 54 menciona a “Dios” y “su Verbo” en la edición en español; pero el latín es más difuso, pues podría interpretarse y traducirse: “Dios, creándolo todo y conservándolo por su *Palabra*, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas”, con lo cual nos mantendríamos dentro del ámbito del AT. Se refuerza nuestra impresión cuando verificamos que DV 3, texto que el CCE cita aquí, ilustra su afirmación aludiendo a Jn 1,3, cita que el CCE omite.

⁵⁰ No obstante, el texto hace algunos “avances” hacia el NT, como en los finales de CCE 58, 60 y 64.

⁵¹ Como denunciaba K. Rahner en “Advertencias”, 113.

⁵² R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 468.

En este desarrollo histórico, aprovecha dos escenas centrales vinculadas con Moisés, para mostrar aspectos complementarios de Dios: con Ex 3 –la teofanía de la zarza– muestra lo impresionante de Dios (“*tremendum*”); y con Ex 33-34 –cuando Moisés quiere ver a Dios– expone lo atractivo de Dios (“*fascinans*”).

El nombre de *YHVH*, en particular, permite al CCE mostrar a un Dios que:

- aparece –paradójica y simultáneamente– como misterioso y revelado (CCE 206);
- fiel, desde el pasado, en el presente, y para el futuro (CCE 207);
- impresionante (CCE 208) y fascinante (CCE 209);
- uno y único; creador; inmutable (CCE 212);
- eterno (CCE 220s);⁵³
- “plenitud del Ser y de toda perfección, sin origen y sin fin... Él solo es su ser mismo y es por sí mismo todo lo que es” (CCE 213).

También desde el nombre de *YHVH*, pero articulando sobre la segunda escena mosaica –en la cual Dios se proclama como “rico en *amor* y *fidelidad*” (Ex 34, 5s)– se completa la panorámica: Dios, “El que Es”, es *Verdad* y *Amor* (CCE 210s; 214-221).

Y este último número abre el discurso trinitario de modo explícito, mostrando que “Dios es Amor” en su propia vida intradivina:

“Pero san Juan irá todavía más lejos al afirmar: «Dios es Amor» (1 Jn 4,8.16); el ser mismo de Dios es Amor (*ipsum Dei Esse est amor*). Al enviar en la plenitud de los tiempos a su Hijo único y al Espíritu de Amor, Dios revela su secreto más íntimo: Él mismo es una eterna comunicación (*Ipse aeternae est amoris commercium*) de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en Él” (CCE 221).⁵⁴

2.2.4. Elementos de “lo Uno” en el segmento sobre la Trinidad

En el contexto trinitario (CCE 232-267) se trata de lo Uno de Dios en:

- CCE 252, estableciendo el sentido de “sustancia, esencia o naturaleza divina”;
- CCE 253, tratando de la consustancialidad de las Personas;
- CCE 255, manteniendo el equilibrio entre lo relativo y lo esencial;
- CCE 256, en la bella y profunda oración del Nacienceno;
- CCE 257-260, mostrando la unidad de la acción divina *ad extra*.⁵⁵

2.2.5. Lo Uno y lo Trino, en el contexto del atributo Omnipotencia, y en otros contextos

A continuación del segmento trinitario, el CCE trata del Poder de Dios. De este modo, propone un orden original, dado que ese atributo suele situarse en el contexto del Dios Uno. Seguramente este orden obedece a que el CCE está siguiendo la exposición del Símbolo, pero igualmente genera una consecuencia interesante.⁵⁶

Respecto de los contenidos del atributo Omnipotencia, CCE 269ss tienen la misma lógica que habíamos analizado en CCE 150-152.⁵⁷ En ambos casos, los contenidos del primer número parecen escritos para ser compartidos con aquellos que creen en un Dios Uno que se

⁵³ Es interesante cómo se despeja este atributo desde la consideración bíblica de Dios como Amor.

⁵⁴ Nótese el paralelismo “*Ipsum-Ipse*” en los paréntesis en latín, para dos frases muy contundentes.

⁵⁵ Por supuesto, el CCE también expone que “cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal”. Pero estamos tratando de lo Uno, y por eso no profundizamos en esto aquí.

⁵⁶ Cf. Tomo I, 42: “Una propuesta original del CCE: posponer la exposición del atributo del poder de Dios”. Y también: “Los atributos divinos en el CCE”, en Tomo I, 39ss.

⁵⁷ Cf. Tomo I, 13s.

ha revelado en la historia.⁵⁸ Pues si se lee ese primer número aislado de su contexto –dado que siempre habla de “Dios”– no se puede hacer una identificación segura con ninguna Persona divina. Pero, cuando se lee el número siguiente, se aclara que ese “Dios” era “Dios Padre”, y eso autoriza a releer el primer número en clave trinitaria.

Dado que el CCE usa tres veces este mismo esquema,⁵⁹ y lo insinúa en dos lugares más;⁶⁰ debemos afirmar que este esquema constituye un recurso más del CCE para mantener la “reduplicación del lenguaje” entre lo Uno y lo Trino. Pues con este esquema el CCE logra que *el mismo texto* tenga dos niveles expresivos: una “primera lectura” monoteísta, que puede ser compartida por otras religiones (en clave de “Dios Uno”); y una “segunda lectura” trinitaria, ya propiamente cristiana (en clave de “Dios Trino”).

2.3. La importancia del “Dios Uno” para el diálogo interreligioso

CCE 222-227 trae los elementos de una “espiritualidad monoteísta” en una exposición breve, pero rica y profunda, que hemos analizado en su lugar.⁶¹

Aquí agregamos un elemento práctico y existencial que –nos parece– no es suficientemente tenido en cuenta en nuestras reflexiones teológicas cristianas: la importancia del aspecto “Uno” de nuestra fe en Dios, para el diálogo con las otras religiones monoteístas.

Es una experiencia extraña para un teólogo cristiano (al menos, cuando sucede por primera vez) cuando –participando de un diálogo con pensadores judíos e islámicos– descubre que ellos sintonizan profundamente entre sí, y “el distante y extraño” es el cristiano, porque cree en la Trinidad.

En este contexto, mantener la fe en “lo Uno” de Dios, aparece como indispensable para tener una base sólida para el diálogo interreligioso; que, naturalmente, también deberá proyectarse hacia “lo Trino”.

2.4. Otra diada que se transforma en tríada en el Catecismo

Hasta aquí, hemos venido pivotando sobre dos ejes: lo Uno y lo Trino. Y hemos visto que desde la *Suma Teológica* hasta el PR se ha presentado el asunto así.

El CCE lo mantiene en sus dos grandes segmentos: CCE 200-231 y CCE 232-267.

No obstante, cuando el CCE tiene que exponer “la síntesis de la síntesis” del misterio de Dios,⁶² lo hace con tres perspectivas y no dos:

- “sustancia, esencia o naturaleza” para lo Uno (CCE 253);
- “hipóstasis o personas” para lo Trino (CCE 254);
- y “relación” como concepto mediador que muestra que “la distinción real de las personas entre sí... no divide la unidad divina” (CCE 255).⁶³

⁵⁸ De hecho, en CCE 150 las tres alusiones bíblicas son del AT. Sólo se identifica como un texto cristiano por la expresión “fe cristiana”, cuyo adjetivo no es indispensable. También en la presentación de CCE 269 es abrumadora la referencia a textos del AT, apareciendo sólo una alusión secundaria a Lc 1, 37. Y lo mismo sucede en CCE 290, en que sólo hay referencias al AT. Igual sucederá en los textos a que enviamos en la próxima nota 59.

⁵⁹ CCE 150-152; CCE 269ss (en ese contexto, CCE 278 se vuelve definitivamente trinitario); y CCE 290-292, que es el texto central para la teología de la creación.

⁶⁰ Cf. nuestro comentario: “Una diacronía trinitaria, algo difusa pero real” en Tomo I, 11, en que vemos este esquema implícito en CCE 54-95; y el otro texto que insinúa este esquema es CCE 2790: cf. *supra*, 8.

⁶¹ Cf. Tomo I, 37.

⁶² Cf. Tomo I, 61, 309 y 317.

Con esto, el CCE muestra otro enriquecimiento en su abordaje del misterio de Dios: junto con “el indispensable vaivén de la historia a la eternidad, de la unidad a la trinidad, de la esencia a las personas”, también muestra un “triple nivel de comprensión del misterio” de Dios.⁶⁴ Y, “distinguiendo sin separar, el Catecismo nos ha enseñando que la comprensión del Dios uno lleva en sus entrañas el conocimiento del Dios trino”.⁶⁵

2.5. Las cuatro sistematizaciones que considera Salmann y el Catecismo

Se puede establecer alguna correlación entre las cuatro sistematizaciones que Salmann expone, crítica y completa, con los contenidos del CCE.

Para con-centrar la exposición tomamos como base principalmente (aunque no sólo) al segmento sobre Dios Uno y Trino (CCE 199-267) para compararlo con las descripciones que Salmann hace en su primer párrafo.

En la primera sistematización –que plantea un “Sujeto Absoluto” (o similar)– falla el contrapunto entre esencia y Personas. En cambio, el CCE mantiene ese contrapunto, que se concentra en CCE 253-255 y se proyecta a la economía salvífica en CCE 257-260.⁶⁶

La segunda sistematización subraya unilateralmente la *koinonía* trinitaria, olvidando lo ontológico y lo esencial. El CCE cuida la conceptualización ontológica y mantiene el registro de la esencia (de nuevo, CCE 253-255; y también CCE 246-248 para la procesión del Espíritu). Pero –como hemos indicado muchas veces– le falta cultivar con el mismo esmero la dimensión de la comunión de amor de la Trinidad.

La tercera sistematización –la de Forte– olvida lo ontológico para quedarse sólo con la historia. El CCE mantiene los dos niveles con dedicación pareja: a lo que ya dijimos recién sobre el registro ontológico, podemos agregar ahora CCE 212s que pasa de lo histórico salvífico a lo ontológico, mostrando cómo “en el transcurso de los siglos, la fe de Israel pudo desarrollar y profundizar las riquezas contenidas en la revelación del Nombre divino”. Y para lo histórico salvífico en particular, baste con recordar las veinticuatro diacronías trinitarias que relevamos en el CCE, que vinculan a las Personas divinas con la historia de la salvación.⁶⁷

Finalmente, encontramos algo en el CCE en relación a dos rasgos del pensamiento de Massimo Cacciari que expone Salmann: el aspecto “negativo” de la divinidad y el elemento dramático en la relación Padre-Hijo.⁶⁸ Para lo primero tenemos ejemplos de “teología negativa” en CCE 206, 223, 230, etc.; naturalmente, sin lo oscuro y lo aporético que presenta el discurso del pensador veneciano. Y para lo segundo CCE 603 dice: “Jesús... en el amor redentor que le unía siempre al Padre, nos asumió desde el alejamiento con relación a Dios por nuestro pecado hasta el punto de poder decir en nuestro nombre en la Cruz: «Dios mío,

⁶³ Esta elaboración triádica ya estaba en el PR como indicamos en su momento: cf. Tomo I, 45ss (sinopsis) y 52ss (análisis).

⁶⁴ R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 458s.

⁶⁵ *Ibid.*, 128. Cf. *infra*, p. 69: “En el contexto de la Trinidad”.

⁶⁶ El calificativo de “absoluto” no parece usarse nunca en el CCE en relación a la *Theologia*. Aparece en relación al dominio absoluto de Dios sobre la creación y la historia (cf. CCE 303s), o la “iniciativa absoluta” de Dios para salvar (CCE 503), o el “amor absoluto e indefectible con que Dios ama al hombre” (CCE 1604), etc.

⁶⁷ Cf. Tomo I, 336ss: “La economía de la salvación en clave trinitaria”. Ampliaremos algunos aspectos metodológicos implicados aquí en nuestras “Conclusiones”, cuando tratemos sobre lenguaje y método teológicos. Y algo sobre el pensamiento de Forte en particular veremos en el Capítulo VIII.

⁶⁸ Rasgo que nos remite a von Balthasar en su artículo “El Misterio Pascual”.

Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»”. Pero no encontramos otro texto en el CCE que retome este aspecto.⁶⁹

3. Comentarios

3.1. *Salmann mantiene los equilibrios*

Nuestro autor se esfuerza por mantener los equilibrios del principio al fin, en el discurso y en el método.

Desde su primera página, cuando habla del “concierto teológico” al cual “*la natura scordata*” no es convocada a interpretar su parte; hasta su recuperación final de las cuatro propuestas sistemáticas que criticó en su primer ítem –pero ahora enriquecidas con la perspectiva “*scordata*”– toda su exposición destila equilibrio.

La estructura misma –en tres partes– tiene un doble equilibrio. Por una parte, es un quiasmo: presentación y crítica de las cuatro propuestas sistemáticas; presentación de la perspectiva olvidada; reconsideración de aquellas cuatro propuestas. Pero, dado que en la tercera parte se sintetizan las dos anteriores –integrando la perspectiva olvidada con cada una de las cuatro propuestas– el esquema también puede representarse por dos polos que se encontraban alejados, y que en la tercera parte se integran en un equilibrio superior.

Incluso lo que nosotros llamamos concisamente “crítica” en realidad comienza siendo un gentil elogio, aunque equilibrado: “estas nuevas formas de pensamiento personal son fascinantes” pero “nuestra admiración... no debería deslumbrarnos e inducirnos a suprimir nuestra perplejidad”.⁷⁰

Y –como vimos– Salmann tampoco rechaza las cuatro sistematizaciones que expone, sino que las integra con el “registro ontológico”, el cual –nos dice– hoy podría preservarse para no caer en un excesivo personalismo psicologizante.⁷¹

Por otra parte, sus párrafos finales trasladan al plano del método teológico los equilibrios propuestos en el discurso.⁷²

Más aún: en una mirada audaz propone que: “Quizás le esperaba a la ontología clásica la función providencial y benéfica de contrabalancear las peripecias y las prisas de la «historia de la salvación»”;⁷³ insinuando a un Dios que no sólo actuaba en la historia de Israel, sino en el pensamiento de la cultura griega.

Además, podemos señalar otros rasgos que nos han hecho apreciar no sólo la sutileza del pensamiento de E. Salmann, sino también su bonhomía:

- su humilde aceptación de las críticas de G. Greshake que expone en su texto, mostrando que en esta nueva propuesta intenta corregir lo que se le criticó;⁷⁴
- su sentido del humor al proponer “*un futile elogio dell’ablativo*”;
- su valentía para ir “contra la corriente” teológica dominante;
- el constante uso del “quizás” para exponer sus ideas;⁷⁵
- y la conclusión con textos de Agustín que muestran el exceso del misterio divino para la mente humana, cuya reflexión conviene que desemboque en el silencio adorante.

⁶⁹ De hecho, la cita de Mc 15, 34 reaparece sólo una vez en CCE 2605, en la enumeración de “las siete palabras de Cristo en la Cruz”; y nunca se cita o alude el texto paralelo de Mt 27,46.

⁷⁰ E. SALMANN, “La natura scordata”, 30.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 37s.

⁷² *Ibid.*, 42s.

⁷³ *Ibid.*, 38s.

⁷⁴ *Ibid.*, 39, nota 14; en que admite en que pudo dar la impresión de una “autonomía de la naturaleza divina” en su discurso.

⁷⁵ Por ej en *ibid.*, 30, 31, 32, 37, 38, etc.

Finalmente, hay que decir que la propuesta entera de Salmann –en el contexto de los olvidos considerados en el párrafo anterior– aparece como equilibrando una situación, que se desplazó de un extremo a otro desde aquel artículo de K. Rahner, de 1960.

3.2. Salmann, Ferrara y una reflexión

Casi al principio de nuestro párrafo 2.2.1. hemos citado un texto de R. Ferrara, que ahora ponemos *in extenso*: “De lo dicho debería resultar claro que la esencia divina en cuanto ser, entender y querer subsistentes no es mera substancia estática y ciega, sino ser concreto (*esse subsistens*), substancia espiritual, consciente y operante”.⁷⁶

Si bien es un detalle, tenemos que decir que no coincidimos del todo con Ferrara cuando pone “consciente y operante” como características de “la esencia divina”.

A la luz de la propuesta de Salmann nos parece más preciso decir que la esencia divina es “conciencia”, pues “conscientes” son las Personas. Pero la esencia tampoco es “inconsciente”, pues no hay nada inconsciente en Dios.

Recordemos un párrafo esencial de Salmann que anotamos más arriba: “podemos proponer la tesis que ese fondo... no puede no ser sino la misma conciencia divina –de ser Dios– que las personas divinas comparten completamente... Obviamente, esta conciencia común no existe en sí, sino solamente en cuanto viene comunicada y «toticipada» (no: participada) por y en las personas”.⁷⁷

Y aquí, creemos, radica justamente la utilidad del ablativo que defiende Salmann: permite salir del nominativo (sujeto), sin caer inmediatamente en el acusativo (objeto): el ablativo ofrece la posibilidad de aludir a un “*medium*” que “no es sujeto ni objeto”, pero que –al mismo tiempo– tiene una consistencia tal, que un mero “*per*” no alcanza a proponer.⁷⁸

Respecto de la otra expresión que propone Ferrara, el mayor inconveniente es que viene acompañada de “consciente”. Si no –librado a sí mismo– el concepto de “operante” no necesariamente implica que sea consciente: a veces hablamos de “fuerzas operantes” en un dinamismo dado, sin que le adjudiquemos que sean conscientes. Aunque, en todo caso, es más preciso decir que la esencia es “principio (*quo*) de operación”.

Algo de este equilibrio de que hablamos, lo encontramos en el CCE cuando Gregorio de Nacianzo habla de “una sola Divinidad y Poder, que existe Una en los Tres, y contiene los Tres de una manera distinta. Divinidad sin distinción de substancia o de naturaleza, sin grado superior que eleve o grado inferior que abaje... *Es la infinita connaturalidad de tres infinitos*” (CCE 256). La infinitud es Una, los infinitos son Tres; la omnipotencia es Una, y Tres los omnipotentes; la conciencia es Una, y Tres los conscientes “de una manera distinta” (CCE 256): “cada persona reflexiona simultáneamente sobre sí misma, sobre las otras personas y sobre su correlatividad”,⁷⁹ y –agregaríamos nosotros– sobre su común divinidad.

3.3. Cuatro paradojas sobre el Dios Uno y una estructura exquisita

La reduplicación del lenguaje que veremos en detalle en el Capítulo siguiente –y que Salmann aplica de alguna manera– también ha sido explotada por R. Ferrara a tal punto, que la expresión “paradojas” forma parte del título de su libro.⁸⁰

⁷⁶ R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 468.

⁷⁷ E. SALMANN, “La natura scordata”, 35 y nuestro resumen, *supra* p. 17.

⁷⁸ *Ibid.*, 34s.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 40.

⁸⁰ R. FERRARA, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005.

Resumimos aquí un esquema que ayuda a pensar “lo Uno” de Dios y que consiste en cuatro paradojas que Ferrara propone en la “sección sistemática” de la Primera Parte de su obra:

– La paradoja metafísica: Dios simple trasciende todo, Dios omnipotente contiene todo.
 – La paradoja cosmológica: Dios trasciende y asume el espacio, el devenir, el tiempo y el número.

– La paradoja gnoseológica y lingüística: Dios cognoscible es incomprensible e inefable.

– La paradoja espiritual: Dios sabe todo, no quiere todo ni se quiere “omnipotente”.⁸¹

Con lo cual, Ferrara refuerza lo propuesto por Salmann y completa lo que propondrá Lafont, al mostrar que la reduplicación del lenguaje y la paradoja se aplican también a “lo Uno” de Dios.

Y, en cuanto a los equilibrios aplicados al conjunto de la reflexión sobre Dios, el libro de Ferrara tiene una factura exquisita. Pues en cada una de sus dos partes –dedicadas respectivamente a lo Uno y lo Trino– despliega dos secciones (una narrativa y otra sistemática); y, en cada una, hace el mismo “movimiento de vaivén”: de la *Oikonomia* a la *Theologia*, y desde la *Theologia* a la *Oikonomia*.

Ante lo cual debemos decir que éste es el texto que muestra la estructura más equilibrada de todos cuantos hemos recorrido, dentro y fuera del segmento de tiempo que nos ocupa.⁸²

3.4. Una reflexión más sobre la mirada “optimista-«pesimista»-optimista”

A la luz del esquema “*Theologia-Oikonomia*”, la mirada “optimista-«pesimista»-optimista” de la que hemos hablado varias veces, aparece como una “teología de la economía”... que es más amplia que una “teología de la historia” pues también incluye el ser, y no sólo el tiempo.

Ya habíamos indicado en el Tomo I, que aquí estaban implicados el aspecto metafísico y el histórico, pero –a la luz de las controversias contemporáneas entre el “registro ontológico” y el “registro histórico-salvífico”– esta triple mirada que ofrece el CCE destaca aún más su sentido y su equilibrio.⁸³ Además, aparece como una versión de la “mirada «perijorética» e integradora” que tanto apreciamos (o, al decir de Lafont, como una “reduplicación del lenguaje”).

Pues, en esta mirada se incluye lo metafísico y lo histórico, el ser y el tiempo. Y, si bien se afirma fuertemente la primacía del bien, también se reconoce la existencia del mal.

La mirada optimista inicial (de rango metafísico) está basada en las primeras páginas de la Biblia, en que “vio Dios que todo era bueno... muy bueno”. La mirada optimista final (de rango histórico) se basa en las últimas páginas de la Biblia, que muestran que la historia termina bien: la Jerusalén celestial, es la Comunión Definitiva.

La primera mirada, expresa nuestra fe en la bondad de la creación; la última mirada, expresa nuestra esperanza en una salvación, que es el fin de la historia. Y el reconocimiento realista de la existencia del mal en el mundo y en la historia, nos compromete en una caridad activa en el presente.

Y, de alguna manera, esta triple mirada –que abarca toda la economía– también expresa un “esquema pascual”; en el cual –para llegar de lo gozoso a lo glorioso– hay que pasar por lo doloroso: no se llega del Domingo de Ramos al Domingo de Resurrección, sin pasar por el Viernes Santo.

⁸¹ *Ibid.*, 174-342.

⁸² El pensamiento “reduplicante” de R. Ferrara lo analiza C. M. Galli abarcando más aspectos que los propuestos aquí, en: “Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad, Amor; Padre, Hijo, Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de R. Ferrara”, en V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (EDS.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, 2005, 31-130.

⁸³ Para la cuestión sobre estos “registros teológicos” cf. nuestras “Conclusiones”.

Y en el plano de una espiritualidad práctica, esta triple mirada –por un lado– nos ayuda a enfrentar con fe y esperanza los desafíos cotidianos; y –por otro lado– nos resguarda de explicaciones penúltimas, que no alcanzan a ver la gravedad última del mal como pecado... y que, por eso, tampoco ven la necesidad de la salvación que nos ofrece la Trinidad.⁸⁴

⁸⁴ Cf. CCE 386-389.

CAPÍTULO III LAS RELACIONES ENTRE *THEOLOGIA* Y *OIKONOMIA*

En 1969 se publican dos textos importantes que consideramos en este Tomo II. Uno de ellos es el artículo de H. U. von Balthasar que recorreremos en el Capítulo IX para exponer “Trinidad y Misterio Pascual”.¹ Y el otro texto es el que consideramos aquí, para abordar los vínculos entre *Theologia* y *Oikonomia*: el libro *Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ?*, de Ghislain Lafont.²

En este texto, Lafont comienza con un análisis histórico en que considera los modelos típicos que representan Gregorio de Nisa, Agustín y Tomás. Esto le servirá de base para encarar una prolija crítica del “*Grundaxiom*” de Rahner, a partir del “Esbozo de una teología de la Trinidad”, que figura en el Tomo II de *Mysterium Salutis*.³ Finalmente, Lafont presentará su propia propuesta de síntesis.

Por otra parte, este texto de Lafont también se vincula con el mencionado artículo de von Balthasar, pues pone en íntima relación el Misterio Pascual con la manifestación de la Trinidad en la historia, pues “desde Lafont y von Balthasar, el punto de inserción de la Trinidad en la economía se ha desplazado del misterio de la Encarnación y de la unión hipostática del Verbo, al Misterio Pascual de la Pasión y Resurrección de Cristo”.⁴

Estos dos grandes textos son evidencia de lo que se ha considerado “el hilo conductor” en esta fase de “renovación de los estudios trinitarios”: “La Trinidad, el Misterio Pascual y el Espíritu Santo se articulan de un modo novedoso”:⁵ “...la Cruz del Hijo es revelación del amor del Padre (Rom 8, 32; Jn 3, 16), y la efusión sangrienta de ese amor se realiza internamente al derramar su Espíritu común en los corazones de los hombres (Rom 5, 5)”.⁶

O, con más hondura en la *Theologia* aún: “la Pascua de Cristo es la proyección creada de la eterna circumincesión trinitaria, en un cuadro de creación y de pecado”.⁷

¹ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en J. FEINER – M. LOHRER, *Mysterium Salutis*, Vol. III, 666-814, Madrid, 1980 (original alemán de 1969).

² G. LAFONT, *Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ? Problematique*, Paris, 1969.

³ *Mysterium Salutis* II, Madrid, 1977², 311-338. Con esto incrementamos nuestra mirada sobre Rahner, comenzada en nuestro Capítulo I con el artículo “Advertencias” que en ese Tomo II de *Mysterium Salutis* quedó vinculado con este “Esbozo” como las Primera y Tercera secciones –respectivamente– del Capítulo V titulado: “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”. Por eso, cuando resumamos a Lafont, tendremos también en cuenta ese “Esbozo” directamente desde *Mysterium Salutis* II, cuando parezca conveniente.

⁴ R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 465. Paralelamente, gracias a Rahner, hubo otro desplazamiento en sentido contrario: la salvación de Cristo no se concentra sólo en la Cruz, sino que comienza en la Encarnación: cf. CCE 456-460. Para la perspectiva completa del tema en el CCE: cf. Tomo I, 317s.

⁵ M. GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación al gran jubileo*, Buenos Aires, 1998, 31.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 738.

⁷ G. LAFONT, *Peut-on*, 325.

1. Las reflexiones de G. Lafont en *Peut-on connaitre Dieu...?*

1.0. La Introducción del libro⁸

Una primera observación de Lafont es una frase de E. Gilson que sostiene que “las metafísicas envejecen a causa de su física”.⁹ Con esta frase, nuestro autor introduce a algunos rasgos del pensamiento moderno y contemporáneo, que afectan también a la teología.

Los dos rasgos principales de este pensamiento son la atención a la historia/tiempo y a la conciencia humana. Y dado que nuestra fe nos dice que el sentido de la historia se resuelve en Jesús, entonces “el problema dogmático hoy es –en principio– un problema de cristología”.¹⁰

Es más: podemos decir que esos dos rasgos del pensamiento actual se encuentran también en la cristología: temporalidad y conciencia.¹¹ Y todo esto, por un lado, recalca el aspecto “económico” de la reflexión teológica; y, por otro, traerá sus consecuencias en la reflexión teológica sobre la Trinidad y sobre el hombre.

Yendo a la historia del asunto, Lafont se pregunta si la teología clásica ha apreciado suficientemente las misiones divinas. Y señala dos puntos críticos principales: la afirmación que sostiene que cualquier persona divina podría haberse encarnado, y el tema de las apropiaciones. Y, retrocediendo aún más en el tiempo, nuestro autor muestra que Nicea provoca una “especie de descentramiento” teológico y una “cierta separación” entre *Theologia* y *Oikonomia*, volcando la reflexión a lo intratrinitario.¹²

Naturalmente, la intención de Nicea es buena: respondiendo a cierto subordinacionismo previo –que subrayaba la función mediadora del Verbo en relación con la creación– este Concilio recalca la divinidad del Verbo. Y frente al arrianismo, Nicea reafirma la posibilidad de decir: “Jesús es Señor”... y esto se aplica de modo inmediato a la economía concreta y presente, pues si el Verbo no es divino nuestra divinización es imposible, dado que ésta se realiza “por la asunción de la creatura espiritual en la comunión del Padre, por el Verbo y el Espíritu Santo”.¹³

No obstante la intencionalidad económico-salvífica implicada en la afirmación nicena, la reflexión teológica de los siglos IV a XIII se desenvuelve unilateralmente en el registro metafísico del *homoousios*. La propuesta de Lafont es recuperar el registro económico y escriturístico pre-niceno –con sus dimensiones trinitaria y cosmológica– pero sin sus insuficiencias; las cuales consistían –básicamente– en una concepción demasiado lineal de las misiones divinas, interpretadas desde el “segundo Dios intermediario” del platonismo medio. Y nuestro autor señala que hoy la tentación de linealidad corre en sentido inverso: insistir demasiado “en las conexiones entre la naturaleza del espíritu y el Absoluto, entre el movimiento cósmico y la historia, entre la historia y la salvación... haciendo que todo se reduzca subrepticamente a las dimensiones del hombre... a la inmanencia”. Y, como ayer, hoy el remedio es el mismo: “la conciencia trinitaria expresada en el *homoousios*”.¹⁴

⁸ Resumimos aquí las pp. 7-27 de la obra en cuestión, indicando en nota al pie sólo las citas literales.

⁹ *Ibid.*, 10. Literalmente: “*C’est par leur physique que les métaphysiques vieillissent*”. Retomaremos y ampliaremos esta idea cuando abordemos la ontología trinitaria, en nuestro Capítulo VII.

¹⁰ *Ibid.*, 12.

¹¹ El autor alude a las temáticas vinculadas a la “conciencia de Jesús”.

¹² *Ibid.*, 17. En mucho de esto coincide con Rahner en “Advertencias”; pero Lafont aporta –además– que Nicea es el comienzo del “giro hacia lo ontológico”.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 24.

Por eso, el desafío hoy es expresar con rigor teológico la conexión entre *Theologia* y *Oikonomia*, sin separarlas.¹⁵ Así, un recorrido por el AT y NT debería mostrar cómo la *Theologia* surge progresivamente de la *Oikonomia*.

Por otra parte, también hay que renovar el instrumento filosófico: además del registro metafísico, hoy tenemos una cosmología evolutiva, un método crítico, reflexiones filosóficas personalistas y reflexivas, aspectos todos que no deben ser ignorados. Y en este proceso de renovación hay dos extremos: la herejía –que se precipita en el uso de categorías filosóficas que no respetan la originalidad de la fe– y el conservadurismo, que rechaza toda utilización de nuevas disciplinas, haciendo que su visión arcaica termine derivando hacia la falsedad e, incluso, hacia la herejía propiamente dicha.

En fin, la teología debe preparar una catequesis que nos permita a los hombres actuales –que somos críticos, psicológicos, científicos y con sentido histórico– adentrarnos en la Palabra, sin mutilar nuestra humanidad.

1.1. El Niseno y Agustín: la paradoja patristica

*1.1.1. Lenguaje escriturístico y lenguaje cultural*¹⁶

La comprensión de la Escritura en la Iglesia va unida a la vida sacramental y mística, es decir, a una vida de comunión con Dios.¹⁷ Y la interpretación de la Escritura tiene dos fundamentos que muestran su necesidad: la revelación se ha producido a lo largo de la historia y necesita ser explicada; y, además, los hombres vivimos en culturas concretas y necesitamos sintetizar fe y cultura

De esos dos fundamentos derivan –en principio– dos grandes opciones hermenéuticas: el comentario del texto desde sí mismo y la “*quaestio*” del texto desde la cultura. No obstante, en ambos casos hay una relación entre fe y cultura, aunque con protagonismos diferentes. En el comentario el texto bíblico tiene el protagonismo, pero también hay una presencia de la cultura: sea porque el texto se lee desde un “lugar” cultural concreto, sea porque esa cultura provee los conceptos con que se explica el texto bíblico. En cambio, en la *questio* es la cultura la que va a interperlar a la Palabra de Dios con sus interrogantes y sus angustias. Finalmente, hay que sintetizar los temas; y ahí aparece un tercer modo de encuentro entre fe y cultura: la “construcción de sentido”, que puede ir desde la brevedad del Símbolo a la amplitud de una *Suma*. En esta síntesis, el elemento unificador se podrá tomar de uno de los dos elementos en juego: de la escritura (por ejemplo: salvación, comunión) o de la filosofía/cultura (por ejemplo: bondad).¹⁸

Nicea, para salvaguardar la realidad de la salvación, introduce un término procedente de la cultura (*homoousios*); y luego aparece otra fórmula también construida con elementos de la cultura: “una esencia y tres hipóstasis”. A partir de allí se plantea la necesidad de

¹⁵ “Sin confusión y sin división” (o sea, “en comunión”) también se aplica a la relación entre *Theologia* y *Oikonomia*.

¹⁶ Resumimos aquí las ideas principales que expone el autor en las pp. 31-39.

¹⁷ También afirma esto M. GONZÁLEZ, “El ricentramiento”, 368 (nota 65), inscribiéndose en una concepción del quehacer teológico que ya proponía H. U. von Balthasar en su histórico artículo “Teología y santidad”, en *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Madrid 1964, 235-268. Rahner considera “problemática” la frase de von Balthasar contra la “teología científica «sedente»”, aunque admite que quizás ésta aprendió más de la teología orante, que viceversa: *Escritos de Teología I*, Madrid, 1967³, 12 (en nota). Y para conciliar estas tensiones reaparece la utilidad del cuádruple enfoque del CCE: doctrina, liturgia, moral y oración son “los cuatro pilares” de la vida cristiana (CCE 13), enfoque que se remonta a Hch 2,42 (y que es, de alguna manera, la síntesis que von Balthasar propone en aquel artículo, recordando a los Padres).

¹⁸ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 33s.

homogenizar el discurso teológico, proponiendo una “construcción de sentido” en la clave de estos nuevos términos introducidos.

1.1.2. Esencia e hipóstasis según Gregorio de Nisa¹⁹

El problema es: ¿cómo la unidad e indivisibilidad de Dios puede soportar la distinción de las Personas? Y la solución que propone el Niseno es la fórmula alejandrina: “una esencia y tres hipóstasis”. Para sostenerla, expone dos argumentos mayores: si la coexistencia de las hipóstasis es eterna e inmutable, entonces es divina; además, esta distinción no divide la esencia pues se sitúa en el nivel de las hipóstasis y no en el nivel de las propiedades esenciales.

Pero Gregorio equivoca la interpretación de 1 Co 1,24 (“Cristo, Sabiduría y Poder de Dios”) y no ve la dificultad de aplicar atributos divinos esenciales a una Persona exclusivamente. Y, ante dificultades crecientes, va derivando al apofatismo: Dios es *aoristos* y, entonces, está más allá de todo nombre y es incomprensible.²⁰ “¿Cómo ha sido concebido el Hijo? Lo repito con irritación: la generación de Dios se adora en el silencio...”²¹

Dos razones fundan este rechazo de la especulación. Por un lado, la trascendencia incognoscible de Dios, cuya esencia no podría ser conocida. Y, por otro lado, la polémica con la teoría anomea del lenguaje: contra su conceptualismo extremo, se cae en el otro extremo de considerar *todos* los nombres divinos como metafóricos, incluso los nombres de “Padre”, “Hijo” y “Espíritu Santo”.²² Por tanto, ni en el nivel abstracto (esencia, hipóstasis) ni en el concreto (los nombres divinos) se puede decir el Misterio de Dios... cayendo, así, en un apofatismo prematuro.

En el *Contra Eunomio*, el Niseno parte de la esencia una y muestra que siendo absolutamente simple sólo pueden subsistir las distinciones hipostáticas;²³ pero cae en nociones muy abstractas, que son insuficientes para significar la realidad de las Personas divinas, y por eso cae en el apofatismo.

Además, en Gregorio de Nisa las afirmaciones sobre el primado del Padre, sobre el carácter metafórico de los nombres divinos personales y sobre la relación esencia-hipóstasis, “son simplemente yuxtapuestas”,²⁴ sin percibir la incoherencia y sin afinar el lenguaje.

Como balance, se puede decir que Gregorio de Nisa hace un buen comentario cultural de la Escritura, pero no responde a las *quaestio* de la cultura y, *a fortiori*, mucho menos logra una “construcción de sentido” general. Hay una convicción creyente que anima la interpretación del *homoousios* desde la Escritura, pero no responde verdaderamente a la *quaestio* impuesta por la herejía. Gran parte del problema es que la relación “persona-esencia” es inconveniente, y las consecuencias de esta precariedad le hacen derivar rápidamente hacia el apofatismo. Y en esto se manifiesta el fracaso del encuentro entre la cultura y la fe.

Ampliando las perspectivas de análisis, se puede decir que –si bien el lenguaje humano es inadecuado a la realidad divina– se puede “situar” esta inadecuación; y así, el espíritu humano se abre a la trascendencia gracias a esta fórmula exacta e incomprensible.

¹⁹ Resumimos aquí las ideas principales que Lafont expone en pp. 39-72.

²⁰ Pero CCE 203 nos dice: “Dios se reveló a su pueblo Israel dándole a conocer su Nombre... Dios tiene un nombre. No es una fuerza anónima”; cf. CCE 206.

²¹ G. LAFONT, *Peut-on*, 64.

²² Y la interpretación del concepto de persona en el Niseno deriva hacia: “accidente inmutable y permanente de la Esencia increada”: *ibid.* 61.

²³ Por tanto, este método que de Regnon adjudicaba a los Padres latinos, en realidad es común a todos los Padres post-nicenos: cf. *ibid.*, 67, nota 65.

²⁴ *Ibid.*, 68.

Por eso, si bien la fórmula “una esencia y tres hipóstasis” cumple esta función, la explicación de hipóstasis como “accidente inmutable” no es culturalmente exacta y no orienta al espíritu en la dirección verdadera. Y, entonces, queda claro que encontrar una fórmula que desautoriza a la herejía salva el depósito de la fe, pero no resuelve el problema: el teólogo debería superar las categorías propias y del adversario, para abrirse a perspectivas más amplias, sin salir del marco de la ortodoxia.

Lafont continúa mostrando que Nicea obligó a reevaluar la mediación del Verbo y esto es, justamente, la bisagra entre *Theologia* y *Oikonomia*. Después de Nicea, la mediación pasa a la Encarnación y a la necesidad de redención; y el rol del Verbo es considerado en su unidad con el Padre, tanto para la creación como para la salvación.

Y aquí se evidencia que la diferencia entre los Padres es entre pre y post-nicenos (no entre griegos y latinos: aquí sólo son escuelas). Antes de Nicea, se considera la divinidad comenzando por el Padre, y se privilegia la *Oikonomia*. Después de Nicea, se parte de la unidad divina, y se privilegia la *Theologia*.

En conclusión, vemos que el simple retorno a los “Padres griegos” no es la solución para nosotros hoy. Es cierto que la mística, la liturgia y el símbolo estructuran un universo de pensamiento coherente, pero no profundizan intelectualmente. Y hoy necesitamos pensar cristianamente el mundo y la historia, la naturaleza y la gracia, la persona y la comunidad. “En otros términos: las obras *ad extra* debería aparecer como el despliegue... de la vida interior de Dios, de la cual participan las creaturas espirituales y, por ellas, todo el cosmos” lo cual implica “hablar de la vida intradivina”.²⁵

1.1.3. Experiencia espiritual y doctrina trinitaria en San Agustín²⁶

1.1.3.1. Experiencia espiritual y doctrina de Dios

Toda la búsqueda espiritual e intelectual de Agustín está orientada a la sabiduría (no a la Trinidad).

La conversión como experiencia espiritual es clave en Agustín para su idea de Dios. Y el drama de Agustín es su impotencia: tanto para expresar especulativamente lo que él percibe en el acto de la oración, como para mantener y prolongar la experiencia contemplativa.

En este contexto, la experiencia de Dios aparece como una iluminación que emana de una luz superior al alma, que ennegrecida por esa luz, retorna a sí misma; entonces, el alma es empujada a una purificación mayor y a la búsqueda de una mayor inteligencia. Y todo esto implica también una experiencia de la espiritualidad del alma y de Dios: mística y reflexividad se conjugan; y así se accede a la noción de espíritu que, por otra parte, es la perfección del ser.²⁷

De aquí se deriva una idea de un infinito trascendente –ligada a la espiritualidad divina– que reevalúa la relación Creador-creaturas. Pues, por un lado, se manifiesta que todo lo que Dios hace es ser, bondad, verdad. Y, por otro lado, aparece el valor gnoseológico de lo creado (cf. Rm 1,21), que culmina en el alma humana, que es imagen de Dios.

De aquí también se deriva un lenguaje posible para Dios, a partir del espíritu: verdad, bondad, inteligencia, amor, orden, memoria...

²⁵ *Ibid.*, 72.

²⁶ Resumimos aquí lo esencial de la presentación que el autor hace en las pp. 72-105.

²⁷ Su “etapa maniquea” le aportó a Agustín unas perspectivas ontológicas; de ahí, su reflexión sobre el no ser del mal, la justificación de la materia, el concepto auténtico de infinito y la noción de un ser espiritual puro: cf. *ibid.*, 73s.

Y con esto aparece “el mayor aporte de Agustín a la teología: el lanzamiento de un registro positivo de lenguaje sobre Dios, basado en la experiencia del espíritu en una comunicación mística, bajo el modo de iluminación”.²⁸ Lo cual, bien entendido, no deroga el “lenguaje negativo”.

1.1.3.2. Cristo

El lugar de Cristo está estrechamente ligado a su experiencia espiritual. Agustín ve la soberbia de sus primeras “tentativas de éxtasis” (de tipo platónico), buscando la sabiduría fuera de Dios, y sin un espíritu de adoración.²⁹ Y allí aparece el ejemplo de Jesús: la humildad es la auténtica actitud religiosa: el Cristo de Agustín es esencialmente el doctor de un humilde camino de salvación, el mediador entre Dios y los pecadores, el sacerdote del único culto en Espíritu y Verdad que la Iglesia rinde a Dios en el doble mandamiento de la caridad.

Y, además de ser el modelo, Cristo es el revelador del camino del conocimiento, en el que Dios se manifiesta en una experiencia interior.

Por todo esto, Agustín ve una compenetración íntima entre el compromiso moral y el desarrollo de la inteligencia de la fe, que conduce a la Sabiduría.

Y, a diferencia de los paganos que arruinan en la idolatría las luces fugitivas que reciben, los cristianos son permanente y crecientemente iluminados por la luz divina.

1.1.3.3. El misterio trinitario

Lo primario en Agustín es la búsqueda de la Sabiduría como conocimiento religioso de Dios. Pero Dios se reveló como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Entonces aparece la Trinidad. Y aquí hay que tener en cuenta que Agustín ha recibido la fe en la Trinidad en un medio católico y latino, en el cual el misterio es pensado como un despliegue triádico en el interior de una esencia única e infrangible. De ahí que –si bien el misterio trinitario influye en su espiritualidad y su metafísica– su anagogía desemboca en el absoluto de la luz divina y no en la Trinidad.³⁰

Agustín percibe claramente que las palabras son insuficientes; y emprende, como Platón, un esfuerzo constante, siempre crítico y jamás abandonado de hablar de un misterio que desborda el lenguaje humano: esfuerzo infructuoso y lleno de riquezas.

En concreto, su “construcción de sentido” esta orientada por una mística de la luz –del pecado y de la gracia– en la búsqueda personal de la Sabiduría. Y, “en cierto sentido toda la reflexión de Agustín podría ser concebida como la confrontación y el ensayo de unificación de estos tres elementos”:³¹

- la experiencia de Dios como Luz y Espíritu, inseparable de la experiencia de sí mismo como sujeto espiritual;
- la fe trinitaria;
- la persona del Verbo encarnado, ejemplo y principio de la actitud verdadera ante Dios, y del verdadero culto.

²⁸ *Ibid.*, 76.

²⁹ Agustín describe esta soberbia desde a Rm 1,20: los platónicos se desviaron de Dios; la conversión exige una transformación, que es necesaria para poder encontrar la Sabiduría.

³⁰ Por eso, también, junto a las estructuras triádicas de la actividad creadora tenemos la inseparabilidad de la acción divina.

³¹ *Ibid.*, 80.

1.1.3.4. La cuestión dogmática

Los arrianos toman “engendrado” e “inengendrado” como nombres sustanciales y, por tanto, el Padre y el Hijo son dos sustancias distintas. Agustín propone Jn 10,30 y Flp 2,6 y luego expone que el registro de la relación (*ad aliquid*) es eterno e inmutable en Dios (y entonces no es accidente): por tanto, puede haber pluralidad en Dios sin multiplicar la sustancia. Y aquí aparece una agudeza de Agustín: “inengendrado” también pertenece al registro de la relación: indica que no hay relación pasiva respecto de un engendrante.

Pero luego, Agustín califica la relación como “accidente inseparable inmutable”; trata de purificar al máximo el concepto, pero solo lo enuncia, no lo explica... y no alcanza con decir que por ser inmutable no es accidental: hay que probarlo. Y, además, habría que excluir el carácter accidental también de la relación.

Respecto de la fórmula “una esencia y tres hipóstasis”, Agustín no acierta a responder qué son estos tres.

Resumiendo un poco lo que hemos visto hasta ahora, vemos que Agustín y Gregorio de Nisa comparten dos precariedades:

- tratan de la esencia y las personas de manera formal, y tienen los mismos resultados: “persona” no tiene la misma consistencia que “esencia”, y siguen pensando a la persona como accidente.

- estudian a la persona desde ella misma, pero no aclaran su relación con la esencia: es una aporía imposible de resolver para ambos, que los hace derivar tempranamente hacia el apofatismo.

Pero Agustín tiene dos riquezas que no se encuentran en el Niseno: aporta un uso relativamente técnico de la noción de relación, y subraya que el espíritu es un nivel ontológico superior.

1.1.3.5. La lógica de las atribuciones divinas

El principio general que se deriva de toda la controversia anomea es el siguiente: todo lo que se dice de Dios *ad se*, se dice según la sustancia; todo lo que se dice *ad aliquid*, se dice según la relación. En este contexto, al final del libro V del *De Trinitate*, Agustín emprende un ensayo de clasificación de los nombres divinos.

En cuanto a los nombres sustanciales, distingue explícitamente los nombres propios y los metafóricos; y es importante que Agustín, entonces, afirme que es posible un conocimiento propio de Dios, a partir de las perfecciones creadas susceptibles de manifestar su esencia. Por eso, afirma la propiedad de los términos y sólo cuestiona su intensidad significativa.

En el nivel de las relaciones, también son los términos propios lo que interesan a Agustín: Padre, Hijo, Imagen, Verbo, Don. Y estudia otros dos nombres cuya significación es más difícil de precisar: Espíritu y Principio. En relación con el primero, Agustín observa que la Tercera Persona tiene un nombre que no es inmediatamente relativo (y que se puede aplicar a los Tres).³² Y, en relación con “Principio”, Agustín muestra que tiene tres acepciones:

- se puede aplicar al Padre sin restricciones;
- conviene al Padre y al Hijo, como origen del Espíritu Santo;

³² CCE 255, citando el Concilio Toledano XI (año 675), dice –en cambio– que “En los nombres relativos de las personas, el Padre es referido al Hijo, el Hijo lo es al Padre, *el Espíritu Santo lo es a los dos...*”. Santo Tomás explicará por qué en *Suma Teológica* I, 36, 1, ad 2. Respecto del *Símbolo* del Toledano XI –del cual está tomada la frase citada– aunque alguna vez se le atribuyó a San Eusebio de Vercelli, parece ser una elaboración del mismo Concilio, basándose en Toledanos anteriores (cf. DS 525, introducción). Y por otra parte, CCE 691 reafirma el valor de “Espíritu Santo” como nombre propio de la Tercera Persona.

– conviene a toda la Trinidad, en relación con la creación.

Finalmente, se afirma que todos los otros nombres relativos le convienen a Dios desde la creación, y no remiten ni a una persona en particular, ni directamente a la esencia divina

En resumen, lo más importante es: por un lado, el reconocimiento de nombres propios personales (lo cual Agustín hace con sobriedad: sólo siete nombres); y, por otro lado, aparece el criterio para establecerlos: significan una relación intratrinitaria.

Y con todo esto tenemos una diferencia importante con Gregorio de Nisa, pues “si las Personas pueden ser conocidas de modo realmente propio, hay una posibilidad –aunque sea tenue– de reconciliación entre la *Theologia* y *Oikonomia* en el discurso teológico”.³³

1.1.3.6. La acción inseparable de la Trinidad, y la Encarnación del Hijo

¿Se puede hablar de acción inseparable, después de la Encarnación del Hijo? Y si no, ¿cómo mantener la perfecta unidad esencial?³⁴

En la *Carta 11 a Nebridius*, Agustín parte de tres elementos del ser: que es, que es tal y que permanece en su ser; y los llama “causa, forma y reposo” como una especie de trinidad creada. Cada uno de estos tres principios está en conexión esencial con los otros. Y luego hace la aplicación: la Encarnación es una acción trinitaria global, que nos introduce en el conocimiento de la causa (el Padre), nos hace permanecer en ese conocimiento (el Espíritu Santo) y la enseñanza (en la línea de la “forma” mencionada) corresponde al Hijo. En resumen:

- la Encarnación es el elemento “doctrinal” de nuestra felicidad;
- en ella, cada persona interviene en la única acción según su propiedad personal;³⁵
- y la unidad queda asegurada porque ningún rol se ejerce separadamente.

Pero hay que hacer notar que aquí Agustín sólo considera la finalidad salvífica (iluminación-salvación) y no la *susceptio hominis*.

Cuando Agustín escribe el *Sermón 52* han pasado unos veinte años desde la carta anterior. Y, hablando del Bautismo de Jesús, analiza: ¿como es compatible esa manifestación separada de las personas con la unidad de la Trinidad y de su acción? La solución de Agustín es que los hechos pertenecen al Hijo, pero son hechos por los tres: distingue “acción” (*facere*, que es de los Tres) y “término” (*pertinere*, que afecta al Hijo). Aquí Agustín no indica el rol propio de cada uno pero propone el ejemplo del espíritu: hay una acción única en que varios (*memoria*, *intellectus*, *voluntas*) actúan inseparablemente para la emisión de la palabra vocal: “la palabra «memoria» que designa sólo a la memoria, es producida en tí por la memoria (pues allí posees lo que puedes decir), por el intelecto (sabes que la posees) y por la voluntad (dices lo que sabes)”.³⁶ En este sermón Agustín no hace ninguna correspondencia entre el ejemplo y la Personas divinas; pero el ejemplo le permite afirmar una acción trinitaria común, que tiene un término que es propio sólo del Verbo.³⁷

Finalmente, en *De Trinitate* XV, 6-7, a partir del análisis de la expresión “Luz de Luz y Dios de Dios”, Agustín sigue con “Sabiduría de Sabiduría”. Y, desde ahí, va despejando el principio: cada nombre divino esencial puede ser aplicado a cada persona en particular (no en relación a las otras) o a los tres en conjunto (por ejemplo: “Dios”). Entonces –criticando la atribución a una sola persona de un atributo esencial en el nivel de la *Theologia*– Agustín

³³ G. LAFONT, *Peut-on*, 91.

³⁴ Lafont volverá sobre esta “aporía permanente de la teología trinitaria” en *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, 1994, 81; texto que nosotros aprovecharemos en el contexto de nuestro Capítulo X, analizando la operación divina *ad extra*: cf. p. 227.

³⁵ En esta línea se expresa CCE 258s.

³⁶ G. LAFONT, *Peut-on*, 96, con referencias al pie, en nota 89.

³⁷ Santo Tomás se hará eco de esta doctrina de Agustín en la *Suma Teológica*, III, 3, 4.

reencuentra este atributo en relación a las creaturas (en el nivel de la *Oikonomia*) y afirma la posibilidad de adjudicarlo a una Persona en particular: la Sabiduría, en sí misma, no es menos de uno que del otro en la Trinidad; pero el Hijo puede llamarse personalmente “Sabiduría” en su función epifánica hacia los hombres.³⁸

Con lo cual se entretrejen varias líneas paradójales:

- a) Por una parte, la necesidad de afirmar la unidad esencial de todos los nombres divinos.
- b) Por otra parte, la posibilidad de reconocer que hay nombres personales realmente propios. Y algunos de ellos tienen una significación directamente relativa intratrinitaria (Hijo o Verbo); pero con la posibilidad de tener otra dimensión en relación a las creaturas (Verbo iluminador).
- c) Y con esto recupera la posibilidad de aplicar un nombre esencial a una Persona en particular (por ejemplo: Sabiduría).³⁹

1.2. Santo Tomás: método y lenguaje en su teología trinitaria

Había dos problemas en Agustín: desde el punto de vista metafísico, el lenguaje de la relación y el de la persona están yuxtapuestos; desde el punto de vista psicológico, los nombres personales y los esenciales también están yuxtapuestos.

Pasando a Tomás, vemos que al principio de la I-II^{ac} está la clave del “espíritu de la *Suma Teológica*”: la relación entre Dios y el hombre es la felicidad. Y esta felicidad es immanente: Dios extasía las facultades del hombre, sin intermediario. Se podría decir que la I^a Pars es doctrina de Dios, y la II^a y III^a unidas: “*de adeptione beatitudinis*”. Y En la I^a hay tres círculos concéntricos: Dios simple y perfecto en sí mismo, es también apertura (bondad) y es, finalmente, Trinidad.

1.2.1. La Trinidad en sí misma

1.2.1.1. Reflexión sobre la construcción de sentido

Santo Tomás plantea un tipo de experiencia espiritual, a la vez contemplativa y filosófica. Y, en ese contexto, la meditación sobre la Trinidad es un anticipo de nuestra felicidad.

Y Santo Tomás define a la persona de modo absoluto: *perfectissimum in tota natura*;⁴⁰ e indica que es nombre común a las Tres Personas. Y aquí surgen dos preguntas: ¿cómo esta “definición absoluta” de persona puede significar lo trino? y ¿cómo esta “definición absoluta” se relaciona con la “esencia” que también es absoluta?

Buscando estas respuestas, primero aclaremos que la *Suma Teológica* tiene como método lógico tratar primero de lo general, para luego ir hacia lo particular (en este caso: primero la esencia, y después las Personas).

Y respecto del movimiento de las cuestiones trinitarias en particular, Tomás muestra que las Personas se distinguen por las relaciones de origen, que se fundan en la realidad de las procesiones, que al ser espirituales e immanentes no dividen la divinidad. Y resuelve la aporía de los arrianos con el concepto de “relación subsistente”; así queda el campo libre para estudiar cada Persona en particular.

Pero antes, de pasar a este estudio particular, Tomás hace un análisis preciso del lenguaje trinitario, fundado sobre los nombres divinos personales. La Persona Divina es un absoluto

³⁸ Con lo cual retorna a la función de mediación de la teología prenicena...

³⁹ Concluye Lafont con un resumen de los pro y los contra que aparecen en el recorrido que acabamos de hacer, pero no dice nada que no hayamos consignado aquí: cf. *ibid.*, pp. 103-105.

⁴⁰ En *Suma Teológica* I, 29, 3.

subsistente, definida –paradojalmente– por la noción de relación, considerada como propiedad distintiva y constitutiva.

Y, cuando Santo Tomas pasa al estudio de las Personas en particular, encontramos que hay dos cuadros en el díptico que presenta la *Suma*: primero la consideración absoluta de las Personas, y luego una consideración comparativa: en relación a la esencia, a las relaciones, procesiones (que distinguen a la Persona) y al acto nocional (que procede de la Persona). Y, finalmente, las Personas son comparadas entre sí. Y en estas consideraciones comparativas, Tomás aborda prácticamente todos los temas que se plantearon desde el *homoousios*.

En resumen, vemos que Santo Tomás parte de la esencia hacia las Personas (como el Niseno), y luego invierte el orden y considera la esencia desde las Personas, mostrando una ley esencial en teología trinitaria: mantener una doble mirada, con fórmulas contrarias pero no contradictorias (“oposición convergente”), que no puede ser jamás reducida a una síntesis final pues la Trinidad está más allá de nuestro lenguaje.

1.2.1.2. Los presupuestos

Aquí se consideran tres temas: la procesión, la relación, y la comparación de esencia y relaciones.

Santo Tomas define la procesión como la “emanación de algo a partir de algo”; operación que produce algo, un fruto, un *operatum*. Aquí juegan dos registros: el metafísico y el psicológico. El registro metafísico (la emanación de uno e, incluso, de dos términos al interior de la esencia divina) es desplazado por el registro psicológico de las operaciones espirituales de conocimiento y voluntad, con las siguientes ventajas: la perfecta inmanencia de estas procesiones; y, además, poder comprender las Personas divinas a partir de las dos operaciones que expresan el dinamismo del espíritu.

Y Tomás aporta dos observaciones. La primera es que el Verbo (y también el Espíritu Santo) es un término relativo y distinto que se comprende según su relación con aquel que lo profiere (exactamente igual que “hijo” se refiere inmediatamente a “padre” y no significa inmediatamente “hombre”). Y la segunda es que “*Verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta*”.⁴¹ Y esta delicada distinción entre el modo y el contenido de la procesión expresa el misterio en el nivel del discurso teológico y legitima el uso de la analogía: aquello que el Verbo recibe es la plenitud de la esencia divina.

Y así pasa Tomás a considerar la relación, que es el verdadero “concepto-puente” que permite pasar de la esencia a las Personas. La revelación nos manifiesta la realidad distinta del Padre y del Hijo; por tanto, en Dios existen relaciones reales. Y el problema que había heredado de los Padres (¿qué vínculo hay entre esencia y relación?) Tomás lo resuelve en dos artículos con títulos aparentemente contradictorios: la relación es idéntica a la esencia divina, y las relaciones se oponen y se distinguen realmente.

Con esto pasamos a la cuestión “esencia y relaciones”, en la cual Santo Tomás avanza de la siguiente manera. Primero muestra que en casi todos los accidentes cabe una distinción entre el *inesse* y la *ratio*, es decir, entre el existir del accidente en la sustancia y la realidad del accidente que cualifica la sustancia.⁴² Pero no sucede así con la relación, que no es una cualificación intrínseca de una sustancia, sino que establece un vínculo entre dos sustancias: la relación es una realidad centrífuga. O, en otros términos: según su *ratio* la relación es “adjunta a la sustancia” (*assitens*), exterior a ella (*extrinsecus affixa*); y según su *esse* ella inhiere en la sustancia.

⁴¹ *Ibid.*, 118, citando *Suma Teológica* I, 28, 4, ad 1.

⁴² Distinción semejante a *esse* y esencia para la sustancia.

A partir de aquí, Tomás aplica el principio de que todo lo que es accidental en la creatura, debe ser atribuido de modo sustancial a Dios. Por tanto, el *esse* de las relaciones divinas, lejos de ser accidental, se debe identificar con el *esse* divino; mientras la *ratio* permanece: ella es un *ad aliquid*, un vínculo entre realidades consideradas según su oposición relativa. Desde esta perspectiva, sólo las relaciones pueden ser consideradas como reales en Dios; pues todo otro accidente que (según su *ratio*) modificara intrínsecamente la sustancia, debería identificarse entonces con la misma sustancia.

En resumen (y con otra delicada distinción): la “relación en tanto que relación” es distinta realmente en Dios, y esto mantiene la consistencia de las Personas y representa lo Trino; pero en cuanto a su *esse* se identifica con la sustancia divina, y con esto nos liberamos definitivamente del registro de los accidentes –lo cual no había logrado Agustín– y mantenemos “lo Uno” de Dios.

1.2.1.3. La teoría de las Personas

Santo Tomás parte de la definición de Boecio,⁴³ pero necesita darle una significación relativa: *perfectissimum in tota natura*; y, al final de esta cuestión, concluye en la definición de “relación subsistente”. Para llegar a esto, Tomás busca *lo específico* de la Persona Divina y –profundizando el rasgo de “*individuum*” de Boecio– establece lo que distingue a una Persona de otra en la naturaleza divina: las relaciones de origen (como ya mostró antes).

Pero, como en Dios la relación no es un accidente, hay una doble consecuencia: por un lado, al identificarse la relación con el *Esse* divino adquiere toda la densidad ontológica de la divinidad; por otro, al distinguir una Persona de otra, la relación es hipostasiada: no sólo distingue sino que constituye a la Persona divina que es “relación subsistente”.

Y hay una distinción: cuando Tomás toma la relación como constitutiva de la Persona, no la considera formalmente como relación (es decir como estableciendo vínculo entre las Personas). Por eso “Persona divina” significa *in recto* la relación subsistente, e *in obliquo* la esencia. Inversamente, si Tomás quiere significar “la relación como relación” (estableciendo vínculo entre las Personas), entonces la considera como implicada *in obliquo* en la definición de Persona, e *in recto* significa la esencia. Y Lafont opina que el acento debe recaer sobre el concepto de “subsistente”, que significa la hipóstasis; mientras que “relativo” designa la propiedad particular de la hipóstasis divina.⁴⁴

1.2.1.4. Crítica del lenguaje trinitario: el lenguaje de la relación

Al reflexionar, no solamente hay que tener en cuenta la cosa significada, sino también el *modus significandi*. Y la constante crítica del lenguaje es intrínseca a la teología trinitaria, pues la diversidad y complementariedad de fórmulas remite a la trascendencia e inabarcabilidad de Dios.

El lenguaje humano tiene dos modos principales de expresión: abstracto (“humanidad”) y concreto (“hombre”), que se corresponden con la realidad de las estructuras creadas (esencia y existencia). En Dios, la simplicidad es total pero mantenemos los dos modos de significación. Y, aquí, compararemos la relación con la esencia, con la Persona y con la procesión.

⁴³ Mientras que las nociones de “relación” y “procesión” proceden más o menos directamente de la revelación, Tomás elabora la noción de persona en analogía con la persona creada, tomando a Boecio como punto de partida.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 125.

En cuanto a *relación* y *esencia*, las dos palabras son abstractas. Y, en cuanto a Dios, tenemos dos afirmaciones complementarias que las vinculan: una proclama su identidad existencial; y la otra significa la diversidad de su contenido real: “esencia” mira directamente al ser y “relación” a la relatividad del ser.

En cuanto a *relación* y *Persona*, hay que distinguir dos puntos de vista: la relación como factor de distinción de las Personas en la única naturaleza se dirá *per modum formae* (usando un lenguaje abstracto: por ejemplo “paternidad”). Pero si se considera la relación como factor de personalidad, se la dirá de modo concreto (*per modum hypostasis*). Y aquí, la expresión común a los Tres es “relación subsistente” (en la cual, el adjetivo concretiza el sustantivo abstracto); y la expresión propia es: “Padre”, “Hijo” y “Espíritu Santo”. “El misterio trinitario es significado precisamente por la identidad real de la relación como forma distintiva y como persona subsistente; de modo que es necesario afirmar igualmente la distinción de los dos puntos de vista: abstracto y concreto”.⁴⁵

Finalmente, en cuanto a *relación* y *procesión*: tenemos que la relación puede ser significada *per modum formae* (abstracto) o *per modum hypostasis* (concreto); y la procesión, por su parte, es significada como acción inmanente en Dios. De aquí se deriva que:

– si se considera la relación como constitutiva de la Persona, es lógicamente anterior a la procesión (el Padre es lógicamente anterior al acto de engendrar).

– pero si se considera la relación como relación, entonces es lógicamente posterior a la procesión (porque la procesión es la acción inmanente que funda la relación).

– si se consideran relación y procesión según su realidad de hecho, resulta que se identifican; y no solamente a causa de su identidad real con la esencia, sino también desde el punto de vista de su “*ratio*”: el análisis de una “acción-pasión” en Dios no puede dejar subsistir distintamente más que las relaciones. Con lo cual se produce un curioso fenómeno pues –en la realidad– la procesión se identifica con la relación; pero, a nivel del lenguaje, al contrario: cuando se quiere expresar “las relaciones en tanto que relaciones” lo que mayormente se utiliza son los giros dinámicos de las procesiones (y no tanto “relación” que tiene un matiz estático). Y aquí aparece

“lo que se podría llamar una *ley de reduplicación*: para decir cualquier aspecto del Misterio, es necesario utilizar siempre la sucesión continua de dos formulaciones que se complementan –la revelación nos lo garantiza– pero en la cuales no podemos captar más que su no-contradicción. El aspecto positivo de la coexistencia de aspectos destacados por estas fórmulas es reconocido en la fe, sin que la razón pueda hacer otra cosa que presentirlos. Y sucede que estas dos formulaciones necesarias se relacionan dialécticamente la mayoría de las veces: por un lado se afirma la identidad (de la esencia con la relación, de la relación con la procesión, etc.), y por otro se afirma la no-identidad (de los mismo términos bajo otro aspecto). Y esto no sólo en cuanto a puntos de vista lógicos, pues el Misterio mismo mantiene que esa identidad y no-identidad son igualmente reales –al menos en ciertos casos– cuando se las considera desde el ser y desde la *ratio*, aunque no bajo el mismo aspecto”.⁴⁶

Para ilustrar este análisis puede ser útil mostrar los diversos nombres con los que se puede designar legítimamente a una Persona divina, por ejemplo, el Padre:

– “Uno” o “Persona”: significa al Padre como sujeto subsistente, de la manera más general.

– “Padre”: también significa al sujeto subsistente pero ahora en su singularidad personal, tomada a nivel de la relación (y aquí se co-significa al “Hijo”).

– “Paternidad”: aquí también es designado desde la relación, pero de modo abstracto.

– “Engendrante”: aquí el Padre es designado desde la procesión, de modo concreto.

– “Generación”: también desde la procesión o acto nocional, pero de modo abstracto.

Las dos últimas palabras significan al Padre *per modum actus*, mientras que las dos anteriores, lo designan *per modum relationis* o *formae*. Y en estos cuatro casos vemos que el Padre puede ser designado como relativo, como relación, como agente y como acción,

⁴⁵ *Ibid.*, 129.

⁴⁶ G. LAFONT, *Peut-on*, 130.

respectivamente. Y no hay necesidad de elegir una de estas designaciones, pues una expresión auténtica del Misterio de la Trinidad exige que todas ellas sean reconocidas y complementadas; la única cuestión que se podría poner es: en qué orden.⁴⁷

1.2.1.5. Crítica del lenguaje trinitario: el lenguaje de la Persona

El lenguaje comparativo entre las Personas y la esencia está fundado en los diversos *modi significandi*. Y aquí hay dos cuestiones esenciales: ¿bajo qué condiciones un nombre esencial puede significar una Persona determinada? y ¿bajo qué condiciones un atributo esencial puede venir a significar una propiedad personal? O, dicho de otro modo: es el tema de las atribuciones y de las apropiaciones.

Respecto de las atribuciones caben dos posibilidades: o se trata de un nuevo caso de distinción entre palabras concretas y abstractas, donde podemos aceptar la frase “Dios genera”, pero no “la esencia genera”; o bien la cuestión se resuelve con el recurso a la significación sustantiva o adjetiva.⁴⁸ En todo caso, siempre se termina en la “ley de reduplicación”.

Más delicado es el tema de las apropiaciones. Se puede recurrir a ellas si no se quiere caer inmediatamente en el apofatismo, como sucede en los Padres griegos. Y consiste en la manifestación de las Personas por medio de atributos esenciales para conocerlas mejor; el procedimiento es ascendente y su alcance es epistemológico. Por sí mismas, no afirman ni niegan la existencia de relaciones entre Dios y el hombre a nivel de las Personas divinas; pero una vez establecidas éstas, las apropiaciones pueden ayudar a hacerlas conocer. Y ya la Escritura hace este tipo de atribuciones.

El punto de partida del método de las apropiaciones implica la voluntad de hacer justicia a dos hechos: por un lado el carácter esencial de toda perfección divina; y por otro, la atribución de una u otra de ellas, a una Persona de modo especial.

Y de nuevo tenemos la “ley de reduplicación” en que aplicamos la misma noción a dos “sujetos” diferentes (por un lado: las Tres Personas juntas, o una sin exclusión de las otras; y, por otro, a una de ellas con preferencia).

Un ejemplo posible es con el atributo “Sabiduría”, para el cual Tomás toma el texto: “Cristo, sabiduría y poder de Dios” (1 Co 1,24).⁴⁹ Ya hemos visto como Tomás justifica el nombre de Verbo como propio del Hijo con una delicada distinción (según el *modo* de la procesión, “*non ut res intellecta*”). Con la apropiación se sigue el camino inverso: se vuelven a vincular los dos niveles de lenguaje que antes se distinguieron cuidadosamente. El registro es analógico y significa un “retorno al símbolo” dentro del discurso conceptual trinitario; una especie de “juego” que vincula “Sabiduría” y “Verbo”, en razón de su similitud.⁵⁰

¿Qué valor podemos adjudicarle a la apropiación? Se puede decir que manifiesta a la Persona; orienta al espíritu en una dirección verdadera y fundada, a partir de cierta proporción entre perfecciones esenciales y propiedades personales. Actúa por vía de sugerencia, de apertura, de orientación, de juego simbólico “que hace pensar”. Y resulta un elemento suplementario valorable.

Mirando el asunto desde la historia, vemos que Gregorio de Nisa percibió el problema de la atribución propia de la Sabiduría al Hijo, pero cayó en el apofatismo por falta de capacidad de precisión: respecto de los nombres personales el Niseno no quiso sobrepasar la aplicación

⁴⁷ Sobre esto se pronunciará el autor más abajo, cf. nuestro resumen en p. 59.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 131s. Agrega Lafont que puede suceder que esta distinción se superponga, al menos en parte, con la anterior; y remite a *Suma Teológica* I, 39, 3 y 6.

⁴⁹ Ya hemos visto que esta cita fue un problema para el Niseno: cf. *supra*, p. 34s.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 134s.

metafórica y se mantiene conscientemente en el nivel del símbolo. Agustín yuxtapone los elementos de conocimiento propio de las Personas y la atribución de un nombre esencial a una Persona en particular, pero no logra integrarlos. Tomás, en cambio, reduplica el lenguaje: después de distinguir en el plano conceptual, reúne en el plano simbólico, lanzando al espíritu hacia una comprensión que sobrepasa los modos de expresión homogéneos a la inteligencia: es un esfuerzo límite del teólogo, que invita a la inteligencia a un conocimiento más alto.

En conclusión, la ley de reduplicación dialéctica

“interviene siempre:

- en la articulación del conjunto de la reflexión trinitaria que sigue sucesivamente los dos movimientos posibles del discurso: de la esencia a las Personas y de las Personas a la esencia;
- en el análisis de las nociones clave de la teología trinitaria –procesión y relación– dado que compara cada uno de los elementos que considera desde las Personas (el Verbo como *Lógos*, la relación como *ratio*) con la respectiva consideración desde la esencia (el Verbo como *lógion*, la relación como *esse*);
- en la comparación entre esencia y Personas, donde juegan continuamente los términos propios y los términos apropiados”.⁵¹

1.2.2. La Trinidad y la historia de la salvación

Tomás construye su cristología conociendo las controversias arrianas, la fe de Nicea y la doctrina de Calcedonia. En la IIIª Pars, la Cuestión 1 ubica la cristología en un proyecto teológico general; la Cuestión 2 es una larga reflexión sobre el dogma definido (donde se ocupa de la Encarnación de una Persona, más que de tal Persona). Y es la Cuestión 3 la que opera el reencuentro entre teología trinitaria y Encarnación, con dos problemas (que ya vio Agustín respondiendo a Nebridius): ¿cómo se puede encarnar sólo el Hijo (si las acciones *ad extra* son comunes)?; y ¿por qué el Hijo (y no otro)?

1.2.2.1. La acción inseparable y las apropiaciones

“Las Tres Personas hicieron que la naturaleza humana se uniera a la única Persona del Hijo” (III, 3, 4). Con esta frase Tomás distingue entre el acto de asumir y el término de la asunción. Sin embargo, con esta distinción no alcanza pues la cuestión es si se puede asignar un rol a cada Persona: Tomás no trata el problema, pero ofrece importantes elementos de reflexión.⁵²

Respecto de la teología de la creación, Tomás se pregunta: ¿crear es propio de una Persona divina? (I, 45, 6); y responde con dos elementos complementarios. Por un lado, Dios –por su *esse*– crea todo *esse*, y en este sentido crear es obra común de la Trinidad. Pero como cada Persona interviene en la obra común en la línea de su procesión, Tomás admite cierta causalidad de las Personas, que se puede concebir analógicamente según un esquema artesanal: el Verbo aporta lo intelectual y el Espíritu lo voluntario.⁵³

Teológicamente, hay que afirmar el rol propio de cada Persona, evitando dos extremos: reducirlo a nada o atentar contra la igualdad perfecta de las Personas. Apelando a las

⁵¹ *Ibid.*, 138.

⁵² Aunque el mismo Lafont admite que esta doctrina “satisface en lo que se refiere al acto; pero cabe preguntarse si lo hace, en lo que se refiere al término”: *ibid.*, 146. Volveremos sobre estos temas y analizaremos brevemente los textos de Santo Tomás en el contexto de nuestro Capítulo X, analizando la operación divina *ad extra*: cf. p. 227, nota 152.

⁵³ Y Tomás reduplica de nuevo, cuando indica que esto que se atribuye al Verbo y al Espíritu, se adjudica a la Inteligencia y a la Voluntad divinas. El cuerpo del artículo termina con una frase densa, que Lafont explica así: desde el punto de vista del contenido, el Verbo es idéntico a la Sabiduría divina esencial, poseída en común por las tres Personas; pero desde el punto de vista relativo, el Verbo posee la Sabiduría y el Poder creador de un modo único, pues el único que los ha recibido “*ut procedens per actionem intelligibilem*”. Con lo cual reaparece la distinción entre “contenido” poseído y modo de poseer.

procesiones, se puede decir, entonces, que el Padre crea “por” el Hijo, y que el poder creador “circula” entre las Personas. La idea de “orden” es útil aquí, siempre y cuando se elimine todo subordinacionismo y toda diferencia temporal o cualitativa.

Y aquí aparece de nuevo la utilidad de las apropiaciones, que permiten expresar de modo deficiente (pero mejor no se puede) un rol propio imposible de captar exactamente y de expresar en un lenguaje homogéneo. De algún modo, se puede decir que cada Persona deja su “marca” en la obra común...⁵⁴

En cuanto a la distribución de las apropiaciones, si bien Tomás no piensa espontáneamente la creación o salvación de modo trinitario; no obstante, cada vez que se presenta la ocasión elabora un lenguaje adaptado al misterio de la Trinidad.⁵⁵ Por otra parte, Tomás es constante en la distribución de las apropiaciones: al Padre: principio, potencia, autoridad; al Hijo: los elementos de orden formal, sabiduría, ejemplaridad; al Espíritu: bondad, eficacia, imprimir, formar...

En definitiva, el lenguaje trinitario de la Escritura es retomado en el “método de las apropiaciones”, complementando al “método de la analogía” que no permite más que significar los nombres divinos esenciales. O sea, que dentro del lenguaje de trascendencia, se produce una reduplicación simbólica: se “sobreimprime” sobre el lenguaje propio (el orden de las Personas en la acción común) una significación apropiada (la “naturaleza” del rol propio de cada Persona). Y así, las apropiaciones establecen un vínculo entre *Theologia* y *Oikonomia* tanto como es posible.

1.2.2.2. La Encarnación del Hijo

Santo Tomás –tratando de la Encarnación divina y la adopción filial– distingue entre el acto y el término;⁵⁶ y hace la aplicación, mostrando que la adopción filial tiene un vínculo de ejemplaridad con la filiación del Hijo (en cuanto al término de la acción de adoptar); pero el acto (en cuanto a la eficiencia) procede de las Tres Personas. A partir de esta distinción, Tomás admite que otra Persona divina podría haberse encarnado, y conseguir el mismo efecto, de otro modo.⁵⁷ No obstante, Tomás no disocia adopción filial y filiación natural. Pero la adopción filial y el aspecto trinitario de la gracia juegan un rol muy reducido en la construcción teológica de conjunto.

Para afirmar que cualquiera de las Personas podría haberse encarnado, Tomás se apoya en que el requisito para la Encarnación de una Persona es su “*ratio personalitatis*”, la cual cada una tiene. Pero Lafont pone dos objeciones. Una teológica: ¿podría una Persona realizar en la historia una actividad que vaya a contrapelo de las procesiones intratrinitarias?; y, además, la “*ratio personalitatis*” no es un universal: cada Persona es absolutamente singular... y la Escritura nos muestra que se encarnó el Hijo.⁵⁸

En conclusión, podemos decir que Tomás aporta precisiones y avances valiosísimos (reduplicación del lenguaje, apropiaciones, etc.). Pero su enfoque excesivamente metafísico

⁵⁴ De modo semejante se expresa CCE 258s.

⁵⁵ Algunos ejemplos en: *ibid.*, 145 (además de la creación: la concepción del cuerpo de Cristo, su Bautismo, etc.).

⁵⁶ Aquí Lafont hace un análisis de *Suma Teológica* III, 3, 5 ad 2 y 3.

⁵⁷ Lafont criticará esto enseguida, mostrando que la revelación no habilita a este tipo de reflexión: cf. *ibid.*, 151 y 153. Nosotros diríamos que aquí se “fuerza” la Revelación divina abusando del *homoousios*, cuando habría que hacer lo contrario: profundizar en el sentido de la Revelación divina –en su propia línea– con la ayuda del *homoousios*.

⁵⁸ Lafont señala otras insuficiencias de Tomás que articula su reflexión *exclusivamente* sobre el punto de vista de la subsistencia; llegando a hipotetizar que se podría hacer encarnado la naturaleza divina. “Pero nosotros no teneos otro modo de encarar la economía de la salvación, salvo el modo en que nos ha sido dada”: cf. *ibid.*, 152s.

de la persona –influenciado por la definición de Boecio– no hace justicia a lo relacional; y, además, hay un alejamiento de la historia de la salvación tal como se nos ha manifestado: con la centralidad de la Persona de Cristo y la misión del Espíritu Santo.

1.2.2.3. Conclusión de la primera mitad del libro

Los Padres pre-nicenos corrían el riesgo de devaluar al Verbo a un rol mediador (subordinacionismo). Y Nicea reequilibra la situación, estableciendo la Trinidad consustancial: después del *homoousios* no se puede concebir la mediación del Verbo de manera demasiado lineal, como antes de Nicea.

Luego, Agustín aporta el “registro del espíritu” para pensar la Trinidad (enriqueciendo el “registro del ser”).

Tomás aporta la reduplicación del lenguaje, y centra el verdadero apofatismo, proponiendo la apropiación como el máximo punto de esfuerzo teológico.

Pero, como un efecto indeseable del *homousios*, vemos que la tradición post-nicena hace prevalecer la *Theologia* sobre la *Oikonomia*. Y Tomás, heredero de Anselmo, es la expresión extrema del alejamiento entre *Theologia* y *Oikonomia*.

En concreto, la tensión entre *Theologia* y *Oikonomia* significa que Dios es Dios, pero que podemos entrar en comunión consigo.

Los concilios cristológicos definieron de manera abstracta una serie de elementos metafísicos. Si bien este extremo nos da una enseñanza, también nos previene contra el extremo opuesto: el de una identificación entre *Theologia* y *Oikonomia*. Y hoy tenemos un peligro inverso y simétrico a la linealidad pre-nicena: nuestra perspectiva de “la teología como historia de la salvación” iría del universo al hombre, del hombre a Cristo y de Cristo a Dios. Esto es verdad, pero sólo en parte... como lo era la teología pre-nicena.⁵⁹

La renovación de la dogmática debería volver a vincular Trinidad, creación y salvación; recuperando la centralidad de Cristo; con una revalorización de su Humanidad (particularmente, de la conciencia de Cristo). Y también revalorar la unción del Espíritu; y revisar la noción de persona.

1.3. El esbozo sistemático de K. Rahner⁶⁰

Dice Lafont que dos razones lo han decidido a realizar un estudio al pensamiento trinitario-económico de Rahner.

La primera razón es que la confrontación con Rahner ha jugado un rol importante en la elaboración de este libro. Y la segunda razón es que casi no existe un estudio crítico de la dogmática rahneriana; en parte porque es difícil, y en parte porque está dispersa.

Pero esto último se ha subsanado con la reciente publicación del Tomo II de *Mysterium Salutis*.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 167.

⁶⁰ Resumimos aquí las ideas más importantes que presenta Lafont en sus pp. 171-228.

1.3.1. Exposición⁶¹

Prolijamente, Lafont presenta primero la finalidad y el esquema general de siete partes que Rahner seguirá. La finalidad es explorar sistemáticamente el “*Grundaxiom*”.

Las partes consistirán en una introducción (1); luego Rahner buscará establecer un concepto sintético que tematice qué significa “Trinidad económica” (2); para enseguida hacer el pasaje de la Trinidad económica a la inmanente (3), mostrando la fundamentación de aquella en ésta (4). Dos estudios particulares completan este esbozo: la pertinencia del concepto de “persona” en la teología trinitaria (5); y un análisis de la “teoría psicológica” (6). Rahner concluye volviendo a justificar la peculiaridad de su enfoque, de modo parecido a la introducción (7).

1.3.1.1. El concepto de Trinidad económica

Rahner empieza mostrando las dos caras de una misma realidad: negativamente, la Encarnación del Hijo y la misión del Espíritu no son manifestaciones arbitrarias de Dios: si lo fueran, la historia de la salvación no nos diría nada sobre las Personas divinas; positivamente –supuesta la libertad divina de comunicarse o no– la Encarnación del Hijo y la misión del Espíritu son modos necesarios de esta comunicación libre.

El desarrollo de esta “necesidad de los modos en el interior de la libertad de la comunicación” lleva a Rahner a la elaboración de un “cuádruple díptico”: “a) origen-cumplimiento; b) historia-trascendencia; c) ofrecimiento-aceptación; d) conocimiento-amor”, que servirán para establecer “dos modos fundamentales de la divina comunicación de sí: Verdad y Amor”.⁶²

Se podría decir que el primer díptico expresa la autocomunicación divina en “sentido horizontal” (a lo largo del tiempo), y el segundo, en “sentido vertical” (con un desnivel cualitativo entre el “más acá” y el “más allá”). De este modo se introduce naturalmente la tercera díada: Dios ofrece un encuentro consigo en la historia, que tiene como contrapartida la aceptación. Finalmente, el último díptico parece estar en un registro diferente a los anteriores, pero –no obstante– se resuelve así: la verdad es entendida como “manifestación de sí” y el amor como respuesta a esa manifestación. A lo cual hay que agregar las siguientes precisiones:

“La autocomunicación, como algo querido por Dios absolutamente, lleva incluida su aceptación, porque esa misma aceptación, para no rebajar la comunicación al nivel humano *a priori*, destruyéndola, tiene que ser dada juntamente por el Dios que se comunica, y porque la libertad de la aceptación como capacidad y también como acto depende a su vez –sin destruir la esencia de la libertad– del poder creador de Dios... Resulta más difícil responder la pregunta de hasta qué punto debe caracterizarse como amor... Baste lo siguiente: la autocomunicación que pretende ser absoluta y que produce la posibilidad de ser aceptada y su aceptación es lo que designamos amor, ese «caso» específicamente divino del amor (porque crea su misma aceptación) como autocomunicación de la «persona» libremente ofrecida y libremente aceptada”.⁶³

Después de este recorrido, concluye Lafont esta parte de su resumen, diciendo que “la divina comunicación de sí se realiza según dos modos fundamentales: Verdad y Amor”, y “el eje central... es la polaridad interna de la constitución fundamental del hombre”, que también puede incluir más distinciones que las expresadas en el cuádruple díptico.

⁶¹ Aquí Lafont resume la Tercera Sección del estudio que K. Rahner publica en ese Tomo II de *Mysterium Salutis*, que en nuestra edición en español se encuentra en las pp. 311-338 (en la edición que solemos citar: Madrid, 1977²) de la cual nos servimos a veces para la traducción.

⁶² G. LAFONT, *Peut-on*, 175. El CCE dirá algo parecido en CCE 214-221, modificando la presentación que traía el PR: cf. Tomo I, 29s.

⁶³ *Ibid.*, 181; aunque aquí tomamos y resumimos esto de la traducción española (p. 321).

A partir de éstas, surge un concepto sintético para expresar la “Trinidad económica” como “la divina comunicación de sí, que se realiza en unidad y distinción en la historia (la Verdad) y en el Espíritu (el Amor)”.⁶⁴

1.3.1.2. La fundamentación de la “Trinidad económica” en la “Trinidad inmanente”

Una vez que se ha establecido un concepto de “Trinidad económica”: ¿es posible remontarse a la “Trinidad inmanente”?⁶⁵ Rahner efectúa este pasaje –de nuevo– con el “*Grundaxiom*”, mostrando que la identidad entre estos dos aspectos es “necesaria si la comunicación divina es realmente comunicación *de sí*”.⁶⁶

Una nota al pie aporta una importante perspectiva de método: se parte de la historia de la salvación y desde aquí se establecen las modalidades de esta autocomunicación de Dios; y, una vez establecidas, se descubre la “necesidad trascendental” (en la Trinidad inmanente) de aquello que se ha experimentado *a posteriori* (en la economía). De este modo, se evita el reproche que todo esto sea una deducción racionalista.⁶⁷

Rahner hará el recorrido de sus argumentos en tres momentos. Primero, establece la distinción real entre los tres términos trinitarios, caracterizándolos como “aquel que –sin principio– es el origen de mediación al interior de sí” (el Padre); “aquel que en la verdad es expresado por sí mismo” (el Hijo) y “aquel que en el amor es recibido y acogido por sí” (el Espíritu).⁶⁸ En segundo lugar, muestra cómo se establece en Dios esta distinción real, procediendo de una doble comunicación de sí del Padre, según los dos modos vistos: la verdad y el amor. Aquí la “esencia divina” es lo comunicado; y se recalca la distinción entre el neutro “lo” (que se comunica), distinto de aquellos que comunican. Finalmente, se afirma el carácter relacional de esta distinción real; lo cual surge como consecuencia de la afirmación de la identidad de la esencia.

1.3.1.3. El problema de una designación universal para el Padre, el Hijo y el Espíritu

La primera dificultad afecta a todas las palabras y nociones universales que se utilizan en plural en la doctrina trinitaria (persona, relación, procesión). Pero Rahner ve un peligro latente de triteísmo particularmente en la noción de “persona”.⁶⁹

Y la segunda dificultad que tiene el empleo de “persona” es el desplazamiento de sentido que ha tenido el concepto desde la modernidad (= “sujeto consciente y libre de operación”), con lo cual se podría terminar hablando de “tres conciencias” y “tres libertades”.

Ante esto, Rahner retoma nuevamente el “*Grundaxiom*” y propone que –dado que en la economía la Trinidad se manifiesta según tres modalidades realmente distintas– se podría

⁶⁴ *Ibid.*, 182.

⁶⁵ *Ibid.* Literalmente (en la edición alemana de MySal II de 1967, p. 382): “*Wenn somit die «ökonomische» Trinität, so gut es eben hier möglich war, auf einen Begriff gebracht ist, so ist jetzt die Frage zu behandeln, ob durch den Begriff der «ökonomischen» Trinität der Sache nach auch das erreicht ist, was in der kirchlichen Trinitätsaussagen von Vater-Sohn-Geist gemeint ist, also die «immanente» Trinität*”. En la edición española que citamos, está en la p. 322.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ En nuestra edición española de *Mysterium Salutis*, es la nota 104, de la p. 322.

⁶⁸ La traducción que surge desde el francés de Lafont es bastante distinta –y más entendible– de lo que propone la edición española en p. 324 (punto a). Simplificando al máximo –y con nuestras palabras– diríamos que se trata del “Dios que es origen” (el Padre); el “Dios Expresado” (el Hijo) y el “Dios acogido” (el Espíritu).

⁶⁹ Sin embargo –comenta Lafont– la dificultad está ligada al Misterio mismo, no importa qué palabra se emplee en lugar de “persona”: cf. *ibid.*, 185s.

decir que Dios, en sí mismo, subsiste en las tres modalidades según las cuales se comunica a nosotros. Rahner propone entonces hablar –en lugar de “personas”– de “modos distintos de subsistencia (*distinkte Subsistenzweise*)”.⁷⁰ Y Lafont resume en tres rasgos, los desarrollos que propone Rahner:

- una primera ventaja: “modo” no tiene el contenido “absoluto” que tiene “persona”;
- y, si bien “modo” es un término muy formal (que no indica la singularidad de cada una de las realidades que designa, ni sus relaciones concretas)...
- ...no obstante, tiene la ventaja de co-significar la unidad esencial (lo cual no sucede con “persona”).

1.3.1.4. Confrontación con la teoría psicológica y conclusión

El juicio de Rahner sobre la “teoría psicológica” da una impresión general de estima positiva. Admite su validez como un teologúmeno (no como una certeza dogmática); e, incluso, hay una cierta relación entre esta teoría y la presentación (trascendental) que hace Rahner.

Sin embargo, dos reservas le parecen necesarias a Rahner. La primera se relaciona con el estatuto epistemológico, y esta reserva se puede expresar de dos modos. En primer lugar, la actividad espiritual finita no puede justificar –en cuanto tal– su aplicación plena al misterio trinitario.⁷¹ Y, en segundo lugar, en nosotros el verbo y el amor son medios necesarios de la actividad espiritual, mientras que en Dios (al contrario) son el resultado de esta actividad: Dios emite su Verbo porque conoce y no para conocer.

En síntesis, para Rahner habría una especie de “círculo” en la aplicación a Dios de la teoría psicológica, que sólo le da el valor de una hipótesis.

La segunda reserva es que la teoría psicológica prescinde prácticamente del aspecto económico del misterio trinitario. No obstante, el propio Rahner muestra que esta deficiencia puede ser superada, sobre todo porque en la economía –como él ha mostrado– la Trinidad se ha manifestado como Verdad y Amor; y esto incluye –en cierto sentido– la teoría psicológica.⁷²

Finalmente, Rahner se excusa nuevamente del carácter de esbozo (selectivo) que ha dado a su presentación, de un modo semejante al que expuso en la introducción; indicando que la cristología y la teología de la gracia (ligada al Espíritu) son propiamente doctrina trinitaria, y que no han sido tratadas aquí.

⁷⁰ *Ibid.*, 187.

⁷¹ Y esto, dejando de lado algo que también es posible: que haya sido el estudio del misterio trinitario el que haya llevado a los teólogos a postular este esquema para la psicología humana.

⁷² Este aspecto “circular” de la teoría psicológica y la necesidad de partir de la economía es lo que Rahner agregó a su artículo de 1960 cuando retoma el texto en *Mysterium Salutis* (cf. *supra* p. 7, nota 29). En concreto, Rahner dice (en la edición alemana de MySal II de 1967, p. 347): “*Wie weit über die formale Aussage hinaus, da die am Anfang darzustellende un nicht blöss voraussetzende oder nachträglich hinzugefügte ökonomische Trinität auch die immanente schon ist, durch eine «psychologische» Trinitätslehre noch ein vertiefteres Verstand nis der Dreifaltigkeit Gottes erreicht werden kann, la sich erst in der Darstellung selbst erproben*”. En la edición española que citamos, este texto está en la p. 293s. Esta cita que anotamos aquí y la que aportamos en la nota 65 *supra*, son consideradas por M. González entre las más destacadas formulaciones de Rahner sobre el “Grundaxiom” en *Mysterium Salutis*: cf. M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e immanente. El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma, 1996, 70s.

1.3.2. Estudio crítico

1.3.2.1. El “Esbozo” de Rahner y la historia del dogma

Ya en una primera lectura del “Esbozo”, surgen dos elementos que están en paralelo con la tradición antigua. Un elemento es el “*Grundaxiom*”, que proclama la identidad –en los dos sentidos– de la Trinidad económica con la Trinidad inmanente, el cual se vincula con la identidad entre el *Lógos endiáthetos* y el *Lógos proforikós* de la teología pre-nicena. El otro elemento es la noción de *Subsistenzweise*, que traduce literalmente la expresión *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* de San Basilio.

En cuanto al primer elemento, tanto Rahner como la tradición pre-nicena comienzan su recorrido desde el elemento económico (la Trinidad económica y el *Lógos* proferido, respectivamente), para remontarse “hacia atrás” a la existencia intradivina, y desde allí retornar a recorrer la historia “desde el principio y hacia adelante” con esta nueva mirada. Pero hay dos diferencias entre Rahner y la tradición pre-nicena. La primera, es que Rahner no pretende sostener una *linealidad total* del conjunto “Trinidad–creación–salvación”, la cual no se obtiene sin un cierto subordinacionismo. Por eso, Rahner introduce un par de matices en aquellas perspectivas antiguas: la reintegración absoluta del *Lógos* en la pura inmanencia divina, y la libertad divina en el conjunto “creación–salvación”. La segunda diferencia entre Rahner y la reflexión antigua se relaciona con la cognoscibilidad de Dios. Paradojalmente, el *homoousios* puede derivar en dos direcciones opuestas: en un apofatismo prácticamente total, en el cual la incomprendibilidad del Padre se extiende sin restricciones al Hijo y al Espíritu; o en la posibilidad de un conocimiento real del fondo del Misterio: la visión beatífica. Y Rahner se inclina por esta segunda opción (y, de hecho, ha tratado largamente sobre la visión beatífica en sus escritos).

Y en cuanto a los “modos de subsistencia” Lafont muestra que Rahner reedita las dos versiones que tuvo en los Padres griegos, en los cuales hay dos esquemas. En un esquema se expone primero sobre la esencia una y sus atributos, para luego pasar al discurso sobre la Personas divinas (Anfiloquio de Iconio). En cambio, el otro esquema expone primero sobre Dios entendido como Padre –a quien se adjudican los atributos divinos– y luego sobre el Hijo y el Espíritu; y en un segundo momento del discurso se trata de la Trinidad en su conjunto y –ahora– las perfecciones divinas son atribuidas al “Dios” totalmente uno y –sin embargo– manifestado en Tres Personas (el *De fide orthodoxa*, de San Juan Damasceno).

Lafont muestra con dos párrafos sucesivos del texto de Rahner –citados *in extenso*–⁷³ que el teólogo alemán replica los dos tipos de lenguaje: en el primero inicia su discurso desde la esencia divina (exposición estática y descriptiva, en que la esencia se nombra de modo concreto: “Dios en sí mismo”); mientras que en el segundo inicia su discurso desde el Padre y su operación inmanente (y expone el orden dinámico de las Personas, y aquí la esencia se nombra de modo abstracto: “esencia” o “divinidad”).

1.3.2.2. El punto crítico

Rahner, entonces, usa “*Subsistenzweise*” en un doble sentido: para significar –de modo general y abstracto– la propiedad de la hipóstasis; y para significar el orden irreversible que existe entre las tres hipóstasis. Y aquí puede estar el punto crítico de la teología trinitaria que propone; pues este doble alcance: ¿no corresponde a la doble perspectiva que vimos en

⁷³ *Ibid.*, 197. En nuestra edición de *Mysterium Salutis* se encuentra en los párrafos a) y b) de la p. 324, que corresponden al 4º párrafo de Rahner: “Fundamentación de la Trinidad «económica» en la «inmanente» y que, al decir de Lafont, “es decididamente central en el *Esbozo* de Rahner” (*ibid.*, 201).

Gregorio de Nisa? Pues hemos visto que –enfrentando a los anomeos– el Niseno propone considerar las hipóstasis a partir de la esencia, aunque mantiene la perspectiva tradicional (= discurso trinitario a partir del Padre). Y, al no poder integrar las dos perspectivas, cae rápidamente en el apofatismo. Según los griegos esta dualidad resulta irreductible; en cambio, en la perspectiva agustiniana se pueden encontrar caminos de integración si se acepta plantear los problemas de lenguaje y de pensamiento que se trataron en la primera parte de esta obra.

Y, como el Niseno, también Rahner

“emplea la noción de «modo de subsistencia» en dos contextos diferentes, que no puede reducir –sin más– el uno al otro. «Modo de subsistencia» no puede decir *a la vez* la triple modalidad personal según la cual subsiste la naturaleza divina, y el primado (como principio) del primer modo de subsistencia, que considera –en primera instancia– la esencia divina”.⁷⁴

Parece que Rahner no ha percibido la necesaria reduplicación del lenguaje que provoca el *homoousios*; que hace “imposible al lenguaje humano decir a la vez la perfecta consustancialidad de las hipóstasis, y la situación de principio que corresponde a la hipóstasis del Padre” y la “ilusión de la simplicidad” nos puede conducir al “peligro de la confusión”.⁷⁵

Naturalmente, el “Esbozo” de Rahner presupone la fe de Nicea; el problema es saber si con el “*Grundaxiom*” tenemos la expresión teológica adecuada. Y omitir el problema de la conciliación de los niveles del lenguaje (como de algún modo hizo el Niseno), puede no afectar a la fe, pero no tematiza teológicamente el asunto... y obstaculiza el diálogo con la cultura y la evangelización. La cuestión es demasiado importante para no suscitar un examen complementario de las nociones de comunicación y de relación.

Y aquí vemos que Rahner introduce la noción de relación según su uso más tradicional.⁷⁶ Pero no desarrolla cómo se vincula con la elaboración anterior, ni precisa su alcance dentro del marco del “*Grundaxiom*”. Simplemente se contenta con establecer su necesidad, a partir de la afirmación de la identidad de la esencia. Pero de este modo, la exposición trinitaria corre el riesgo de quedar inacabada o, al menos, de no aparecer como explícitamente coherente. Las preguntas que surgen son las siguientes:

– hasta ahora Rahner usó los conceptos de comunicación y mediación (o sea, un registro operativo); ahora introduce el concepto de relación: ¿qué correspondencias hay entre estos dos registros?

– Rahner precisa que el carácter relativo de los tres términos trinitarios resulta de la identidad de la esencia: ¿cómo se vinculan esencia y relación?

– ¿qué vínculos hay entre los conceptos de relación, comunicación y «persona»?

– ¿cómo esta intervención necesaria de la relación permite mantener una perspectiva según la cual “Dios” se identifica con el Padre, fuente de toda la realidad trinitaria, personas y esencia?⁷⁷

Ninguna de estas cuestiones es insoluble: la escolástica ha mostrado que estas comparaciones son posibles. Una frase de Rahner –precisamente a propósito de la relación– puede indicarnos la ausencia de los desarrollos sobre los cuatro interrogantes que hemos planteado; dice así: “Una «apologética» de la Trinidad «inmanente» no tiene el derecho de partir del prejuicio que una identidad muerta, de tipo absolutamente no mediado, sea le modo más perfecto de ser del Ente absoluto...”.⁷⁸ Al decir de Rahner, entonces, la exclusión de toda

⁷⁴ *Ibid.*, 199.

⁷⁵ *Ibid.*, 200.

⁷⁶ En el 4º párrafo, párrafo c) (el mismo que Lafont estaba analizando; y continúa ahora en sus pp. 201ss). El texto se encuentra también en la p. 324 de nuestra edición española (cf. notas 61 y 71, *supra*).

⁷⁷ A estas preguntas de Lafont, nosotros agregaríamos: ¿Cómo entiende Rahner el tema de la conciencia en Dios, según la teología “clásica” (que él suele representar aquí con B. Lonergan)? Pues nos parece que el juicio de Rahner sobre este tema es, al menos, impreciso: cf. K. RAHNER, “Esbozo”, 325-328 y 330.

⁷⁸ *Ibid.*, 205; en nuestra edición de *Mysterium Salutis*: p. 324, párrafo c). Y esta traducción española es diferente en algún concepto importante, cuando propone: “Una «apologética» de la Trinidad «inmanente» no puede partir

mediación no sería más que un prejuicio concerniente a la noción de Ente absoluto; y, por tanto, la afirmación de una correlatividad interna en el Ente absoluto no tendría necesidad de mayores justificaciones.

Pero esta afirmación de Rahner no es accesible a la razón filosófica, que no puede concebir la unidad sino mediante la exclusión de lo múltiple. Lo cual no significa que esta unidad sea una “identidad muerta”, ya que la unidad de un Ser que es totalmente espíritu, por esto mismo, excluye toda división (e incluye la vida).

En este sentido, hay que decir que la revelación trinitaria no “juzga” nuestros ideales metafísicos, sustituyéndolos por una metafísica superior. Ella conduce, solamente, a mostrar cómo una pluralidad no es contradictoria en Dios. Porque

“no hay una homogeneidad entre las «mediaciones» excluidas de la noción de Dios por la razón y las «mediaciones» reconocidas por la fe. Pero como nosotros no contamos más que con un lenguaje –el humano– entonces reutilizamos los mismos términos, pero bajo una luz y un sentido (de la fe) inéditos e irreductibles. Es por esto que el lenguaje de la teología trinitaria es necesariamente reduplicado y no puede ser unificado en una «ontología teológica» homogénea”.⁷⁹

La teología trinitaria no es la cumbre (o, si se quiere, la base) de *una* ontología teológica renovada; ella es la delicada juxtaposición de *dos* discursos, nacidos de las necesidades internas de la revelación; y el teólogo debe mostrar a cada paso su no contrariedad. Dicho en otros términos: la teología trinitaria se edifica mediante la analogía de la fe y no sólo sobre la analogía del ser.⁸⁰

Es cierto que hay otra mirada posible desde la revelación divina: los *vestigia Trinitatis*. Pero no podemos considerar que ellos nos reenvíen directamente a la Trinidad. Y, en todo caso, habrá que mantener la reduplicación del lenguaje y la analogía de la fe.

En definitiva, en todo lo dicho no hay más que una sola crítica a Rahner: no reconocer el necesario carácter reduplicado del lenguaje trinitario, indicado por la analogía de la fe. Y esta crítica toca al “*Grundaxiom*”, que no deja lugar para un lenguaje reduplicado en el caso de la Trinidad inmanente.⁸¹

1.3.2.3. El “*Grundaxiom*” y la Trinidad económica

El “*Grundaxiom*” sobre el que reposa toda la especulación trinitaria de Rahner plantea la tesis de una correspondencia perfecta entre la “Trinidad económica” y la “Trinidad inmanente”. Concretamente, se expresa de dos modos: partiendo de la Trinidad inmanente se dirá que –si Dios decide libremente comunicarse al hombre– lo hará de un modo que necesariamente refleja la vida intradivina; al contrario, si se parte de la economía se dirá que esa era precisamente la manera en que Dios debía comunicarse, de modo que el conjunto de la creación y de la historia es la manifestación de Dios, que culmina en la Encarnación.

A partir de aquí, Rahner estima posible –partiendo de un análisis de la constitución trascendental del hombre– reencontrar a la Trinidad y expresar el misterio de la vida íntima de Dios. El recorrido que hace fue expuesto más arriba; aquí señalamos la vaguedad que reina en todo el párrafo 2, en cuanto al nivel epistemológico: ¿es un discurso teológico o de filosofía de la religión? Incluso, los cuatro pares del díptico son, alternativamente, de orden teológico (a y c) y de orden filosófico (b y d).

del presupuesto de que el modo más perfecto de ser del ente absoluto es una identidad sin vida de tipo absolutamente no mediado...”.

⁷⁹ *Ibid.*, 209, nota 19.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 211.

⁸¹ Cf. *ibid.*

Es cierto que todos estos datos son recapitulados a la luz de la Palabra de Dios; pero esto no significa su confusión. Y Rahner no se esfuerza en clarificar el nivel epistemológico de sus afirmaciones.

Tomemos, por ejemplo, la noción de verdad que aparece en la última dupla del díptico. La verdad, para Rahner, “consiste ante todo en hacer aparecer la esencia propia personal, presentándose uno a sí mismo abiertamente, aceptándose, y haciendo después que esa esencia percibida aparezca ante otros de una manera veraz”.⁸² Aquí Rahner propone una definición de verdad adaptada a su noción de autocomunicación divina, que presenta dos momentos (interior y exterior), pero: ¿cómo se pasa de uno al otro? Pues la *reditio completa* no necesita del momento exterior; y en Dios se realiza en una transparencia e inmanencias perfectas, desconocidas para la creatura. De aquí, que el discernimiento de una pluralidad en Dios supone un segundo momento: el *evento* de la manifestación de la Palabra de Dios en Jesús. Este evento –desde la fe– aporta una inteligibilidad nueva, que se puede armonizar con los datos anteriores pero que no se puede confundir. Dicho lo cual, queda claro que los dos momentos de la verdad que propone Rahner (interior y exterior) no están en el mismo nivel epistemológico.⁸³

Estas imprecisiones se replican en la exposición sobre la Trinidad inmanente: si la comunicación de sí que Dios realiza, no tiene un correlativo realmente distinto caemos en el modalismo; y si hay un correlativo, pero esa comunicación no es completa, caemos en el subordinacionismo. Con lo cual reaparece –en el uso de la noción de Verdad– la necesidad de una cuidadosa distinción entre los nombres divinos esenciales y los nombres divinos personales

Respecto de la autocomunicación del Padre, entonces, no se puede mantener una *linealidad total* entre el rol del Padre como origen en la Trinidad, y su rol en la creación y la salvación.⁸⁴ Y aquí aparece la necesidad del recurso a la apropiación,

“simplemente porque ningún término cualitativo puede ser propio de una sola persona... En definitiva, queda claro que –si se quiere expresar con exactitud el rol de una persona divina en la actividad salvífica– no se puede evitar utilizar dos lenguajes: el de la acción común y el del rol propio...esta exigencia es ineludible, si se quiere distinguir la acción creadora del acto nocional, y situar la libertad del primero y la necesidad del segundo”.⁸⁵

De aquí se derivan varias observaciones que Lafont hace a Rahner. La primera es sobre la necesidad que –si Dios se expresa *ad extra*– esto deba realizarse por medio de la Encarnación del Verbo. Aquí la deficiencia de Rahner es considerar que *toda* la capacidad expresiva de Dios se reduce a la propiedad personal del Verbo, olvidando aspectos como la Sabiduría divina esencial y las ideas divinas (con lo cual reaparece la dificultad de conciliar lo esencial y lo personal que ya hemos visto en el Niseno).⁸⁶

De esta necesidad de la Encarnación del Verbo –siempre supuesta la libertad divina de comunicarse o no– Rahner derivaba una ligazón demasiado estrecha entre el Verbo y su Humanidad; y entre la Humanidad del Verbo y toda otra humanidad: “Pero, si esta naturaleza humana del Verbo –que no tiene consistencia, ni esencia, sino en su vínculo con Él– es semejante a la nuestra, entonces se comienza a delinear una antropología cristológica... y cabe preguntarse en qué medida una antropología trascendental no desemboca necesariamente en cristología”.⁸⁷

⁸² *Ibid.*, 214; en nuestra edición de *Mysterium Salutis*: p. 320.

⁸³ Y de aquí se deriva la distinción *en la economía*, entre la creación (y las estructuras antropológicas) y la revelación.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, 217.

⁸⁵ *Ibid.*, 220.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, 222s.

⁸⁷ *Ibid.*, 221.

Y esto lleva a otra consecuencia: una casi fusión entre “cristología-antropología-teología” que “en definitiva serían un solo y mismo Misterio: el de la comunicación *de sí* de Dios”.⁸⁸ Si se establece “una real necesidad interna en la conexión de estos tres ámbitos” a tal punto que “de cualquiera de estos ámbitos uno se pudiera remontar al conjunto” de nuevo quedaría entredicho la libertad divina, y se reduciría el misterio de Dios al ámbito de lo creado, de un modo demasiado lineal... que es lo que dice la segunda parte del “*Grundaxiom*”.⁸⁹

Estas deficiencias en la reflexión de Rahner vuelven a mostrar la necesidad de la “reduplicación del lenguaje”, ante la cual se revela que el “*Grundaxiom*” no está totalmente fundado. Podemos admitir la primera parte, a condición de definir la economía de la salvación a partir de la Palabra de Dios (lo cual no incluye una antropología trascendental): la Encarnación del Hijo y la misión del Espíritu pueden hacernos conocer efectivamente la vida íntima del Dios Trino, que nosotros conocemos por la fe en la Palabra que nos anuncia la salvación. Pero esta Palabra no se identifica con el anhelo que –sin duda– está en nuestro corazón: no se puede definir *a priori* lo que dirá el Verbo; y habiéndolo escuchado, no se puede reducir *a posteriori* su Palabra al contenido de nuestros anhelos. Esta es precisamente la originalidad de la Palabra que obliga al teólogo a reduplicar su lenguaje y a practicar la analogía de la fe.

Y, por otra parte, no es posible afirmar la segunda parte de la fórmula, pues no se puede partir –sin más– de la Trinidad inmanente para deducir la economía salvífica. El respeto por el Misterio de Dios en sí mismo –irreductible a una super-ontología– y al cual nosotros accedemos sólo por la autoridad de la Palabra de Dios nos impone, también aquí, la reduplicación del lenguaje y la analogía de la fe. Y el respeto por la libertad de Dios –tanto para la creación como para la salvación– debe estar presente también en la construcción teológica (y no sólo en la afirmación de fe).

1.4. Búsqueda de una dogmática

1.4.1. Visión de conjunto

Al principio de su propuesta, Lafont se pregunta si debemos considerar a Nicea como un punto de partida (respecto del cual, entonces, deberíamos mantener una continuidad “homogénea”) o una etapa, que nos permitiría introducir elementos nuevos.

El autor, aún valorando profundamente–aquí y en otras partes de su trabajo– la importancia del *homoousios* niceno, se inclina por la segunda alternativa: el “joanismo deshistorizado” que campea después de Nicea, es decir, el acento en la “interpretación ontológica del «Y el Verbo era Dios»”, necesita ser equilibrado con un volver a “valorar también «Y el Verbo se hizo carne»” y una visión más “paulina” de la persona y la misión de Jesús.⁹⁰ Hay que recuperar “la historicidad revelada con la Encarnación”, a partir de “una lectura renovada de la Escritura” reconociendo que “el Misterio Pascual” es “central en la historia de la salvación”.⁹¹ Y, “guiándose por la experiencia paulina” redescubrir que “el misterio de la muerte y Resurrección de Jesús” abre a “perspectivas más teológicas”, pues no se trata “solamente de una Redención, sino también de una Epifanía de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y, además, de una Revelación al hombre de las estructuras fundamentales y del comportamiento de base que lo religa a Dios”.⁹²

⁸⁸ *Ibid.*, 222.

⁸⁹ *Ibid.*, 222-225.

⁹⁰ *Ibid.*, 229-233.

⁹¹ *Ibid.*, 231s.

⁹² *Ibid.*, 233.

Dicho esto, y habiendo establecido anteriormente la “ley de reduplicación” necesaria siempre en teología trinitaria,⁹³ el autor propone una exposición equilibrada por tres momentos: un primer momento “ascendente” que va de la *Oikonomia* a la *Theologia* indagando en el Misterio Pascual y las perspectivas teológicas que abre; un segundo momento, en que se profundiza en la *Theologia* vislumbrada en el momento anterior; para concluir en un retorno a la historia, para releerla a partir de los principios elucidados en la contemplación del Misterio que se realizó en el segundo momento.⁹⁴

1.4.2. “De la «Economía» a la «Teología»”

La tesis central de Lafont aquí, es que el Misterio Pascual revela un modelo de la condición humana y de la vida íntima de la Trinidad.⁹⁵ Recorriendo algunos textos centrales del Antiguo Testamento –Gn 2–3, Abraham, Samuel, los profetas, Job– Lafont muestra que la fidelidad a la Palabra de Dios requiere un abandono de la “sabiduría humana”, que implica una especie de “muerte”. Pero esa situación es provisoria, pues desemboca en una nueva situación de mayor comunión con Dios... si se acepta esa invitación a “salir de uno mismo” siguiendo a la Palabra de Dios y animado por su Espíritu, que es como el “ámbito inspirado” o “la atmósfera” en que es donada la Palabra de Dios.⁹⁶ Por eso –aunque la muerte actualmente está ligada al pecado– aún así hay que distinguir este aspecto de ese otro aspecto “estructural” de la relación del hombre con Dios, por el don de sí mismo.⁹⁷

Todo esto alcanza su culmen en la persona, en la vida y en la Pascua de Jesús: su “ser filial” –que se revela en toda una vida de entrega filial al Padre y que desemboca en el Misterio Pascual– muestra cómo “la muerte exigida por la Palabra no es otra cosa que la etapa y el reverso de una comunión propuesta”.⁹⁸ Por su fidelidad total, Jesús-hombre es el tipo y la perfección de la respuesta humana a la invitación de la Palabra de Dios. Y su existencia filial –llevada al máximo en el Misterio Pascual– revela su filiación divina.

A la luz de lo dicho, aparece una profundidad nueva del misterio de la muerte y la Resurrección. La Resurrección de Jesús no es “la solución al problema de la muerte”: al contrario, la muerte es el primer paso hacia la Resurrección y la escatología es el sentido mismo de la condición humana.⁹⁹ En este sentido, la “negatividad” provisoria de la muerte revela que lo definitivo es “el éxtasis de sí mismo hacia el Otro, el amor”; y, en el fondo, “la Cruz” y “la Gloria” revelan lo mismo: “*vivit Deo*”.¹⁰⁰

En lo que se refiere al cuerpo de Cristo en particular, su continuidad dentro del Misterio Pascual indica que las realidades de este mundo no se pierden en el momento de la negatividad, sino que se transforman recapitulándose en un nivel superior.¹⁰¹

Las perspectivas teológicas que se derivan de aquí son, fundamentalmente, dos: antropológicas y cristológicas. En cuanto a la antropología, el Misterio Pascual nos revela que la vocación más profunda del hombre es la comunión con Dios, a través del don de sí. La Palabra de Dios se dirige al hombre en el mundo, pero no es homogénea con “el mundo” (entendido como pura inmanencia). Por eso, si bien la corporalidad sitúa al hombre en el mundo (acción), su espiritualidad lo vuelca hacia una búsqueda de trascendencia

⁹³ Por ejemplo en *ibid.*, 130, 132, 138, etc.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, 234.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, 236.

⁹⁶ Cf. *ibid.*, 237-242. Lafont ampliará lo que se refiere al Espíritu en el AT en 246s.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, 242.

⁹⁸ *Ibid.*, 245.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, 248.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 249.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, 252.

(contemplación). Estas dos dimensiones no se oponen definitivamente, pero –para integrarlas– hay que aceptar un “éxtasis” que tiene dos momentos: un “éxodo” doloroso que desemboca en el encuentro glorioso con Dios. Y la libertad del hombre es la que decide.¹⁰²

En cuanto a la cristología, el autor propone iniciar con el Misterio Pascual para pasar desde allí a una teología de la Encarnación del Hijo (movimiento ascendente); paso inicial, insuficiente pero indispensable. El mismo NT, en su elaboración, va derivando hacia la profundización de la divinidad de Jesús (*Theologia*) pero sin alejarse de la *Oikonomia*. Y el don de sí del Hijo en la Cruz revela (en clave dolorosa) su filiación y su “actitud” eterna en relación al Padre.¹⁰³

En este sentido, “*el Misterio Pascual deviene para nosotros una clave de lectura trinitaria... y complementariamente... la vida trinitaria es el paradigma de la historia de salvación*”: “la vida trinitaria” se constituye en el “don absoluto que el Ser infinito hace de sí mismo” y que es “la expresión de una ley del ser espiritual”.¹⁰⁴

1.4.3. “Hacia una «Teología»”

1.4.3.1. Sustantivo y verbo: afirmación y negación en Teología

Lafont inicia esta parte con un “prólogo lingüístico” en el cual (como suele hacer Tomás) revisa las palabras que usamos en teología trinitaria, tanto en el lenguaje “clásico-metafísico”, como en el lenguaje “moderno-trascendental”.¹⁰⁵

En este prólogo analiza, básicamente, cómo el sustantivo sirve para expresar los aspectos analógicos o “positivos” del misterio trinitario, mientras que los verbos son más aptos para el momento apofático o “negativo”. Como suele, nuestro autor muestra la necesidad de ambas coordenadas, aunque –en este caso– con un “primado del verbo”.¹⁰⁶ Todo esto es necesario, para mantener el equilibrio en la expresión –que, en realidad, es un “continuo desequilibrio”– y la adoración ante un Misterio que lleva el lenguaje “al límite de sus posibilidades”.¹⁰⁷

1.4.3.2. Sobre la noción de persona

Este párrafo podría considerarse un “segundo prólogo”, pero esta vez no de formas de expresión sino de contenidos: Lafont analiza la noción de persona repasando también aquí la historia del asunto.

Partiendo de la definición de Boecio, muestra que es apta para expresar los aspectos metafísicos de la persona pero no integra los aspectos de operación espiritual y de relacionalidad. La persona no es sólo “hipo-stasis”, sino también “hip-energía”: principio de operación espiritual, abierto al infinito.¹⁰⁸

Por su parte, el autor propone tres características de la persona:

- a) operación espiritual (sosteniendo que es más apropiado para la persona el registro de la actividad espiritual que el ontológico);
- b) reciprocidad, pues el ser persona implica la apertura al otro;

¹⁰² Cf. *ibid.*, 254-258.262b.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, 258-260.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 261s.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, 263-267.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 266.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 267.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, 268.

c) reflexividad, pues ser persona implica también un momento de reflexividad sobre la operación (y particularmente sobre la operación interpersonal).¹⁰⁹

Volcándose de nuevo a la historia del asunto, pero ya dándole dimensión trinitaria, el autor afirma que la definición de “relación subsistente” de Tomás mantiene el acento sobre la subsistencia; en cambio, el registro de la actividad espiritual propuesto por Agustín privilegiaba los verbos. De este modo, evitaríamos el riesgo de entender “–subrepticamente– ... a las tres Personas como tres esencias concretas y distintas, dentro de la única esencia divina”.¹¹⁰ Por otra parte, si se privilegian las designaciones verbales y se conciben a las personas como *actos* más que como sustancias, tenemos dos beneficios más: privilegiamos el acento “negativo” que abre al infinito; e integramos la dimensión reflexiva: la persona divina podría ser concebida como la reflexividad subsistente de la operación que la orienta hacia las otras.¹¹¹

1.4.3.3. Interpretación trinitaria

Retomando el Misterio Pascual que analizó antes y la propuesta de designaciones verbales que estudió recién, nuestro autor avanza: la Revelación muestra a Dios como aquel que se comunica, y que esa comunicación alcanza su plenitud en Cristo. De allí nos elevamos a la generación eterna: y allí contemplamos a Dios Padre como engendrar puro, actualidad pura e infinita de su comunicación.¹¹²

En cuanto al Hijo, hemos visto que la filiación divina a la luz del Misterio Pascual es más significativa que la sola analogía con la filiación humana (que es pasiva y sólo ontológica). En Jesús vemos un *comportamiento* filial (y no sólo la unión hipostática). Desde aquí nos preguntamos: ¿cómo sería una receptividad pura? Descartando los elementos de sucesión temporal que tienen las experiencias que se dan en la *Oikonomia* (incluido el Misterio Pascual), el autor muestra que en la eternidad el Hijo es “Receptividad pura –más allá de toda temporalidad y de toda distinción entre hipóstasis y operación–; una recepción del don de Dios que no deja jamás de ser tal, pues no conoce la apropiación, pues reenvía el don recibido en un inmediato absoluto”.¹¹³

Y, de nuevo, aquí las designaciones verbales nos permitirían decir mejor el Misterio... ¡pero no existen en nuestro lenguaje, justamente porque nuestra experiencia de filiación es puramente pasiva! Entonces, lo mejor serán los nombres abstractos: Receptividad, Natividad.

Pasando a la Tercera Persona, nuestro autor primero constata que “es más difícil remontarse desde el rol del Espíritu Santo en el Misterio Pascual, a su realidad intradivina, pues la Revelación no es muy explícita sobre la relación concreta del Hijo y del Espíritu en el misterio de Jesucristo”.¹¹⁴ No obstante, Lafont se abre paso en el tema mostrando que –según el NT– al Espíritu Santo se lo descubre en su actividad en la Iglesia, sobre todo en la divinización del hombre. Y aquí destacan tres rasgos: la experiencia del Espíritu es entendida como venida de lo alto; no es reflexionada en sí misma sino que –en definitiva– es experiencia de Jesús; y es una experiencia en la historia: el vínculo entre la Palabra de Dios y la cultura es descubierto gracias al Espíritu Santo (lo cual abre al tema de la Tradición). A

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, 269.

¹¹⁰ *Ibid.*, 270.

¹¹¹ Lo cual se parece a lo que vimos en Salmann: cf. p. 17; sólo que –recordemos– Lafont escribió esto mucho antes (y sospechamos que Lafont fue profesor de Salmann, aunque no pudimos verificarlo todavía).

¹¹² Cf. *ibid.*, 272.

¹¹³ *Ibid.*, 273.

¹¹⁴ *Ibid.*, 274.

partir de todo esto, la propiedad del Espíritu Santo en la Trinidad es entendida como Comunión.¹¹⁵

Resumiendo lo dicho sobre las tres Personas divinas, entendidas como actos (y designadas con nombres abstractos, a falta de verbos), podríamos considerarlas como Comunicación, Receptividad y Comunión.

De aquí, resulta una imagen de la Trinidad con tres rasgos fundamentales:

- a) la Trinidad es contemplada, ante todo, como Vida y Amor (*perijóresis*);
- b) se recalca lo relacional: la no-propiedad de cada persona por ella misma: las palabras negativas muestran la orientación al otro;
- c) se subraya el nexo necesario entre experiencia eclesial y conocimiento de la Trinidad (*koinonía*).¹¹⁶

Manteniendo los equilibrios, Lafont muestra que también las designaciones nominales deben tener su lugar en la teología trinitaria, pues toda la riqueza positiva de términos como “sustancia” debe ser analógicamente retomada en un sistema de los nombres divinos. Y lo mismo vale para las Personas: por ejemplo, si consideramos al Padre como Generación, esto implica un término engendrado procedente del Engendrante; y de nuevo tenemos una co-relación total.¹¹⁷

Y Lafont propone un interrogante: asumiendo el lenguaje de la reflexividad ¿se podría decir que la persona divina como “subsistencia” es constituida por la reflexión sobre el acto que la define? Pues en la eternidad el acto de generación es comunicación instantánea y definitiva de todo el ser divino al Hijo... pero como esta generación es divina, la conciencia de este “ser-padre” no recae en un sujeto preexistente: ella constituye al Padre. Lo que el autor quiere destacar aquí es que el aspecto extático de cada Persona es anterior a su aspecto “enstático” (en el orden de nuestra consideración, aunque fundado sobre un aspecto real de la vida trinitaria).¹¹⁸

Y aquí el autor hace una precisión importante: en el caso del hombre la reflexión implica un proceso de retorno a sí mismo; en cambio, en el ser espiritual (ángel y Dios) no hay *processus* ni verbo mental: conoce inmediatamente su sustancia (inteligente e inteligible se identifican).

Aplicando esto a la teología trinitaria, tenemos que el conocimiento esencial de Dios (Uno) no requiere, entonces, la dicción de un verbo. Con lo cual, el “registro psicológico” es necesariamente doble: cuando expresamos el misterio de las Personas con la ayuda de una “filosofía del Verbo” reintroducimos en el nivel del intercambio de las Personas la idea de reflexividad que excluimos en el nivel del conocimiento esencial: diciendo al Verbo, el Padre se conoce como Padre (el Padre es la Dicción del Verbo: identidad del sujeto y del acto).¹¹⁹ “En cierto sentido, es el Verbo quien da al Padre su ser de Padre, en la medida en que la dicción divina... es susceptible de reflejarse sobre sí y de constituirse por esta reflexión en un sujeto distinto”.¹²⁰ Y si bien no hay en Dios tres centros de actividad personal como tres posiciones absolutas (nivel del Dios Uno), sin embargo podemos decir que hay “tres conciencias personales reflexivas” (nivel del Dios Trino).¹²¹ En este sentido, se podría decir que el Hijo “primero” es consciente del Padre y del Espíritu que lo liga al Padre, y así es

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, 274s. En nuestro Capítulo X veremos que las reflexiones de Silanes van en la misma línea.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, 275-277. Y también veremos en N. Silanes vínculos semejantes.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, 277.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, 280s.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, 283s.

¹²⁰ *Ibid.*, 285.

¹²¹ *Ibid.*, 285. Más adelante dirá Lafont que del mismo modo que las Personas no multiplican la sustancia, estas tres conciencias personales reflexivas no multiplican la única conciencia divina (cf. 286a, al final). No se puede excluir un uso nocional del concepto de conciencia como no lo excluimos en los conceptos de espíritu, amor, acto, etc. (cf. 286s). Con esto, Lafont se posiciona directamente frente a Rahner.

consciente de sí mismo. Pero hay que recordar que la persona divina es simultáneamente acto y relación... y aquí nuestro lenguaje nos traiciona.¹²²

1.4.3.4. Sentido y límites de esta aproximación

Lafont –manteniendo de nuevo los necesarios equilibrios– indica que el lenguaje del acto debe ser completado con el lenguaje de la relación; lo mismo que el lenguaje de la reflexividad, debe serlo con el de la subsistencia. Pero, para él, lo importante es el orden: se privilegia el lenguaje del acto, a la luz del Misterio Pascual y su centralidad. Además, esta presentación muestra el carácter irreversible del orden de las personas, y evita “teologías hipotéticas” que se alejan del dato revelado.¹²³

En relación con la tradición trinitaria post-nicena, Lafont indica que lenguaje de la “persona como acto” evita el triteísmo latente que preocupa a Rahner, que está vinculado con la noción de subsistencia. Por eso, Lafont prefiere presentar el misterio de las Personas desde el “lenguaje del acto” pues de este modo “la subsistencia de la persona se identifica con la actualidad de la operación, y no a la inversa;¹²⁴ y esto no puede ser expresado más que “negativamente” (acto, verbos).¹²⁵

Y hay un segundo beneficio es acercar los dos registros usados en la tradición latina (el registro ontológico de la hipóstasis o persona y el registro psicológico del Verbo y del Amor) pues, al considerar a la persona como acto espiritual aparecen las categorías psicológicas y se manifiesta la posibilidad de conciliar los dos registros de lenguaje. Recíprocamente, el registro psicológico se enriquece con una ontología de la persona entendida como relación.¹²⁶

Incluso, podría insertarse esta “ontología reflexiva” en el esquema que parte de la esencia: el propio Santo Tomás iba en esa dirección en la *Suma Teológica* cuando hablaba de las procesiones (I, 27), pero se desvía al asumir la definición de Boecio al principio de la cuestión 29, de un modo más o menos inesperado.

“El desarrollo, en resumen, es el siguiente: la esencia divina es realmente comunicada en las procesiones que le son idénticas, pero que se distinguen las unas de las otras: estas procesiones se identifican con los términos nominales correlativos y –por vía de retorno– estos términos son toda la plenitud del *esse* divino. La perspectiva definida por Santo Tomás aparece, entonces, plenamente dinámica, y manifiesta el movimiento interior de la vida divina. Pero la introducción de la definición de Boecio y la insistencia sobre la subsistencia... detienen el itinerario comenzado, en provecho de una consideración sistemática de las hipóstasis”.¹²⁷

1.4.4. “De la «Teología» a la «Economía»”

Completando el movimiento anunciado, Lafont expone aquí unos esquemas “descendentes” para la creación y la Encarnación.

¹²² Cf. *ibid.*, 286.

¹²³ Cf. *ibid.*, 287s.

¹²⁴ Es decir, no hay una persona “previa” que realiza un acto sino que el acto es el constitutivo de la persona.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, 289s.

¹²⁶ Cf. *ibid.*, 290.

¹²⁷ *Ibid.*, 291.

1.4.4.1. Teología de la creación¹²⁸

De Dios decimos dos cosas: que es absolutamente y que es el creador. Pero no se puede reducir estos dos aspectos a unidad de modo perfecto (sería identificarlos): Dios no está obligado a crear, pero no puede menos que ser. No obstante, ser creador no puede ser una cualidad accidental.

Según el esquema de afirmación, negación y eminencia podemos decir:

- a) La infinitud y perfección del ser divino excluye todo “afuera” de Dios...
- b) ...pero la existencia real de seres que no son Dios nos lleva a afirmar la actividad de Dios hacia el “exterior”.
- c) Afirmando la bondad de Dios llegamos a una noción de Creador que no excluye su perfección; e incluso, desde esta perspectiva, hay que decir que la recalca.¹²⁹

Tampoco se puede identificar la generación que el Padre hace del Hijo, con el designio de creación y salvación (y lo mismo vale para el Hijo y el Espíritu Santo en su realidad intratrinitaria y en su rol en la historia). Pero tampoco se los puede disociar; con lo cual reaparece la necesidad de aplicar “la ley de reduplicación” también aquí.

Y no hace falta reelaborar todos los registros de pensamiento que elaboró la tradición post-nicena; basta con que ese “formalismo” no se separe de la realidad que nos permite decir que el mismo “Dios-en-sí” es el “Dios-para-nosotros”, afirmando conjuntamente la trascendencia de la vida divina y la verdadera divinización de la historia.

En cuanto a la importancia del misterio de Cristo en relación con la creación, también hay un equilibrio a guardar: no podemos concebir la Encarnación como un “gratuito «ornatus»” de la creación, pero tampoco podemos pensarla como necesaria.

Los himnos cristológicos del NT manifiestan que Dios quiso el misterio de Cristo desde el principio.¹³⁰ A partir de este sentido revelado, se puede construir un discurso teológico unificado que va de la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo a las misiones del Hijo y del Espíritu Santo en la economía. De este modo, “la unidad estructural” –ontológica y dinámica– de la creación y de la salvación nos es propuesta por la Palabra. Por tanto, el ámbito de la Palabra y de la fe es el nivel epistemológico de una reflexión sobre la Encarnación; pues en la fe se disciernen las “cohesiones y coherencias” del misterio, y desde aquí reconocemos que la creación se corona en Jesús.

1.4.4.2. Temas de cristología¹³¹

Desde una mirada trinitaria, podemos decir que el Padre crea el mundo como ámbito para expresar su Palabra *ad extra*. Por su parte, el Verbo es modelo eterno de esa creación y garante de su transfiguración por su presencia progresiva en el mundo; esta transfiguración se produce por la aceptación libre de cada espíritu creado a la propuesta de la Palabra. Y el Espíritu Santo se ofrece a las libertades creadas para llevarlos, por el don de sí mismos, a la comunión.

Históricamente, se han ventilado dos cuestiones: si Dios se encarna ¿debe hacerlo el Verbo? y ¿debe hacerlo en un hombre? Lafont propone las siguientes respuestas:

¹²⁸ Resumimos aquí las ideas más importantes de las pp. 292-302.

¹²⁹ Podemos agregar que un camino análogo se siguió en el AT para afirmar la posibilidad de la libertad humana: Dios no deja de ser Omnipotente cuando es Bueno, “retrayendo” algo de su poder para que el hombre tenga un espacio de verdadera libertad.

¹³⁰ Recordemos que el himno de Ef 1,3ss es el texto bíblico más importante del CCE, que constituye su “telón de fondo”: cf. Tomo I, 305s y sus notas.

¹³¹ Resumimos aquí las ideas más importantes de las pp. 302-322.

a) Si la creación es producida para ser el ámbito de la Palabra, entonces la Encarnación del Verbo aparece como la plenitud posible de su presencia y no se ve por qué Dios no daría ese paso supremo. La generación temporal del Verbo aparece plenamente coherente con el movimiento de la vida trinitaria.

b) Y, al hacerse *hombre* el Hijo reúne en sí todos los niveles de lo creado (microcosmos) y los devuelve al Padre.

Esta visión de cosas incluye que la Persona encarnada sea el Verbo (a diferencia, por ejemplo, de Santo Tomás). Además, dado que hemos caracterizado al Hijo como Receptividad pura, también esto apoya la conveniencia de que sea Él quien se encarne: Él asume su humanidad (y con ella lo creado), la integra en su receptividad personal y –en su don al Padre– la recapitula.

En cuanto a la humanidad de Cristo en particular, se abren varias perspectivas.

a) Para la antropología: la Pascua manifiesta que las dimensiones materiales del hombre no agotan su misterio: el hombre es *capax Dei*, y en la comunión con Dios está su plenitud.

b) Para la teología trinitaria: el Misterio Pascual revela la vida intratrinitaria al manifestar un dinamismo que, por medio del “don de sí”, se corona como comunión.

c) Para la cristología: la actitud fundamental de Jesús es la aceptación lúcida y libre de la voluntad del Padre, imagen creada de la Receptividad del Verbo: la humanidad del Hijo está de manera única y permanente abierta al Padre y al Espíritu Santo. Y esta actitud espiritual es constitutiva de la unión hipostática; y es *inmediatamente* trinitaria: su sujeto es el Hijo, su objeto es el Padre y su ámbito es el Espíritu; pero es realizada en una humanidad, que así es exaltada a su máxima posibilidad.¹³²

“En resumen: dado que la teología de la unión de la humanidad de Cristo al Verbo no estaría completa con la sola consideración de la subsistencia... proponemos aquí considerar esencialmente un acto espiritual, directamente trinitario, inmediatamente impreso en el alma de Cristo por el hecho mismo de la unión con el Verbo y donde la reflexividad implica para la humanidad de Cristo la conciencia misteriosa de ser «del Verbo, vuelto al Padre en el Espíritu». La visión beatífica está incluida en este acto pero considerada –justamente– desde el punto de vista operativo: no como «espectáculo beatificante» sino como parte de esta comunión plena”.¹³³

Por su parte, la conciencia mesiánica de Jesús, se enraíza en esta conciencia filial; y los conceptos de inclusión y mediación pueden resumir las consecuencias de lo dicho:

a) Inclusión: la creación y la historia alcanzan su plenitud de sentido en la Encarnación: Jesús es el Hombre nuevo (expresión ontológica) o el Alfa y la Omega (expresión histórica). La teología de la unión hipostática aquí esbozada tiene una apertura trinitaria única, una orientación mesiánica universal, en una existencia concreta. A nivel de su espíritu se expresa en una conciencia filial y mesiánica, que lo constituyen centro de la historia, y mediador.

b) Mediación: el dilema “mediación ontológica” o “mediación operativa” también aquí debe ser elevado al nivel de la operación espiritual que se arraiga directamente en su unión con el Verbo. Tiempo, corporalidad, libertad propiamente humana, se superan en un “más allá del tiempo” en esta operación espiritual: y esta “identidad y diferencia” lo convierten en mediador.

Por lo que se refiere a la prueba pascual de Jesús, hay tres cuestiones: ¿por qué?; y el ¿cómo? se subdivide en dos: posibilidad y estructura.

a) *El sentido de la prueba pascual de Jesús*. Es la forma extrema del don de sí que desemboca en la comunión. Asume en sí todas las pruebas de los hombres: la de la fe, la del

¹³² Lafont critica un aspecto de la postura clásica que sólo contempla la unión hipostática (aspecto ontológico) pero que no es coherente: ¿acaso no produce ella ningún impacto en el nivel de la operación espiritual? En este nivel ¿Jesús es, entonces, igual a los otros hombres? “Pienso que es necesario reconocer en Cristo –al nivel de la unión hipostática– una operación espiritual que sea en él, la Imagen inmediata del Verbo; y que lo coloca –al nivel de las relaciones de conocimiento y de amor de un espíritu creado con Dios– en un lugar absolutamente *sui generis*”: *Ibid.*, 312.

¹³³ *Ibid.*

pecado, la de la penitencia y preludia la divinización de los hombres. Su libertad lúcida acepta la prueba que lleva a la transfiguración, imagen de la Receptividad del Verbo.

b) *Estructuras de la prueba pascual*. No alcanza con la conciencia mesiánica arraigada en la conciencia filial, porque aquí aparece otro nivel: a Jesús se le propone un plan que solicita expresamente su adhesión/obediencia a la Palabra del Padre. Implica una mortificación global de su ser-en-el-mundo, que se consumará en la Cruz con una dimensión mediadora y redentora.

c) *Posibilidad*. La cuestión de fondo es: ¿cómo puede haber prueba junto con la visión beatífica? Pero esto ya fue resuelto cuando se propuso que esa visión no sería un “espectáculo beatificante” sino la comunión de su ser de Hijo con el Padre y el Espíritu Santo.

1.4.5. Conclusiones del autor¹³⁴

Creemos que las conclusiones que propone Lafont podrían sintetizarse así:

1. Hay que renovar la adhesión a Nicea y su intención, pues esto implica valorar a Dios en sí mismo (y no sólo, ni principalmente en función del hombre), y deriva en una actitud de adoración a Dios.

2. Pero el “enfoque metafísico” que se cultiva desde Nicea no agota las posibilidades de reflexión: hay que retomar el dinamismo interior de la realidad divina y el “Dios para nosotros”.

3. No obstante, la reacción legítima contra ese exceso puede caer en el extremo opuesto y quitar al hombre su máxima posibilidad: adorar la trascendencia de ese Dios que lo diviniza.

4. La divisoria de aguas entre un “Dios ocioso” y un “Dios muerto” es la misión del Hijo y del Espíritu Santo a partir del dinamismo intratrinitario.

5. El punto de partida es el Misterio Pascual de Jesús, proyección creada de la eterna *perijóresis* trinitaria.

6. Hay que distinguir en el Misterio Pascual la dimensión redentora, de la dimensión estructural del “don de sí” para la comunión.

7. Hay que reinterpretar la noción de naturaleza: es el proyecto constituyente del hombre, orientado a la Palabra, por la mediación de la libertad, que conduce a la transfiguración que la hace plena. No se opone a la libertad: es para la libertad, que se abre a la fe, pasa por la muerte (que parece una oposición de libertad y naturaleza) y desemboca en la *koinonía*.

8. La Pascua aparece como manifestación trinitaria: intercambio, don, dinamismo... “negatividad” que es apofática, y abre a horizontes mayores que el lenguaje “positivo”.

9. Con estos presupuestos, es posible una “visión descendente” más rica: comunicación, receptividad, comunión, desde la creación a la escatología.

10. Cristo es el centro de la historia: desde su ser de Hijo, su conciencia mesiánica y su obediencia lúcida.

11. El fin del mundo puede contemplarse como “Pascua final” que desemboca en la gloria.

12. La eucaristía como memorial de la Pascua y su sentido: don de sí para la comunión.

¹³⁴ Sintetizamos aquí lo que el autor propone en sus pp. 323-328.

2. El Catecismo

2.1. El acceso a la Trinidad desde la historia

Hemos visto que Lafont reclama, como otros autores, un acceso a la vida íntima de la Trinidad desde la revelación en la historia, cosa que él mismo practica al principio del último capítulo que hemos resumido.¹³⁵

Y creemos que el CCE satisface este reclamo, pues va accediendo al misterio de la *Theologia* desde la *Oikonomia*. Y lo hace de varias maneras.

2.1.1. En clave de “teología de la revelación”

Aquí el CCE parte desde lo más profundo y general: el deseo místico que anida en el corazón del hombre (CCE 26-30) y, pasando por la “teología natural” (CCE 31-35), desemboca en la “historia de la revelación de Dios” (CCE 50-64) que alcanza su cumbre en Jesús (CCE 65-67). Esta revelación se sigue transmitiendo en la historia por la acción del Espíritu y la Iglesia (CCE 74-141) y reclama la respuesta de fe del hombre como persona y como comunidad (CCE 142-184).

De este modo, toda esta Primera Sección del CCE funciona como “prólogo económico” del comentario al Símbolo que se hará en la Segunda Sección.

2.1.2. En relación con el “De Deo Uno”

Ya dentro del comentario al Símbolo, tenemos varios segmentos históricos.

El primero comienza su recorrido histórico con los patriarcas (CCE 205); luego pone el núcleo de su exposición en dos escenas de la vida de Moisés, desde las cuales despliega los atributos divinos de Ser, Verdad y Amor (CCE 205-221) desembocando finalmente en el planteo del misterio trinitario de Dios (CCE 221).¹³⁶

2.1.3. En relación con la revelación de las Personas Divinas

CCE 238-248 es un segmento histórico –que hace una notable síntesis– que va desde “la invocación de Dios como «Padre» conocida en muchas religiones” (CCE 238a) y –pasando por el Antiguo Testamento (CCE 238b)– llega al culmen de la revelación histórica cumplida por “la misión del Hijo y del Espíritu” (CCE 240s; 243s); y luego se prolonga en la historia hasta las definiciones de los Concilios, que explicitan lo contenido en la Palabra de Dios (CCE 242; 245-248).

Con esto, el segmento sintético que sigue (CCE 249ss) y que considera aspectos de la *Theologia* (sobre todo en CCE 253-255), se encuentra fundamentado en la *Oikonomia*. Es más: dentro de este mismo segmento sintético podemos decir que CCE 249-251 –de una u otra manera– se relacionan con la historia, antes de pasar a los tres conceptos centrales (CCE 252-255).

¹³⁵ Ya hemos visto este reclamo en K. Rahner, y veremos algo semejante en todos los autores que recorreremos: cf. nuestra síntesis final en las “Conclusiones”.

¹³⁶ Cf. en Tomo I: nuestro análisis pp. 31ss y nuestro comentario en p. 38: “El entramado bíblico de la exposición sobre Dios Uno”.

Dado lo cual, resulta que tenemos varios “prólogos históricos” que preparan la presentación de exposición sobre la *Theologia*. Y, por eso podemos decir que el CCE responde al pedido de Lafont de “ver cómo la «Teología» emerge progresivamente de la experiencia misma de las peripecias, primero, de Israel y, luego, de la Iglesia”.¹³⁷

2.2. La relectura de la historia, desde la Trinidad

Como vimos, Lafont propone una presentación en tres momentos: ascenso desde la *Oikonomia* a la *Theologia*, reflexión sobre la *Theologia*, retorno desde la *Theologia* a la *Oikonomia*, releyendo ésta a la luz de aquella.¹³⁸

El CCE, como sabemos, sigue la exposición del Símbolo que no tiene la estructura que propone Lafont. No obstante, el CCE logra algo parecido a lo que propone nuestro autor. Pues –como vimos en el párrafo anterior– el CCE accede a la *Theologia* desde la historia de salvación, de varios modos. Esa *Theologia* se expone en dos momentos: para lo Uno de Dios, en CCE 212s; 215; 221; y para el misterio trinitario, en CCE 249-256. Y, con los números siguientes, el CCE comienza su retorno a la historia con el tema clásico de las obras divinas y las misiones trinitarias (CCE 257ss).¹³⁹

Y como el resto del Símbolo recorre la historia de salvación –desde la creación a la escatología– de algún modo se acerca a la propuesta de Lafont.¹⁴⁰

Inclusive, cuando va terminando de exponer sobre la acción del Espíritu en la historia, el CCE pone todo el resto de su texto –y las *realidades* de que trata– bajo esta mirada trinitaria:

- desde la Iglesia hasta la escatología, mostrando que todo esto es comunión con y en la Trinidad (CCE 738);
- la liturgia, en que la Unción de Cristo, por el Espíritu Santificador nos hace ofrenda al Padre (CCE 739);
- la vida nueva en Cristo y en el Espíritu, como hijos de Dios (CCE 740);
- la oración en el Espíritu, que ora en nosotros con gemidos inefables (CCE 741).

En todo caso, para el CCE, “toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos” (CCE 234).

Por tanto, la *Oikonomia* entera se explica desde la Trinidad.¹⁴¹

2.3. El Misterio Pascual como “lugar” de la revelación de la Trinidad

No obstante lo dicho, ahora debemos decir que el CCE no comparte una tesis central de Lafont, a saber, que el Misterio Pascual revela la vida íntima de la Trinidad y el paradigma de la condición humana.¹⁴² Y no la comparte, al menos, por tres razones.

En primer lugar, porque el CCE no llega a la revelación de la Trinidad desde el Misterio Pascual: en el “segmento económico” (CCE 238-248) apenas si se menciona la Pascua de

¹³⁷ G. LAFONT, *Peut-on*, 25.

¹³⁸ Cf. “Visión de conjunto”, *supra*, en pp. 54ss.

¹³⁹ El mismo movimiento en la exposición del CCE detecta A. Cordovilla: cf. *El misterio de Dios trinitario*, Madrid, 2012, 395.

¹⁴⁰ Además, el CCE –al comentar el Símbolo– introduce “párrafos trinitarios económicos” en lugares clave como, por ejemplo: CCE 290-292 (Trinidad y creación) o CCE 648-650 (Trinidad y Resurrección).

¹⁴¹ Otros vínculos entre “revelación e historia” en el CCE los estudiaremos en nuestro Capítulo VIII, al considerar algo del pensamiento de Bruno Forte.

¹⁴² Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 236.

Jesús, y de una manera casi sólo cronológica (o, al menos, no claramente causal: cf. CCE 243s).

En segundo lugar, porque el CCE prácticamente no habla de la vida íntima de la Trinidad: apenas se habla de las procesiones y de las relaciones de origen.¹⁴³ En cambio, Lafont muestra con delicadeza el “don de sí” que hacen las Personas divinas –en clave de Comunicación, Receptividad y Comunión, por ejemplo– llevándonos desde una “inteligencia del misterio” hacia un alborar de la contemplación.

Es cierto que el CCE corona dos momentos trinitarios con textos contemplativos (CCE 256 y 260, con frases del Nacianceno y de Isabel de la Trinidad). Pero estos textos contemplativos no están sostenidos por un discurso teológico previo que tenga cierta profundidad. Se podría objetar que –dado que estamos hablando de un Catecismo– no le podemos pedir esa profundidad teológica; pero también es cierto que la presentación del CCE podría ser un poco más mística en este punto, sobre todo en lo que se refiere a la *koinonía* trinitaria.¹⁴⁴

De algún modo, el CCE presenta el misterio trinitario con un acento puesto –todavía– en esa “visión clásica”, de corte metafísico, que Lafont muestra que ha campeado desde Nicea. Incluso, dentro de esa “visión clásica” latina, el CCE sólo atiende al “registro metafísico” y no vemos que aproveche el “registro psicológico”.¹⁴⁵

Finalmente –y en tercer lugar– el CCE no desarrolla desde el misterio de la Trinidad las consecuencias de “modelo de la comunión humana”. Como hemos señalado en la primera parte de esta tesis, esa es la gran falencia de la Tercera Parte del CCE que era el lugar propio para hablar del valor moral de la comunión humana, a la luz de la Trinidad.¹⁴⁶ Será la Cuarta Parte del CCE quien salve, en parte, esa falencia de la Tercera Parte.¹⁴⁷

2.4. El lugar de CCE 236 y su sentido

CCE 236 trata de la relación circular que hay entre *Theologia* y *Oikonomia*, y también aclara el sentido que tienen estos términos griegos en la antigua reflexión cristiana.

Lo que nos llama la atención es la ubicación en que el CCE coloca este contenido, que –nos parece– presupone el debate sobre el “*Grundaxiom*”.

CCE 236 se encuentra en la introducción al segmento trinitario (CCE 232-237). Pero este mismo contenido, podría haberse puesto –por ejemplo– en la introducción del segmento –más general– sobre Dios Uno y Trino (CCE 198-267).

En concreto: lo que hoy es CCE 236 hubiera cabido sin problemas después de CCE 198, en que se vinculan “lo Uno”, “lo Trino” (= *Theologia*) y “«la creación» y «todas las obras de Dios»” (= *Oikonomia*). Más aún: este contexto hubiera sido más apropiado, pues el vaivén de la *Oikonomia* a la *Theologia* comienza ya en el segmento sobre el Dios Uno.¹⁴⁸

O, también, el contenido que está hoy en CCE 236 se podría haber puesto después de CCE 256 –antes de pasar a “las obras divinas y las misiones trinitarias”– como bisagra entre el discurso intratrinitario anterior y este retorno a la “*Oikonomia*”.

¹⁴³ Cf. CCE 240, 242, 244–248, 254s.

¹⁴⁴ Además, no estamos pidiendo una gran profundidad teológica, sino una semejante a la que se aplicó para el “registro metafísico” del misterio en CCE 253-255.

¹⁴⁵ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 116, 283s, 287ss.

¹⁴⁶ Cf., sobre todo, “La Trinidad como modelo de comunión: un principio que luego no se aplicó mucho”, y “¿Y la *koinonía*?”, en Tomo I, 264s.

¹⁴⁷ Cf. nuestro análisis: “Comunión trinitaria y comunión humana II”, en Tomo I, 285-288.

¹⁴⁸ Tres ejemplos: CCE 203-211 (*Oikonomia*) con CCE 212s (*Theologia*); CCE 215: “Dios es la Verdad misma” (*Theologia*) con CCE 216s (*Oikonomia*); y CCE 217-220 (*Oikonomia*) con CCE 221: “El ser mismo de Dios es Amor...” (*Theologia*).

O, con la misma función de bisagra, ponerlo después de CCE 267, al concluir el segmento trinitario, y pasar a considerar los demás artículos del Símbolo, ya definitivamente volcados a la consideración de la historia de salvación.

Por todo esto, nos parece que la ubicación que hoy tiene el texto de CCE 236 –iluminando *específicamente* la problemática trinitaria– se vincula con el debate previo sobre el famoso “*Grundaxiom*” de Rahner.

2.5. El don de sí mismo que lleva a la comunión

Lafont muestra constantemente que el Misterio Pascual revela de modo supremo un paradigma trinitario, que se transforma en un paradigma de la condición humana: el don de sí mismo que lleva a la comunión;¹⁴⁹ pues en la entrega de sí mismo que hace Jesús en la Cruz se revela de modo supremo su filiación divina. Y –desde aquí– podemos elevarnos a la *Theologia*, en la cual vemos la comunicación fontal que el Padre hace de sí, engendrando al Hijo; vemos la receptividad pura –que es todo don, sin apropiación– que es el Hijo; y vemos la comunión que es el Espíritu Santo.¹⁵⁰ Y –volviendo a la historia– se manifiesta que ese don de sí mismo que tiene como fruto propio la comunión, es la más importante consecuencia antropológica del misterio de la Trinidad divina.¹⁵¹ Con lo cual tenemos aquí tres perspectivas: la cristológico-pascual, la trinitaria y la antropológica.

En cuanto al primer aspecto, el CCE tiene algunos textos que hablan de la actitud oblativa de Jesús, pues muestra que no sólo “Cristo se ofreció a su Padre, por nuestros pecados” en la Pasión (CCE 606ss), sino que “toda la vida de Cristo es ofrenda al Padre” (CCE 606s), todo lo cual “es la expresión de su comunión de amor con el Padre” (606). Incluso, hay textos amplios y profundos, como CCE 519:

“Toda la riqueza de Cristo «es para todo hombre y constituye el bien de cada uno». Cristo no vivió su vida para sí mismo, sino para nosotros, desde su Encarnación «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» hasta su muerte «por nuestros pecados» (1 Co 15,3) y en su Resurrección «para nuestra justificación» (Rm 4,25)”.

Pero el CCE no muestra –en el contexto del Misterio Pascual– que esa entrega que Jesús hace de sí mismo tenga un fundamento en la *Theologia*, en la vida íntima de la Trinidad.¹⁵² En este contexto, sólo aparece la filiación divina como un punto de conflicto con Israel y su monoteísmo (CCE 587ss).

Ya fuera del contexto pascual, aparece un atisbo de la *Theología* que se revela en las actitudes históricas de Jesús, cuando el CCE dice que:

“...la naturaleza humana de Cristo pertenece propiamente a la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido. Todo lo que es y hace en ella pertenece a «uno de la Trinidad». El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo personal de existir en la Trinidad. Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente los comportamientos (*mores*) divinos de la Trinidad” (CCE 470).

Aquí podríamos leer que esa “moral divina” que Jesús “expresa humanamente”, aparece privilegiadamente en que “toda su vida es ofrenda al Padre” (CCE 606s), culminando en su entrega pascual (cf. 606-618). Pero el CCE no explicita esto en el contexto del Misterio

¹⁴⁹ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 235-262, cuyo título es “De la «Economía» a la «Teología»”. En realidad todo el último capítulo de la obra de Lafont –de un modo u otro– gira en torno de esto, aunque hay una concentración especial en las páginas indicadas; y también en “Interpretación trinitaria” (pp. 271-287); y en varias de sus “Conclusiones” (pp. 323ss). Lafont retomó el tema del Misterio Pascual, recalcando algunos aspectos de lenguaje, en *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca, 1991, 131-265, en que lo trinitario aparece brevemente en 263s.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 272ss.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, 254ss.

¹⁵² Y, como dijimos en nuestro párrafo anterior, mucho menos, aparece la perspectiva complementaria, que es la que explota Lafont: descubrir en la entrega Pascual de Jesús, la epifanía de la vida trinitaria.

Pascual; ni remite en ese contexto a CCE 470, que pertenece al contexto del misterio de la Encarnación.

Respecto del segundo aspecto –el don de sí mismas que las Personas divinas realizan en la eternidad– apenas hay una indicación en CCE 221 (en el contexto de “Dios Uno”) y prácticamente nada en el contexto de “Dios Trino” como lamentábamos en la primera parte de esta tesis.¹⁵³ Y, si bien la categoría “comunidad” es omnipresente en el CCE, como mostramos en su lugar,¹⁵⁴ ahí mismo mostrábamos qué pocas veces se usa esta categoría para expresar “la comunión que es la Trinidad” (CEC 248, 264, 732, 738, 850, 2845), pero sin desarrollar nunca el tema.

Otros números del CCE hablan de la vida íntima de la Trinidad, pero no usan la categoría “don”, ni “comunidad”: CCE 2780 y 2789 usan la palabra “relación”; y CCE 256s, 260, 266 y 813 usan la palabra “unidad”. Pero en todos estos números –para decirlo con expresiones de Lafont– el “registro de lenguaje” es siempre “metafísico”; y –salvo un caso– “estático” (no aparece la Trinidad “*in fieri*” sino “*in facto esse*”; o sea que se habla de la comunión, pero no del don de sí).

El único número del CCE que utiliza la categoría “don” aplicada a las Personas en su vida intratrinitaria y tiene un aspecto dinámico es CCE 264 (que es un número de Resumen, que cita a Agustín)... y siempre conservando el “registro metafísico”, que se acentúa en el texto latino oficial.¹⁵⁵

Y, como hemos analizado en su lugar, CCE 254s hablan de las relaciones de origen y de la inmanencia mutua de las Personas, pero siempre afirmando –con frases del Magisterio– y nunca explicando.¹⁵⁶ Y, nuevamente, aquí sólo aparece el “registro metafísico” y no se reduplica el lenguaje ni con el registro psicológico (Verbo, Amor), ni con el registro interpersonal de la *koinonía*... que podría haberse desarrollado a partir de la frase inicial de CCE 254: “Dios es uno, pero no solitario”.

Respecto del tercer aspecto –el don de sí y la comunión como paradigmas de la condición humana– vemos que “don de sí” se usa sólo en dos casos: para el matrimonio, hablando del don mutuo de los cónyuges (CCE 1609, 1646, 2207),¹⁵⁷ y para la vocación a la castidad, vivida (en todas sus formas) como don de sí mismo en la caridad (CCE 2346). En cambio, “comunidad” es omnipresente en el CCE, pues no sólo aparece en relación con casi toda realidad de la fe y de la vida cristianas,¹⁵⁸ sino que –además– es el fruto supremo en el que desembocan los “cuatro cauces” de la salvación,¹⁵⁹ y es la categoría de fondo de la Cuarta Parte del CCE.¹⁶⁰

¹⁵³ Cf. nuestro comentario: “¿Y «Dios es Amor»?”, en Tomo I, 79s.

¹⁵⁴ Cf.: “«Comunidad» como categoría comprensiva”, en Tomo I, 347s.

¹⁵⁵ “El Espíritu Santo procede del Padre en cuanto fuente primera y, por el don eterno de éste al Hijo, del Padre y del Hijo en comunión”. Se acentúa la carencia indicada, cuando verificamos que el latín no trae siquiera los sustantivos “don” y “comunidad”: “*Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et Ipso sine ullo intervallo temporis dante [Filio], communiter de Utroque procedit*”.

¹⁵⁶ Cf. nuestro análisis: “El dogma de la Santísima Trinidad (CCE 253-256)”, en Tomo I, 61ss.

¹⁵⁷ CCE 1604 relaciona el amor matrimonial con el paradigma divino (“Dios es Amor”) ¡pero no explicita el aspecto intratrinitario! Esto es más llamativo aún, cuando en CCE 221 había usado la misma cita bíblica, explicitando la *koinonía* intratrinitaria. En cambio, en este CCE 1604 es el amor *ad extra* de Dios el que aparece como modelo.

¹⁵⁸ Cf. “«Comunidad» como categoría comprensiva”, en Tomo I, 347s.

¹⁵⁹ Cf. en Tomo I: “Las cuatro perspectivas de CCE 457-460 y su recurrencia”, en p. 121; “Las cuatro acciones del Espíritu en María, en la Iglesia y en la liturgia”, en p. 223; “Nuevamente, aquel esquema que despliega cuatro perspectivas... o cinco”, en p. 292; y “La misión del Espíritu también tiene estos cinco aspectos”, en p. 318.

¹⁶⁰ Cf. “La misión del Hijo puede sintetizarse en cuatro o cinco aspectos”, en Tomo I, 317.

En conclusión, de la mano de Lafont, volvemos a ver que el punto más débil del CCE en su presentación del misterio de la Trinidad, es el tema del don mutuo de las Personas divinas y su comunión de amor, con la consecuente deficiencia en su aplicación antropológica.

2.6. El lenguaje humano y el misterio de la Trinidad

Como hemos visto, Lafont insiste en una “ley de reduplicación” del lenguaje, a fin de mantener los necesarios equilibrios en la presentación del misterio de la Trinidad.¹⁶¹ Asimismo, hemos visto que el autor propone afinados análisis sobre el uso del lenguaje (sustantivo, adjetivo, nombres abstractos, etc.) en relación con enfoques más “positivos” o más “apofáticos”, más centrados en la sustancia o más centrados en el acto.¹⁶²

En relación con la presentación del misterio de la Trinidad vemos que el CCE cuida el equilibrio entre *Oikonomia* y *Theologia*, y entre lo Uno y lo Trino.¹⁶³

Pasemos entonces a considerar los temas del conocimiento y el lenguaje sobre Dios.

2.6.1. En el contexto del Dios Uno

Para este aspecto específico del conocimiento y el lenguaje sobre Dios, tenemos un segmento importante en CCE 36-43, que pone una clave “doblemente reduplicante” desde el principio del CCE.

Pues, en primer lugar, el segmento sobre “el conocimiento de Dios según la Iglesia” (CCE 36-38) está pautado por la mirada “optimista-«pesimista»-optimista” que estudiamos varias veces;¹⁶⁴ que en este segmento se aplica al caso específico del conocimiento sobre Dios, apareciendo cada uno de esos tres rasgos, en cada uno de estos tres números del CCE.

Luego, y en mayor consonancia aún con la reduplicación de Lafont, vemos que el segmento que trata “el lenguaje sobre Dios” fluctúa entre contenidos que afirman que ese lenguaje es *legítimo* (CCE 39 y 41), con otros contenidos que muestran que es *limitado* (CCE 40 y 42). Finalmente, CCE 43 hace un movimiento de vaivén (limitado-legítimo-limitado) dentro de su propio texto. Con lo cual, este segmento del CCE está construido con siete momentos que articulan –en contrapunto– estos dos elementos de “legítimo y limitado”, acentuando éste último, porque “es preciso recordar que «entre el Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal, que la desemejanza entre ellos no sea mayor todavía»; y que «nosotros no podemos captar de Dios lo que El es, sino lo que no es y cómo los otros seres se sitúan con relación a El»” (CCE 43).¹⁶⁵

Más adelante –todavía dentro de la Primera Sección del CCE– encontramos otro segmento sobre “el lenguaje de la fe” que también juega con equilibrios:

“No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y que la fe nos permite «tocar»... Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, assimilarla y vivir de ella cada vez más” (CCE 170).

Aquí vemos dos equilibrios: entre la realidad creída y el lenguaje de la fe; y entre la formulación (“abstracta”) y la vida concreta de la comunidad creyente. Y vemos otros equilibrios en los números que siguen, dentro del mismo segmento sobre “el lenguaje de la fe”: en la relación entre la Iglesia Madre y sus hijos (o “persona y comunidad”) en CCE 171;

¹⁶¹ Por ejemplo en G. LAFONT, *Peut-on*, 130, 132, 138, etc

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 263-267; 272-287.

¹⁶³ Cf. nuestros dos primeros párrafos sobre el CCE, aquí mismo, *supra*, pp. 63ss.

¹⁶⁴ Cf. Tomo I, 191 y 258s; y en este Tomo II, 26.

¹⁶⁵ CCE 48 resume también estos dos aspectos.

y en la relación entre “una Iglesia dispersa por el mundo” pero que tiene “una sola alma, un solo corazón y una sola boca” (CCE 172).

2.6.2. En el contexto de la Trinidad

A los segmentos anteriores, que está en “clave de Dios Uno”, el CCE le suma otra reflexión en “clave de Dios Trino” en CCE 253-255, mostrando que “sustancia, persona y relación” nos permiten tres miradas complementarias sobre el misterio de la Trinidad.¹⁶⁶ Y –como este misterio siempre nos desborda– por eso, se concluye con la magnífica *Oración* del Nacianceno: “No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me rodea con su fulgor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la Unidad me arrebatara de nuevo...” (CCE 256).¹⁶⁷

Todo esto muestra que el CCE tiene un cierto cuidado en la reduplicación del lenguaje. No obstante, a la luz de todo lo que venimos estudiando, debemos decir que al “registro metafísico” le ha faltado su complementario segmento en el “registro de comunión”, particularmente en el contexto de CCE 253-255. De haberse incluido, no sólo hubiera permitido equilibrar la mirada en relación al propio misterio de la Trinidad, sino que hubiera colocado el fundamento para hablar (en la Tercera Parte del CCE) de la comunión humana a “imagen de la Trinidad”. De hecho, esto se hizo con la categoría “imagen de Dios” entendida *en clave individual*, que aparece en el comentario al Símbolo (CCE 356ss) –constituyendo un segmento de antropología teológica– y reaparece en la Tercera Parte fundamentando la moral en el ser del hombre (CCE 1701ss).¹⁶⁸

2.6.3. Otros aportes, en contextos varios

Yendo a aportes más puntuales que hace el CCE, vemos que mantiene los equilibrios entre “Revelación y Misterio” (o lo catafático y lo apofático) en el contexto del “Dios Uno” (CCE 206; 223, 230).

Y aporta algunas precisiones “reduplicantes” en el contexto trinitario:

– *Theologia* y *Oikonomia* se esclarecen mutuamente (y hay analogía con lo humano) en CCE 236;

– la Trinidad que ha dejado *vestigia*, pero es misterio *sensu stricto* (CCE 237);

– los alcances y límites del nombre “Padre” (CCE 239);

– las fórmulas “occidental y oriental” se complementan, en el *Filioque* (CCE 248);

– los alcances y límites del lenguaje humano, aplicado a la Trinidad (CCE 251);

– “cada persona divina realiza la obra [*ad extra*] común, según su propiedad personal” (CCE 258).

Volviendo a la Primera Sección, encontramos una “crítica del lenguaje” de fina mística –en clave trinitario-cristológica– en boca de Agustín: “Recordad que es una misma Palabra de

¹⁶⁶ “Unidad, Trinidad y Relación son las tres categorías fundamentales desde las que [el CCE] expone el contenido específico del misterio de la Trinidad en la vida divina”: A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid, 2012, 395.

¹⁶⁷ La evidencia de estos equilibrios en el CCE ya nos había llevado a componer un comentario en el Tomo I, 76: “La comprensión paradójica del misterio de Dios”.

¹⁶⁸ De hecho, en este último contexto CCE 1702 habla de “imagen de Dios” *en clave comunal*, pero sólo enuncia la idea, enviando (en su número marginal) a CCE 1878. Este número también enuncia la idea, citando GS 24,3 (única vez que el CCE aprovecha esta afirmación conciliar), pero tampoco desarrolla nada sobre la comunión intratrinitaria. Y a estos pobres números de la Tercera Parte, le falta su fundamento dogmático en el contexto de CCE 253-255, como ya dijimos.

Dios la que se extiende en todas las Escrituras, que es un mismo Verbo que resuena en la boca de todos los escritores sagrados, el que, siendo al comienzo Dios junto a Dios, no necesita sílabas porque no está sometido al tiempo” (CCE 102).

Y la mística de la Cuarta Parte del CCE, aportará los equilibrios entre *lenguaje y silencio*: “La contemplación es silencio... En este silencio... el Padre nos da a conocer a su Verbo (*Pater nobis Suum Verbum dicit*) encarnado, sufriente, muerto y resucitado, y el Espíritu filial nos hace partícipes de la oración de Jesús.” (CCE 2717).¹⁶⁹

2.7. La creación “en Cristo” y la consistencia de lo humano en cuanto humano

Hemos visto que una de las críticas de Lafont a Rahner, es que de la necesidad de la Encarnación del Verbo que sostiene Rahner –siempre supuesta la libertad divina de comunicarse o no– se deriva una ligazón demasiado estrecha entre el Verbo y su Humanidad; y entre la Humanidad del Verbo y toda otra humanidad: “Pero, si esta naturaleza humana del Verbo –que no tiene consistencia, ni esencia, sino en su vínculo con Él– es semejante a la nuestra, entonces se comienza a delinear una antropología cristológica... y cabe preguntarse en qué medida una antropología trascendental no desemboca necesariamente en cristología”.¹⁷⁰

Por eso, Lafont propone que lo único que se puede afirmar es que –si Dios quiere comunicarse personalmente *ad extra*– esto establecerá la “necesidad de la existencia de una estructura *capaz de* recibir la Palabra de Dios que se expresa” (pero que no *debe* ser necesariamente la naturaleza humana).¹⁷¹

Todo esto se vincula con un tema que veremos más abajo, en nuestro Capítulo VI: la creación “en Cristo”. Y Lafont nos previene que hay que salvaguardar tanto la libertad (y la infinita creatividad) divinas, como la consistencia de lo humano en cuanto humano.

Con lo cual reaparecen el “modelo de comunión” (que ni fusiona, ni divide); y la “reduplicación” paradójica del lenguaje que afirmará la vocación del hombre a la comunión con Dios –incluso desde su estructura humana– y, simultáneamente, la consistencia de lo natural tomado en sí mismo.

De lo cual se deriva otra precisión lingüística, a saber, la conveniencia del uso del artículo indefinido (o indeterminado), mejor que el artículo definido: conviene decir que la *Oikonomia* es *una* prolongación (posible) de la *Theologia*, mejor que decir que “la *missio* del Hijo es la forma económica de su eterna *processio*” o que “la misión de Jesús y del Espíritu” es “la forma, la modalidad, el despliegue, la prolongación económica de las procesiones intratrinitarias”.¹⁷²

2.8. Metafísica, ontología trinitaria y reduplicación del lenguaje

Más abajo, veremos la propuesta de una ontología trinitaria guiados por Klaus Hemmerle.

Pero, del mismo modo que Lafont nos avisaba sobre el peligro de una identificación excesiva entre cristología y antropología (como vimos en el párrafo anterior), también nos

¹⁶⁹ Cf. CCE 2628.

¹⁷⁰ G. LAFONT, *Peut-on*, 221.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, 222s.

¹⁷² De este modo resume M. González la teología de H. U. von Balthasar en “Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo”, en P. CODA - A. TAPKEN (EDS.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997, 358s. Aunque puede ser que nuestra crítica sea excesiva, pues el autor puede estar pensando en “esta economía concreta” como una de las posibles; no obstante, nos sigue pareciendo que el artículo indeterminado es más apropiado para manifestar nuestro respeto ante el Misterio.

avisaba del peligro de una identificación parecida entre teología trinitaria y metafísica, cuando nos decía que:

“la revelación trinitaria no “juzga” nuestros ideales metafísicos, sustituyéndolos por una metafísica superior. Ella conduce, solamente... a mostrar cómo una pluralidad no es contradictoria en Dios... Pues la teología trinitaria no es la cumbre (o, si se quiere, la base) de *una* ontología teológica renovada; ella es la delicada juxtaposición de *dos* discursos, nacidos de las necesidades internas de la revelación; y el teólogo debe mostrar a cada paso, su no contrariedad... Dicho en otros términos: la teología trinitaria se edifica mediante la analogía de la fe y no sólo sobre la analogía del ser”.¹⁷³

El propio Lafont reconoce que otra mirada es posible desde la revelación divina: los *vestigia Trinitatis*. Pero no podemos considerar que ellos nos reenvíen directamente a la Trinidad. Y, en todo caso, habrá que mantener la reduplicación del lenguaje y la analogía de la fe.¹⁷⁴

Tendremos que tener presentes estos avisos de Lafont, entonces, cuando abordemos el tema de la ontología trinitaria.

2.9. El Catecismo, la fe y la cultura

Al principio de su recorrido histórico, Lafont nos decía que hay (al menos) tres posibilidades de encuentro entre fe y cultura: el comentario al texto bíblico, la *questio* y la “construcción de sentido”.¹⁷⁵ Ante esta descripción cabe preguntarse ¿el CCE representa alguna de estas posibilidades?

Podemos decir que:

– de modo semejante al comentario, el CCE implica una comprensión de la Revelación desde un momento histórico y cultural dado, que tiene sus conceptos.

– a diferencia de la *questio*, no hay un diálogo del CCE con una cultura concreta, dado que el CCE se sitúa en el género literario de un “Catecismo mayor”, que confía a los Catecismos locales ese diálogo.¹⁷⁶

– de modo semejante a la “construcción de sentido” el CCE ha buscado un elemento de síntesis, y luego de

“un debate nada fácil llegamos a comprender que el Catecismo no tenía que presentar la fe como sistema y a partir de una idea de sistema... Teníamos que hacer algo mucho más sencillo... el despliegue de la fórmula bautismal... [y] el símbolo bautismal es esencialmente una confesión de fe del Dios viviente, del Dios uno en tres personas. Ésta es la división primordial, que al mismo tiempo descubre la esencia simple de la fe”.¹⁷⁷

De allí se derivó que el CCE tuviera finalmente cuatro Partes, que reflejan cuatro elementos de “la fe y la vida cristianas”: “El plan de este catecismo se inspira en la gran tradición de los catecismos, los cuales articulan la catequesis en torno a cuatro «pilares»: la profesión de la fe bautismal (el Símbolo), los Sacramentos de la fe, la vida de fe (los Mandamientos), la oración del creyente (el Padre Nuestro).” (CCE 13).

Y aquí radica una triple riqueza: “el elemento de síntesis” es cuádruple; surge de lo más esencial de la fe cristiana; e implica aspectos que desbordan con mucho “lo puramente intelectual” de un “concepto sintetizador” o un “sistema”. Pues aquí tenemos la contemplación de los misterios de la fe, la celebración de los sagrados misterios (con todo su

¹⁷³ G. LAFONT, *Peut-on*, 209s.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, 210s.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 33s; cf. *supra* nuestro resumen en pp. 33s.

¹⁷⁶ Cf. SAN SAN JUAN PABLO II, *Fidei depositum*, 1 y 4; CCE 11s, 24, 1075. Cf. R. PELLITERO, “El Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica y las cuestiones planteadas desde el debate «De parvo catecismo»”, *Anuario de Historia de la Iglesia XV* (2006) 91.

¹⁷⁷ J. RATZINGER, “Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica”, en J. RATZINGER – C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, 29s.

juego simbólico), el compromiso concreto en una vida cotidiana de comunión con la Trinidad y su moral,¹⁷⁸ y la apertura a la trascendencia en la oración.

Y ya sabemos que desde Hch 2,42 y pasando por “la gran tradición de los catecismos” (CCE 13) este es un modo muy adecuado para expresar lo que significa ser cristiano.

3. Comentarios

3.1. Las repercusiones del “axioma fundamental”¹⁷⁹

Más allá de las críticas que ha recibido el “*Grundaxiom*” en cuanto a su formulación, sus comentaristas y críticos coinciden en reconocerle a Rahner el mérito de haber llamado la atención sobre esta gravísima carencia. Por eso dicen:

– “La contribución contemporánea más original en teología trinitaria es la de K. Rahner”.¹⁸⁰
 – En la obra de G. Lafont hay una actitud básica de “deuda y continuidad” con K. Rahner, “porque sus aportes representan uno de los intentos más importantes de este siglo de revisar el equilibrio de los valores teológicos”.¹⁸¹

– P. Schoonenberg tiene una “aceptación global” del “*Grundaxiom*” de Rahner y ve esta propuesta en “relación íntima con el esclarecimiento que el Concilio Vaticano II significó en la teología trinitaria”.¹⁸² No obstante, Schoonenberg representa “una peculiar recepción «adaptativa» del «axioma fundamental» rahneriano”, que desde un “nuevo agnosticismo trinitario” termina entiendo el “*Grundaxiom*” “modalmente”.¹⁸³

– W. Kasper valora el “propósito originario” de K. Rahner, que quiere “superar la disfuncionalidad de la doctrina de la Trinidad inmanente en la fe y en la teología contemporáneas”; de modo que se realizara una “reconexión con la historia de la salvación y un renovado esfuerzo por presentarla plausiblemente a los cristianos y a la consideración de todos”.¹⁸⁴ Pero también reconocía que la “equiparación de trinidad inmanente y trinidad económica es ambigua y se presta a malentendidos”.¹⁸⁵

Por su parte, los desarrollos originales de H. U. von Balthasar confirman las mismas preocupaciones: “la separación entre el misterio de Dios en sí y la economías salvífica; la revalorización del concepto de misión y el aislamiento del misterio trinitario respecto de la vida cristiana y del conjunto de la sistemática”.¹⁸⁶

L. Ladaria, por su parte, propone “que también el primer «es» del axioma debería expresar una correspondencia y no una simple identidad... «las relaciones entre las personas que aparecen en la economía ‘corresponden’ a las que existen en la Trinidad inmanente... lo cual «no significa querer determinar el grado de esa correspondencia»”.¹⁸⁷

¹⁷⁸ Cf. CCE 470 y nuestro comentario en Tomo I, 115 (y nota 39).

¹⁷⁹ En este párrafo aprovechamos las reflexiones de M. González, en *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia università Lateranense, 1996; y de R. Ferrara en “La Trinidad en el posconcilio y en el final del Siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2002) 53-92; asumido y reformulado en parte, en *El Misterio de Dios, correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, 459ss.

¹⁸⁰ Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1991, 454.

¹⁸¹ M. GONZÁLEZ, *ibid.*, 128.

¹⁸² *Ibid.*, 146.

¹⁸³ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 350s, 454.

¹⁸⁴ M. GONZÁLEZ, *ibid.*, 177.

¹⁸⁵ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, 313.

¹⁸⁶ M. GONZÁLEZ, *ibid.*, 170.

¹⁸⁷ L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64; citado por R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 352s, quien –a continuación– celebra esta exposición diciendo que: “No podría darse mejor expresión a la

Por eso, “el efecto más visible” de la propuesta de Rahner “ha sido el amplio consenso encontrado en teólogos de las diversas Iglesias... signo claro del acierto de Rahner en haber detectado uno de los nudos vitales de la situación teológica contemporánea”.¹⁸⁸

Y, desde un punto de partida que podríamos establecer en el artículo “Advertencias”, se desarrolla una línea central de la teología contemporánea, que tiende a restablecer la primacía del misterio de la divina Trinidad. La lectura interpretativa de esta línea difiere en matices, pero coincide en lo central:

– M. Salvati decía en 1994: “los años sesenta fueron la profecía, los setenta fueron el redescubrimiento, los ochenta fueron el florecimiento y la primera fructificación. Los noventa aún no han sido escritos... El augurio que puede formularse es que sean los años de madurez de la teología trinitaria”.¹⁸⁹

– En cambio, para M. González “no se trata de etapas estrictamente sucesivas. Si su comienzo se puede establecer con una cierta precisión, ninguna de ellas ha terminado. Sus efectos están presentes y se despliegan de muchos modos”.¹⁹⁰ No obstante, él también propone una diacronía que va “*in crescendo*”: desde una situación de “conmoción y conciencia” que se inicia con el citado artículo de Rahner (1960), pasando por una fase de “explosión creativa”, a fines de los ‘60 representada paradigmáticamente por H. U. von Balthasar en *Mysterium Paschale. Teología de los tres días* (1969); y prolongándose en una fase de “consolidación y expansión”, como puede verse –por ejemplo– en W. Kasper, con *El Dios de Jesucristo* (1982); proceso de renovación de los estudios trinitarios que aún no ha terminado.¹⁹¹

– También M. Arias Reyero muestra que “la teología católica de la Trinidad conoce una renovación en nuestro tiempo”, después de “muchos años, casi siglos” en que “la doctrina de la Trinidad no tenía en la teología el papel central que le corresponde”.¹⁹² También establece el punto de partida en K. Rahner,¹⁹³ mostrando el desarrollo posterior que se produce por distintos cauces temáticos, tanto en la teología católica, como en la protestante.¹⁹⁴

Por todo lo cual, el aporte de K. Rahner al desarrollo de la teología trinitaria contemporánea aparece como verdaderamente invaluable.

3.2. El Curso fundamental sobre la fe y la Trinidad

El *Curso fundamental sobre la fe* es una obra de madurez de un K. Rahner, quien ya tenía más de 70 años en la fecha de su publicación. El propio Rahner ha dicho de esta obra que “en unos cuantos centenares de páginas he ofrecido allí una especie de condensado de mi teología”.¹⁹⁵ Por eso, el *Grundkurs*

“no puede ser comprendido como una obra más en la producción teológica de Rahner. No es nada más ni nada menos que la articulación de la totalidad del cristianismo en un único sistema o mejor, en un único concepto,

tesis general que venimos expresando en el presente libro”. Nosotros adherimos a este modo de ver y –a nuestra manera– hemos hecho nuestro pequeño aporte al final del parágrafo 2.7., en p. 70, *supra*.

¹⁸⁸ M. GONZÁLEZ, *ibid.*, 176.

¹⁸⁹ G. M. SALVATI, “La dottrina trinitaria nella teologia cattolica posconciliare. Autori e prospettive”, en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma, 1994, 24. G. Emery en el 2000 había indicado que “todavía es apresurado hablar de madurez: el tiempo de florecimiento... no ha acabado”: *Revue Thomiste* 100 (2000) 604; citado por R. FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del Siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2002) 65.

¹⁹⁰ M. GONZÁLEZ, “El estado de situación” 14.

¹⁹¹ *Ibid.*, 14s.

¹⁹² M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991, 387s.

¹⁹³ Cf. *ibid.*, 388 y 393.

¹⁹⁴ Cf. *ibid.*, 402ss.

¹⁹⁵ Citado en J. BOSCH NAVARRO (edit.), *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, 2004, 792.

desde la intuición y aportación más importante de la teología de Rahner: el giro antropológico y trascendental de la teología. Rahner intenta expresar el *todo* del cristianismo, comprender de nuevo el mensaje que el cristianismo anuncia y reducirlo a un concepto, intentando buscar la unidad última y la auténtica conexión de todo cuanto el cristianismo proclama”.¹⁹⁶

Pero es llamativo que la Trinidad aparezca muy poco en esta síntesis. El propio Rahner ya lo anunciaba en el prólogo, como su primera carencia: “Quizá se tenga la impresión de que han sido tratados con excesiva brevedad temas importantes de la dogmática, p. ejemplo, la teología trinitaria...”.¹⁹⁷

Al principio del texto aparece un planteo que resume mucho de las preocupaciones de Rahner:

“Misterios en verdad absolutos, propiamente sólo se dan en la propia comunicación de Dios en la profundidad de la existencia –llamada gracia– y en la historia –llamada Jesucristo–, puntos en los que está ya implicado el misterio de la Trinidad económico-salvífica e inmanente. Y este misterio único puede llegar muy bien hasta la proximidad del hombre si éste se entiende como el que está referido al misterio, que llamamos Dios. Así, propiamente nuestra única pregunta es si este Dios quiere ser sólo el eternamente lejano, o bien además, por libre gracia, en la propia comunicación de sí mismo ha querido venir a ser el centro más íntimo de nuestra existencia”.¹⁹⁸

Pero luego tendremos que esperar casi 150 páginas para que vuelva a tratar sobre la Trinidad, en el segmento propio sobre la doctrina trinitaria, al final del Grado 4°. Allí se puede notar una evolución respecto del concepto de persona, que Lafont le había criticado en el “Esbozo”.¹⁹⁹ Pues, si bien Rahner insiste en cierta equivocidad del concepto de persona en el contexto de la cultura contemporánea; no obstante, su expresión del misterio trinitario es más matizada (y no aparece aquí la expresión “modos de subsistencia”). Lo más parecido a esto que encontramos en el *Grundkurs*, es lo siguiente:

“En tanto Dios ha llegado como la salvación divinizante al centro más íntimo de la existencia de cada hombre particular, lo llamamos realmente y en verdad “*Pneuma* santo”, “Espíritu Santo”. En tanto este Dios uno y mismo está ahí en la historicidad concreta de nuestra existencia estrictamente como él mismo para nosotros en Jesucristo, en tanto está ahí él y no una representación suya, lo llamamos Logos o el Hijo simplemente. En tanto este Dios, que como Espíritu y Logos llega así a nosotros, es siempre el inefable, el misterio sagrado, en tanto es el fundamento y origen inabarcable de su llegar en el Hijo y el Espíritu y se mantiene como tal, lo llamamos el Dios uno, el Padre... Mas en tanto estas formas de darse a nosotros el único y mismo Dios no pueden suprimir la autocomunicación real de Dios como el Dios uno, único y mismo, las tres maneras de donación del único y mismo Dios han de corresponderle a él, el uno y mismo, en él mismo y para él mismo. Por tanto... ha de oírse y pronunciarse como afirmación sobre Dios tal como él es en sí mismo, pues de otro modo no sería en el fondo ninguna afirmación sobre la autocomunicación de Dios”.²⁰⁰

No obstante la dificultad de la lectura, queda claro que Rahner hace un ingreso desde “el modo de manifestarse Dios en la historia «para nosotros»” hacia el “cómo es Dios realmente en sí mismo”. Por eso –como dice G. Zarazaga– si bien estas expresiones “en una total descontextualización” podrían tener “un cierto sabor modalista”, en que las Personas divinas “parecieran quedar reducidas a «maneras» diferentes de dárseos el Dios uno y único”; sin embargo Rahner deja en claro aquí, y “señala permanentemente que esas diferentes maneras de donarse de Dios a nosotros no son diferencias meramente aparentes sino reales, y reales también *ad intra*... Si Dios se autocomunica... de estas tres maneras, es porque Él *es* estas tres maneras”.²⁰¹ Queda claro –entonces– que este modo de expresarse es admisible.²⁰² Pero,

¹⁹⁶ A. CORDOVILLA PÉREZ, *Grámatica de la Encarnación: La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid, 2004, 214.

¹⁹⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 12; (original alemán: 1976).

¹⁹⁸ *Ibid.*, 29.

¹⁹⁹ Cf. *supra*: “El punto crítico”, en pp. 50ss.

²⁰⁰ K. RAHNER, *Curso fundamental*, 169s.

²⁰¹ G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, 2004, 225.

²⁰² No parece entenderlo así Y. Congar, quien no es claro: pues en su texto dice que “Rahner no olvida” que Dios también es Trinidad “en la «estructura» misma de Dios en la eternidad”; pero en nota al pie lo equipara con Schoonenberg y dice que ambos “hablan personalmente de la economía y modalmente de la Trinidad eterna”

después de tantos análisis, cabe la pregunta: este lenguaje: ¿constituye esto un progreso *clarificador* –como quiere Rahner– respecto del (según él) problemático concepto de persona?

Continuando con el mismo tema, poco más adelante Rahner mantiene la pertinente tensión entre “lo Uno” y “lo Trino” apelando al apofatismo:

“La unicidad de la esencia significa e incluye la unicidad de conciencia y libertad, si bien, evidentemente, también esta unicidad de un estar en sí con conciencia y libertad en la Trinidad de Dios permanece determinada por aquella Trinidad misteriosa que confesamos en Dios cuando hablamos con balbuceos de la triplicidad de personas divinas”.²⁰³

En este contexto, Rahner pasa a criticar la analogía psicológica en términos parecidos a los que hemos visto en el “Esbozo”. Y también aparece aquí el “*Grundaxiom*”, cuyo enunciado –que afirma la identificación de la “Trinidad inmanente” y la “Trinidad económica”– tiene como fin valorar la historia (que es la misma motivación de su crítica a la analogía psicológica).²⁰⁴

Luego, de nuevo tenemos que esperar bastante para que la Trinidad reaparezca en el contexto del Grado 6º, pero sólo en unas pocas menciones incidentales para ilustrar temas de cristología;²⁰⁵ o en otra mención circunstancial dentro de la cristología, cuando trata sobre “*la cristología oficial de la Iglesia*”.²⁰⁶ Y, todavía dentro del Grado 6º, reaparece la Trinidad en el “*Grundaxiom*” aplicado a la cristología, cuando indaga sobre la filiación eterna del Hijo.²⁰⁷

Otra mención de la Trinidad –también colateral– aparece en el Grado 7º bajo el título *La escritura sola*. Allí Rahner muestra que la teología protestante no modifica sustancialmente la doctrina tradicional respecto de la Trinidad y la cristología, pero varían acentos, interpretaciones y perspectivas.²⁰⁸

Pero donde sí adquiere peso la dimensión trinitaria es en el *Epítome final*, en el que propone tres fórmulas breves, que terminan configurando una reflexión trinitaria, después de haber mencionado varias veces a la Trinidad.²⁰⁹ Y explica Rahner:

“...estas tres fórmulas breves están pensadas como compendios posibles... como reflejos y consecuencias de la fe trinitaria cristiana, o como tres vías de acceso de la experiencia humana por las que primero se logra una inteligencia de la Trinidad histórico-salvífica y luego, a partir de ahí, se alcanza la Trinidad inmanente.

La primera fórmula habla de Dios como el hacia dónde inabarcable de la trascendencia humana. Si a la vez pensamos que con ello está mencionado el *principium inprincipiatum* –absolutamente carente de origen– de toda realidad concebible, tenemos entonces que con este hacia dónde inabarcable y sin origen de la trascendencia humana queda denominado realmente el “Padre” de la doctrina cristiana de la Trinidad. Y si en la segunda fórmula breve el Dios que en Jesucristo se convierte como hombre en espacio de un interhumanismo radical constituye el auténtico fin de dicha fórmula, salta a la vista que en ella está mencionado el Dios encarnado, el “Hijo”. Pero el futuro absoluto –Dios– del hombre que se comunica en una acción histórica libre, es de manera especial el “Espíritu” de Dios, pues él puede caracterizarse como amor, libertad, novedad siempre sorprendente”.²¹⁰

Con este *Epítome final*, se subsanan en gran medida las carencias anteriores, pues la Trinidad aparece como corolario y explicación última de todo lo expuesto.

(aunque la nota parece poner el peso en la deficiencia en el *modo de expresión* de Rahner): Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 459 y nota 9.

²⁰³ K. RAHNER, *Curso fundamental*, 168.

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, 167-171: “Manera de entender la doctrina trinitaria”.

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, 254; 256; 263.

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, 335.

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, 353 y 356.

²⁰⁸ Cf. *ibid.*, 422.

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, 515-527.

²¹⁰ *Ibid.*, 526s.

3.3. El documento Teología-Cristología-Antropología (CTI 1981)²¹¹

Lafont describe la tentación actual de “linealidad” como la tendencia a “identificar la teología con la cristología, y la cristología con la antropología para desembocar finalmente en un historicismo estrecho”.²¹²

Y hemos visto que –en el contexto del “*Grundaxiom*” y la Trinidad económica– Lafont criticaba la casi fusión entre “cristología-antropología-teología” que “en definitiva serían un solo y mismo Misterio: el de la comunicación *de sí* de Dios”.²¹³

Significativamente, el documento de 1981 de la Comisión Teológica Internacional –en que se considera al “*Grundaxiom*”– lleva como título esos mismos tres elementos, pero en un orden diferente: “Teología-Cristología-Antropología”... lo cual indica, ya desde el título, una “aceptación rectificada” de la propuesta de Rahner:

“La CTI propone una recepción diferenciada y rica en matices del AF rahneriano. *Recepción*, porque aún sin citarlo, retoma puntos centrales de la propuesta de Rahner. *Diferenciada* porque, al mismo tiempo que lo recibe, incorpora en su formulación y explicación las críticas más importantes que se le habían hecho. *Rica en consecuencias*, porque propone una fórmula alternativa del AF así como una serie de criterios para su aplicación teológica”.²¹⁴

Y esta “aceptación rectificada” del “*Grundaxiom*” –de alguna manera– refleja “la interpretación correctivo-explicativa del axioma, iniciada por G. Lafont, y compartida por la comunidad teológica actual”.²¹⁵

El documento –ya desde las primeras líneas– manifiesta el delicado equilibrio que se busca:

“El deseo y el conocimiento de Dios por parte del hombre, la revelación cristiana del Dios trino y la imagen del hombre que se recaba sea de las perspectivas de la antropología actual sea de la misma Encarnación de Jesucristo, forman como el contexto en el que debe realizarse cuidadosamente la reflexión cristológica”.²¹⁶

En la entrelínea del texto se pueden ver alusiones a Rahner por una parte, y a Lafont y a von Balthasar, por otra.

En lo que se refiere particularmente a la teología trinitaria, hay una reformulación del “*Grundaxiom*” con unos equilibrios delicados:

“Por ello, el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación”.²¹⁷

Como puede verse, en este texto central se evita hablar de “dos Trinidades” (inmanente y económica) lo cual separa demasiado los aspectos del misterio; y se evita el “viceversa” que no respeta suficientemente la diferencia entre el Misterio de Dios y su manifestación en la historia.

Al mismo tiempo, en las relaciones entre teología y cristología se establece una relación de “reciprocidad y circularidad entre la vía que se esfuerza por entender a Jesús a la luz de la idea de Dios, y la que descubre a Dios en Jesús”,²¹⁸ lo cual refleja esa “reduplicación” que frecuentemente es necesaria en teología.²¹⁹

²¹¹ De este documento, sólo consideramos aquí brevemente lo que se vincula más estrechamente a nuestro tema; si bien, “la preexistencia de Jesucristo y la cuestión... del «dolor de Dios»” que son “dos cuestiones que están íntimamente ligadas con los fundamentos de la Cristología”, también terminan teniendo conexiones con la teología trinitaria.

²¹² G. LAFONT, *Peut-on*, 167.

²¹³ *Ibid.*, 222.

²¹⁴ M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente*, 186. Aquí “AF” es la sigla utilizada por el autor para “axioma fundamental”.

²¹⁵ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 351; y el autor remite a G. LAFONT, *Peut-on*, 220 y 226.

²¹⁶ CTI, *Teología-cristología-antropología*, I.

²¹⁷ *Ibid.*, I, C, 2.

²¹⁸ *Ibid.*, I, A, 3.

²¹⁹ El mismo documento –en I, C, 3– recuerda “la vía de afirmación, negación y eminencia” que son un modo clásico de una reduplicación del lenguaje. Y también utiliza una “reduplicación del lenguaje” cuando trata, al final de su texto, el problema del “dolor de Dios”: Dios es impasible y compasivo y “los dos aspectos se

“Por una parte, el creyente no puede reconocer la plena manifestación de Dios en Jesús, sino a la luz de la prelación y deseo de Dios, luz que vive en el corazón del hombre... Por otra parte... Jesucristo, llevando a su culminación la revelación hecha en toda la historia de la salvación, manifiesta el misterio de Dios, cuya vida trinitaria es, en él mismo y para nosotros, fuente de una comunicación llena de amor”.²²⁰

Un párrafo central que vincula varios temas de máxima importancia, también mantiene los equilibrios conjugando miradas complementarias:

“La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento «kenótico» del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la Cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, el ser propio de Dios Padre en cuanto que él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo, sino que el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y —al menos, según nuestra manera de entender— casi nuevo, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad. En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo”.²²¹

Aquí se mantienen “en unidad y diversidad”: la *Oikonomia* y la *Theologia*; la historia del Hijo encarnado y el ser de Dios Padre; el ser de Dios en sí mismo y nuestro modo humano de entenderlo; la vida interna de Dios y su libertad en la historia; revelación y salvación...

Finalmente, hay una gran riqueza en la afirmación de una “metafísica de la caridad” en cuyo “centro... ya no se coloca, como en la filosofía antigua, la sustancia en general, sino la persona, cuyo acto perfectísimo y sumamente perfecto es la caridad”.²²² Pero, lamentablemente, no hemos visto que el CCE se haya hecho eco de esta “metafísica de la caridad”, aunque fue propuesta por la CTI un lustro antes del inicio de su composición.

3.4. Ser don²²³

En la *Introducción* de su libro, Lafont reclama una renovación del instrumento filosófico, pues —además del registro metafísico— hoy tenemos una cosmología evolutiva, un método crítico, reflexiones filosóficas personalistas y reflexivas, que no deben ser ignoradas; y, allí mismo, señala que en este proceso de renovación “la historia puede orientarnos: la herejía procede frecuentemente de un uso ingenuo y precipitado de categorías filosóficas que no respetan la originalidad de la fe; inversamente, el conservadurismo rechaza todo uso disciplinas nuevas...”.²²⁴ Además, en el párrafo anterior veíamos que la propia CTI proponía una “metafísica de la caridad”.

Mirando la historia, se puede decir —con una afirmación muy general— que el pensamiento antiguo y medieval estuvo marcado por el ser, la esencia, etc. y el pensamiento moderno y contemporáneo, lo ha estado por la historia, el tiempo, la existencia concreta. Y, por otra parte, un “tema mayor” de todo el texto de Lafont es la reduplicación del lenguaje.

Atendiendo a estos elementos, podríamos intentar conjugar el “registro metafísico del ser” con el “registro dinámico del don”, inspirándonos en el misterio de la Trinidad divina.

complementan mutuamente. Si se descuida uno de ellos, se desfigura el concepto del Dios que se ha revelado”: *ibid.*, II, B, 4.2.

²²⁰ *Ibid.*, I, A, 3.1–3.3.

²²¹ *Ibid.*, I, C, 3.

²²² *Ibid.*, I, D, 3.

²²³ Lo principal de este párrafo ya lo hemos propuesto en algunos escritos, principalmente en *Meditaciones sobre la Trinidad*, Buenos Aires, 2010, 145ss; texto que también es un esfuerzo por poner en diálogo a la teología trinitaria con la catequesis y la vida cristiana.

²²⁴ G. LAFONT, *Peut-on*, 25.

En concreto, sólo queremos presentar un razonamiento muy sencillo, pero consistente, que desemboca en una definición: si Dios es Comunión, y el hombre ha sido creado a imagen de Dios, entonces la comunión es un elemento constitutivo del ser humano.

Cuando Santo Tomás de Aquino busca una definición de la Persona Divina, termina diciendo que la Persona Divina es “Relación subsistente”.²²⁵ Es decir, que la categoría “relación” es definitoria del ser-persona-divina. Por tanto, en la Revelación cristiana la categoría “relación” es suprema y adquiere dimensiones de consistencia infinita y existencia eterna. En consecuencia, no puede ser que la dimensión relacional del hombre –creado a imagen de Dios– sea una dimensión secundaria.²²⁶

Por eso, nuestra propuesta es que – simplemente invirtiendo los términos de la definición de “Persona Divina” que propone Tomás– definamos a la persona humana como “sujeto relacional”.²²⁷

De este modo, se hace justicia de modo parejo a las dos dimensiones constitutivas del ser humano: su subjetividad (como ser inteligente, consciente, libre, “único e irreplicable”, etc.) y su relacionalidad (como ser que procede de otros, es con los otros y dándose a los otros se plenifica). Y el “hacia adentro” y el “hacia afuera” del hombre aparecen con toda la riqueza.²²⁸

Y estas dos dimensiones se realimentan: podemos entrar en relación porque somos seres conscientes y libres. Y las relaciones que establecemos alimentan nuestra subjetividad, pues estimulan el ejercicio de la inteligencia, del autoconocimiento, de la voluntad, de la libertad y del amor.

Y una definición es un “punto de llegada” intelectual; pero a su vez, es un “punto de partida existencial”, pues con esa definición empezamos a releer la realidad que habíamos observado inicialmente. Y si la definición es buena –porque refleja la realidad de las cosas– entonces nos permite “caminar la vida bien”; del mismo modo que un buen mapa nos permite recorrer un territorio desconocido sin problemas y disfrutando del recorrido.

Si empezamos a releer nuestras relaciones familiares, sociales, políticas, económicas, ecológicas, etc. desde esta conciencia que cada uno de nosotros es un “sujeto relacional” comenzaremos a cuidar mucho más nuestras relaciones interpersonales, pues seremos conscientes de que en ellas se juega algo que es interno y constitutivo de nuestro ser y no un mero evento externo o una anécdota pasajera.

Ante la fragmentación del mundo posmoderno, tenemos en la antropología cristiana una herramienta de primer orden para construir un mundo fraterno como propone el mismísimo artículo primero de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de las Naciones Unidas: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Esa herramienta es saber que el hombre es un “sujeto relacional” que no puede alcanzar su plenitud si no es en la comunión con los otros: para toda persona –también para cada Persona Divina– “ser” no es “simplemente ser”, sino “SER DON”. La persona conjuga la consistencia metafísica del ser con la relacionalidad dinámica del don.

De este modo, la metafísica y la historia se reconcilian en el cristianismo que es una fe que proclama que “el *Lógos* se hizo carne” (Jn 1, 14)... y se hizo don de sí mismo, “hasta la

²²⁵ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 29, 4: “*Persona divina significat relationem ut subsistentem*”.

²²⁶ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “La dimensión trinitaria de la moral. I. Aspecto místico”, *Teología* 87 (2005) 350s.

²²⁷ De hecho, el propio *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* propone una expresión semejante, en 149 cuando habla del hombre como una “subjetividad relacional”.

²²⁸ Estas dimensiones del “hacia adentro” y “hacia afuera” también aparecen en la Trinidad divina (*Theologia* y *Oikonomia*: CCE 236), en la Iglesia, que debe ser “Comunión” hacia adentro y “misionera” hacia afuera y en los distintos grupos sociales, que de modo parecido a la Iglesia, tienen una “vida interna” como grupo, y se relacionan “hacia afuera” con otros grupos.

muerte y muerte de Cruz; y por eso Dios lo exaltó” (Flp 2, 8s); mostrando en la propia vida humana del Hijo divino que –como el mismo Jesús dijera– “quien quiera salvar su vida, la perderá; y el que la pierda, la conservará” (Lc 17, 33).²²⁹

3.5. Algo más sobre Santo Tomás y la reduplicación del lenguaje²³⁰

Es interesante notar que Santo Tomás presenta tres organizaciones distintas cuando trata de las Personas divinas.

La organización más conocida es la de la *Suma Teológica* en que el orden es “procesiones”, “relaciones” y “Personas”.²³¹

Pero antes, en el *Comentario a las Sentencias*, la procesión tenía el lugar central denteo del esquema “*exitus-reditus*”.

Y en el *De Potentia* el esquema es “relaciones”, “Personas”, “procesiones”,²³² siendo la primera vez que Tomás propone este conjunto, que luego reelaborará en la *Suma*, según el “*ordo disciplinae*”.

Sirva esto para ver cómo el propio Aquinate –del cual, a veces, se hace una caricatura– es un espíritu inquieto que evoluciona en su pensamiento; y que, no sólo no puede ser tomado como un representante de un pensamiento monolítico y uniforme, sino que –como vemos aquí y también nos mostró largamente Lafont– es un gran ejemplo en el uso de la reduplicación del lenguaje.

3.6. Analogía entis-crucis-caritatis

G. Lafont nos ha indicado que la teología trinitaria se edifica mediante la analogía de la fe y no sólo sobre la analogía del ser.²³³ Lo cual nos advierte sobre los matices que tiene el tema.

Recientemente, A. Cordovilla ha propuesto una triple analogía: *analogía entis*, *analogía crucis*, *analogía caritatis*;²³⁴ lo cual, con su sólo enunciado nos indica la polifacética posibilidad del uso de la analogía.

Resumiendo lo que el autor propone en esas páginas, podemos decir que:

– La *analogía entis* “remite al orden y a la armonía de las cosas” y aprecia “la belleza de la creación, la bondad de las criaturas y la verdad de las cosas mundanas”.

– La *analogía crucis* la complementa, pues “remite a las experiencias de contingencia, dolor y fracaso” pues “la experiencia eclesial no elude el aspecto negativo de la vida humana. No todo es belleza y armonía en el mundo”.

– Y la *analogía caritatis* “remite allí donde los hombres experimentamos que el mundo no es suficiente, no porque este no tenga sentido en sí, sino porque el ser humano descubre que hay un anhelo mayor, un deseo de un amor mayor...”.

²²⁹ Hemos ampliado algunas perspectivas aquí expuestas en nuestro artículo “Un ensayo de pensamiento en clave relacional” *Consonancias* 45 (2013) 3-24; y particularmente 7-9, para la antropología.

²³⁰ Recordamos aquí brevemente lo que expone G. EMERY, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d’Aquin*, París, Cerf, 2004, 49ss. Véase también R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 525s.

²³¹ Cuestiones, 27, 28 y 29-38 respectivamente... antes de invertir el dinamismo que traía, y volver hacia el registro de la esencia en las Cuestiones 39ss (y, entonces, reduplicando el lenguaje). Cf. lo que Salmann nos mostraba más arriba en nuestras pp.18s; y E. SALMANN, “La natura scordata”, 41s.

²³² Cuestiones 8 a 10, respectivamente.

²³³ Cf. *supra*, p. 52.

²³⁴ A. CORDOVILLA, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Santander, 2012, 115-119. Indicamos, de paso, que en la primera página hay un (leve) error, pues se remite allí a GS 38 para la autonomía[relativa de las realidades temporales; y, en realidad, el texto es GS 36.

Baste, por ahora con esto, pues volveremos sobre este tema en nuestras Conclusiones.

3.7. Teología y catequesis

Finalizando la *Introducción* de su libro, Lafont nos decía: “En fin, la teología debe preparar una catequesis que nos permita a los hombres actuales –críticos, psicológicos, científicos y con sentido histórico– adentrarnos en la Palabra, sin mutilar nuestra humanidad”.²³⁵

Es interesante que un teólogo de la talla de Lafont –quien, además, por su vocación monástica no está tan directamente implicado en la tarea pastoral– se preocupe por el aporte que la teología debe hacer a la catequesis.

Este tipo de comentarios ponen en valor los esfuerzos en ese sentido, entre los que se encuentra esta tesis.

²³⁵ G. LAFONT, *Peut-on*, 26.

CAPÍTULO IV

LA TRINIDAD COMO RESPUESTA AL ATEÍSMO CONTEMPORÁNEO

1. Las reflexiones de W. Kasper en *El Dios de Jesucristo*

El ateísmo “uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con toda atención” (GS 19). Porque, como decía San Juan Pablo II, “viviendo «como si Dios no existiera», el hombre pierde no sólo el misterio de Dios, sino también el del mundo y el de su propio ser” (EV 22).

Walter Kasper en su obra *El Dios de Jesucristo*,¹ se dedica a analizar el problema del ateísmo –o, dicho más ampliamente: “la cuestión de Dios, hoy”– desde un horizonte trinitario.² Allí muestra el desarrollo del ateísmo desde principios de la modernidad, surgiendo “como reacción a una imagen absolutista de Dios” y “en nombre de la libertad”.³ Esa imagen distorsionada de Dios fue propiciada por “el nominalismo del tardío Medioevo... que exasperó la idea de la omnipotencia y de la libertad divinas hasta el extremo de un Dios absolutista y arbitrario”.⁴

1.1. Breve panorama histórico

En un breve repaso histórico, se puede ver que –además de esa deformación de la imagen de Dios– se produce también el hecho de la Reforma y la consiguiente división del mundo cristiano europeo. Por su parte, la Reforma –de alguna manera– difunde el nominalismo, siendo el propio Lutero quien declara que Ockham es “su querido maestro”.⁵

Todo esto conduce a la búsqueda de un “orden válido para todos” que el cristianismo ya no parece garantizar:

“una vez rota la unidad de la fe, y con ella la base tradicional de la sociedad, *por efecto de la Reforma*, todo el orden social quedó dislocado. La consecuencia fueron las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII, que llevaron a la sociedad al borde de la ruina. Esto puso en claro que la religión había perdido su función integradora. Para la supervivencia de la sociedad, era preciso establecer una nueva base al margen de la religión, que ligase y obligase a todos. En bien de la paz hubo que considerar la religión como un asunto privado y aceptar como nueva

¹ Una de las tres obras que marcan un hito en la teología trinitaria contemporánea, según M. GONZÁLEZ, “El estado de situación”, 14s.

² W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, 13-158.

³ *Ibid.*, 21.

⁴ *Ibid.*, 30.

⁵ “Son numerosos los lugares en los que Lutero reconoce a Ockham como su maestro. Era lógico que al comenzar su actividad docente en Erfurt, comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo, siguiera las lecturas que hicieron, no sólo Ockham, sino también otros autores, herederos del terminismo ockhamista, como Gregorio de Rimini, Pedro D’Ailly y, sobre todo, Gabriel Biel (1410-1495)”, dice M. S. Fernández en su artículo: “Gabriel Biel, Lutero y la justificación por la sola fe”, en *Scripta Theologica* 30-3 (1998) 891 (quien reenvía también a R. GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 1976, 107-112).

base de convivencia la razón o el orden natural accesible a la razón que se suponía válido «etsi Deus non daretur» (H. Grotius). Dios quedó, así despojado de toda función social”.⁶

Cincuenta años después de la muerte de Lutero, nace Descartes quien está

“obsesionado por la idea de un *genius malignus* «que es absolutamente poderoso y astuto al mismo tiempo» y que «está empeñado» en engañarle. Encuentra al fin un fundamento inmovible del conocimiento de la verdad. Consta en tono triunfal: «Aunque él me engañe todo lo que puede, nunca podrá resultar que yo no soy nada mientras siga pensando». Descartes resume su hallazgo en la fórmula «*cogito, ergo sum*».⁷

Con esto se opera un “cambio radical” hacia un subjetivismo racionalista;⁸ y se va derivando hacia una “moral autónoma, basada en la autorreflexión” cuya posterior “fundamentación filosófica se debió a Kant”.⁹

Pero con Nietzsche se modifica la ecuación, y el subjetivismo racionalista es sustituido por un subjetivismo vitalista: Apolo es derrocado por Dionisos.

De modo simultáneo a esta “línea filosófica”, se desarrolla una “línea científica” que también impulsa al ateísmo. ¿De qué modo se relacionan estas dos líneas? ¿Una es causa y la otra, efecto? Y, en este caso ¿cuál es causa, y cuál efecto? ¿O, en realidad, hay entre ellas una relación circular, de realimentación mutua? E. Gilson ha propuesto una pista de solución a estos interrogantes cuando dijo que: “Es a causa de la física que las metafísicas envejecen”.¹⁰

Los nuevos e importantes desarrollos que realiza la ciencia desde principios de la modernidad generan un “ateísmo en nombre de la autonomía de la naturaleza” que fue “el primer gran conflicto que llevó directamente al ateísmo moderno”: “la controversia entre la teología y las ciencias de la naturaleza”.¹¹ Y, si bien en una “primera fase fue bastante generalizada la compatibilidad de la fe y el saber”,¹² el pensamiento de esta línea científica fue derivando hacia el panteísmo (G. Bruno, B. Spinoza), hacia el deísmo (Ilustración); pero “el panteísmo y el deísmo no podían ser la última palabra; ambos arrastraban una tendencia al ateísmo”.¹³ Con las ideas mecanicistas y materialistas este ateísmo alcanzó un punto de apogeo.

Pero hoy, –entre los científicos– “el materialismo mecanicista y el ateísmo científico de él derivado se consideran actualmente superados... en buena parte” gracias al “desarrollo de las mismas ciencias naturales” (teoría de la relatividad, física cuántica). Por eso, hoy “el ateísmo doctrinario” ha sido sustituido por un “ateísmo metodológico” según el cual el científico puede y debe prescindir de la idea de Dios en sus investigaciones.¹⁴ No obstante,

“la ciencia natural que es consciente de sus límites tiende actualmente a plantear la cuestión de Dios en dos sentidos: cuando pregunta por sus presupuestos últimos, que ya no son de tipo científico-natural; y cuando pregunta por la responsabilidad ética del hombre de ciencia ante las consecuencias de su investigación, principalmente en la esfera atómica y en la esfera genética”.¹⁵

1.2. Breve consideración especulativa¹⁶

Dentro de un enfoque propiamente dogmático del asunto, cabe considerar las formas metafísicas del ateísmo, a saber:

⁶ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 20.

⁷ *Ibid.*, 31.

⁸ *Ibid.*, 30.

⁹ *Ibid.*, 32.

¹⁰ Citado por G. LAFONT, *Peut-on*, 10.

¹¹ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 34.

¹² *Ibid.*, 36.

¹³ *Ibid.*, 38.

¹⁴ Si bien esto es así en el mundo científico actual, estos últimos progresos de la mentalidad científica aún no han llegado a permear la “cultura dominante”, que permanece en el “cientificismo materialista” previo.

¹⁵ *Ibid.*, 39s.

¹⁶ Nos nutrimos aquí de las consideraciones de R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 106ss.

- al ateísmo asertorio: “Dios no existe”;
- el ateísmo postulatorio: “Dios no debe existir, si queremos que el hombre sea libre”.

Quedan para la consideración de otras áreas de la teología las formas prácticas del ateísmo:

- el ateísmo práctico, que de hecho vive como si Dios no existiera;
- el ateísmo teórico-práctico: “Hay que vivir como si Dios no existiera”.¹⁷

En lo que se refiere a las formas metafísicas del ateísmo, el quicio del problema pasa por aquello que se considera “lo real” que –según los casos– será reducido a la realidad física mensurable (mecanicismo), a la realidad amada o sentida (Feuerbach), a la realidad producida por el trabajo humano (Marx), o a la realidad generada por la voluntad de poder (Nietzsche).

En el ateísmo mecanicista Dios es sustituido por “la naturaleza” a la cual se le adjudican cualidades “divinas”: eternidad, inteligencia, inmutabilidad, infinitud, inmaterialidad.¹⁸ Pero estudios posteriores de la física han mostrado la parcialidad de la imagen mecanicista de la realidad.¹⁹ Por otra parte, esta concepción mecanicista suele adjudicarle a la realidad una “homogeneidad” que está lejos de ser demostrada, y que parece estar desmentida no sólo por una consideración filosófica adecuada de la realidad, sino también por vertientes de la física contemporánea.²⁰

En el ateísmo humanista, Dios es sustituido por “la humanidad”, según modos diversos. Feuerbach propone una reducción antropológica que fue –según él– iniciada por el protestantismo que –a diferencia del catolicismo– ya no se preocupa por la consideración de “Dios en sí mismo”, sino que sólo considera lo que “Dios es para el hombre”, abandonando la actividad especulativa. De este modo, el protestantismo constituiría el inicio de un giro (práctico) hacia el ateísmo, giro que sería consumado por el propio Feuerbach, quien establecería la consumación teórica del movimiento, sustituyendo a Dios por “la humanidad”.

Este giro de Feuerbach implica dos supuestos gnoseológicos:

- un idealismo de la razón, que sostiene que “la humanidad” subsiste más allá de los individuos;
- un realismo de la sensación o del “amor”, que sostiene que “lo real” es lo que siento.

Pero el punto débil de la exposición de Feuerbach es que se niega a considerar el problema metafísico de la contingencia del mundo. En lugar de esto, propone una consideración de la belleza del mundo que, según él, simplemente excluye el planteo del “por qué de las cosas”. Por otra parte, sostiene que suponer un acto libre como origen del mundo abre las puertas al autoritarismo (?!).

Karl Marx comparte el idealismo humanista de Feuerbach, pero sustituye el realismo de la sensación, por el realismo del trabajo humano: lo real son el hombre y el mundo transformados por el trabajo. Como Feuerbach, también Marx omite el problema de la contingencia del mundo; pero a diferencia de aquel, Marx sostiene que la religión es producto de una estructura económica –el capitalismo– y no de una ilusión psicológica.

F. Nietzsche, por su parte, representa el ateísmo postulatorio: Dios no debe existir si queremos que el hombre sea totalmente libre. Desde una concepción desorbitada de la libertad –que es total o no existe– se establece como real la vida querida, no el mundo representado. Instalando una oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco, contrapone la metafísica, la ética y la religión a la “voluntad de vivir”. De este modo, declara como dualista el rechazo de lo sensible, y sostiene que el cristianismo es un “platonismo para el pueblo”. Consuma su proceso con dos pasos más: por un lado, la verdad es una cuestión puramente psicológica; y,

¹⁷ Lo que algunos autores llaman las “formas gnoseológicas” del ateísmo las consideraremos más abajo como agnosticismo: “No podemos saber si Dios existe”.

¹⁸ Cf. J. MIRABAUD (pseudónimo de d'Holbach), *Système de la Nature* II, 17.62s. También F. Engels hablará luego de una Naturaleza indestructible, de eterno retorno, de eternidad de la materia, etc.

¹⁹ W. HEISENBERG, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, 1985 (original alemán de 1955).

²⁰ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, 1987², 225-273.

por otro lado, la historia y la cultura nos muestran que, de hecho, “Dios ha muerto” en la conciencia de la sociedad.

1.3. Las reflexiones de Kasper

La estructura del libro de Kasper es nítida. Consta de tres partes: “la cuestión de Dios hoy” (con cinco capítulos), “el mensaje sobre el Dios de Jesucristo” (con tres capítulos, uno para cada Persona divina) y “el misterio trinitario de Dios” (dos capítulos). Se puede decir que la primera parte plantea el problema, y las otras dos partes constituyen la respuesta, en dos pasos, que van desde las Personas divinas (en la “*Oikonomia*”, y con un discurso más analítico), al misterio de la unidad de la Trinidad (introduciéndonos en la “*Theologia*”, con una exposición más bien sintética).

La tesis de fondo es que la fe cristiana con su confesión trinitaria es la respuesta al ateísmo moderno.

Indiquemos brevemente las ideas principales de su contenido.

1.3.1. El ateísmo

En primer lugar, vemos que Kasper comenta que –ante el ateísmo– se puede tener una actitud dialéctica o una actitud dialógica.

En el primer caso, la fe se funda sobre sí misma y se relaciona con el ateísmo con una actitud de confrontación; “tal es la dirección en que una buena parte de la teología evangélica actual lleva el debate con el ateísmo moderno”.²¹

En cambio, la actitud dialógica propone una base común –la razón o, más específicamente, la teología natural– desde la cual se puede “entender y debatir tanto la fe en Dios como el ateísmo”.²² Esta es la actitud preponderante en el campo católico desde el Vaticano II.²³

Kasper tiene en cuenta los desarrollos de la filosofía moderna y contemporánea sobre el valor de la subjetividad humana, y –particularmente– “la moderna filosofía de la libertad”,²⁴ o “Dios en el horizonte de la libertad”, y afirma: “la filosofía moderna, al plantear la cuestión de Dios, nos obliga a preguntar finalmente si la cuestión del sentido del ser no puede introducirse de un modo nuevo en la filosofía moderna de la subjetividad”.²⁵

Y, habiendo revisado las distintas facetas del ateísmo, el autor plantea:

“La pregunta es ahora en qué relación están la cuestión de Dios y la cuestión del ser y si hemos de abordar la cuestión de Dios en el horizonte de la cuestión del ser o más bien la cuestión del ser en el horizonte de la cuestión de Dios. Ello supone un nuevo planteamiento de las relaciones entre la fe y el pensamiento, entre la teología y la filosofía, entre la teología natural y la teología de la revelación”.²⁶

Iniciando su propia respuesta a la cuestión del ateísmo, Kasper primero considera “experiencia de Dios y conocimiento de Dios” desde el plano natural, para luego pasar al plano sobrenatural del “conocimiento de Dios en la fe”.²⁷ Pero –si bien el capítulo 4

²¹ Kasper indica que, en el campo evangélico, esta actitud aparece de modo intenso y novedoso con K. Barth. Cf. *El Dios de Jesucristo*, 80s.

²² *Ibid.*, 80.

²³ Cfr. *Ibid.*, 70ss. La actitud “apologética” –preponderante en la teología católica anterior– de algún modo combinaba algo de las dos actitudes mencionadas: reconocía el valor de la razón en el debate (rasgo típicamente católico) pero partía de una actitud de confrontación, más bien que dialógica.

²⁴ *Ibid.*, 181ss.

²⁵ *Ibid.*, 64s. Kasper menciona en este contexto a “el Fichte tardío y el Schelling tardío”, a Nietzsche, y a “Heidegger en su interpretación del pensamiento nietzscheano”.

²⁶ *Ibid.*, 88.

²⁷ Estos temas los desarrolla en sus capítulos 4 y 5 respectivamente. Cf. *Ibid.* 89-142 y 143-158.

comienza mencionando en su título la “experiencia de Dios”– no obstante, el discurso de Kasper empieza hablando allí de la teología natural. De ella deriva luego a considerar la “experiencia de Dios” de un modo más amplio, para retornar luego a problemas más “racionales”: el lenguaje sobre Dios y el conocimiento de Dios.

En este contexto, y en relación a la teología natural Kasper dice que es un:

“...hecho significativo... que los intentos de una teología natural que aspira a establecer un presupuesto puramente natural para la fe en Dios, prescindiendo al menos metodológicamente de la revelación de Dios en Jesucristo, representan sin duda una ayuda para cristianos inseguros, pero convencen poco a los no cristianos... La teología natural no funda la fe, sino que más bien la fe funda la teología natural como una magnitud relativamente independiente. *La teología natural busca, pues, la racionalidad y la universalidad propias de la fe*”.²⁸

Concluyendo su reflexión sobre el acceso a Dios desde plano natural, Kasper propone una descripción de la fe:

“la fe en Dios es el acto fundamental y primordial del espíritu. La fe no compromete sólo al entendimiento ni sólo a la voluntad, sino a todo el hombre... Es un acto de todo el hombre, un acto en el cual se realiza la plena humanidad del hombre... El hombre es aquel ser que en las experiencias de su vida, en su lenguaje y en su conocimiento anticipa el misterio absoluto de una libertad incondicionada, perfecta. Este anticipo de fe y esperanza libera su conocimiento y su acción en este mundo”.²⁹

En su capítulo 5, “Conocimiento de Dios en la fe”, Kasper trabaja con tres pares de realidades correlativas: revelación en sentido general y revelación en sentido bíblico; revelación de Dios y fe del hombre; revelación de Dios y Dios oculto. Con este último par, el autor desemboca en el tema del misterio, y concluye con tres afirmaciones:

“1. El principio del misterio y del carácter oculto de Dios no surge en la Biblia al hilo de una teoría sobre el alcance y los límites del conocimiento humano, sino en virtud de la autorrevelación de Dios.

“2. El principio del misterio y del carácter oculto de Dios no significa en la Biblia la esencia de Dios sustraída al hombre, sino su esencia de cara al hombre, sus designios eternos y su realización en la historia.

“3. La revelación del misterio y del carácter oculto de Dios no es una palabra de especulación teórica, sino una palabra «práctica» de salvación. Es una palabra de condena y una palabra de gracia al mismo tiempo... En términos teológicos, la revelación del misterio de Dios anula la ley de la autojustificación por las obras y proclama el evangelio de la gracia justificante. *Así la revelación del misterio de Dios es la revelación del misterio de nuestra salvación; es la verdad fundamental y central de la fe cristiana.* La confesión de la acción reveladora y salvífica de Dios Padre mediante Jesucristo en el Espíritu santo es la explicitación de este único misterio de nuestra salvación”.³⁰

1.3.2. El Padre

La segunda parte de la obra de Kasper (“el mensaje sobre el Dios de Jesucristo”), se abre con el capítulo sobre “Dios, Padre todopoderoso”. Allí comienza mostrando las dificultades que esta imagen de Dios puede tener para ser comprendida hoy;³¹ y luego analiza –de modo sucesivo– la imagen de Dios Padre en la historia de las religiones, en el AT, en el NT y en la historia de la teología y de los dogmas.³² En este punto, hace una opción original, diciendo que la

“bipartición de la doctrina de Dios en dos tratados diferentes, «De Deo uno» y «De Deo trino», resulta muy problemática a la luz de la Biblia y de la tradición primitiva, que al Dios uno llamó siempre el Padre [y justifica esto citando a Rahner]. Por eso, nosotros intentaremos desarrollar el esquema del tratado «De Deo uno» como doctrina de Dios Padre”.³³

²⁸ *Ibid.*, 101.

²⁹ *Ibid.*, 142. Con palabras muy parecidas se expresa CCE 143: “Por la fe, el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios. Con todo su ser, el hombre da su asentimiento a Dios que revela”.

³⁰ *Ibid.*, 156ss.

³¹ El CCE también considera esta dificultad pastoral en CCE 239.

³² Esto mismo hará, brevemente, CCE 238ss.

³³ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 175s. La obra de Rahner citada es el artículo “Advertencias”, ya considerado.

De allí en adelante, analiza “la esencia de Dios en perspectiva teológica”, en dos momentos: la metafísica occidental y la moderna filosofía de la libertad.

En este contexto (y en otros anteriores) Kasper insiste en el atributo “libertad” para acercarse al núcleo del misterio de Dios: “Dios está presente de un modo imprevisible y no verificable. La presencia protectora y salvadora de Dios es un misterio de su libertad. Su «estar» es absolutamente cierto, pero es imprevisible...”.³⁴ Antes ya había dicho que Dios es “el misterio absoluto de una libertad incondicionada, perfecta”; e, incluso, había propuesto como una fórmula central: “Dios, el amante en libertad y el libre en el amor, que se ha manifestado como tal en Jesucristo: tal puede ser la fórmula sintética del anuncio neotestamentario sobre Dios”.³⁵ Y Kasper coincide con J. E. Kuhn, en que: “se puede, pues, definir a Dios como libertad absoluta y como persona absoluta”.³⁶

También en este contexto, Kasper acentúa la dimensión de la acción histórica de Dios, y la contrapone a la dimensión inmanente del ser divino:

“«Yo soy el que soy»... No expresa, pues, la mera existencia ni designa a Dios como el ser absoluto. Se trata más bien de de Dios, la promesa de estar presente activamente junto a su pueblo... Pero ya los LXX tradujeron la promesa de la presencia con un enunciado sobre el ser: «Ego eimi ho on». También la Vulgata: «Ego sum qui sum». Estas traducciones convierten la promesa *histórica en un enunciado ontológico* y en una definición. Este tránsito se anuncia ya dentro del antiguo testamento cuando Sab 13, 1 define a Dios como «el que es» (*ton onta*)”.³⁷

Conjuntando los dos temas anteriores, Kasper va desembocando en una propuesta de definición del ser de Dios, desde la moderna filosofía de la libertad, diciendo: “La definición personal de Dios asume la definición clásica y la supera al mismo tiempo. No concibe a Dios en el horizonte de la substancia, no se define por tanto como substancia absoluta, sino que le concibe en el horizonte de la libertad y define a *Dios como la libertad perfecta*”.³⁸

Y, desde la perspectiva de Dios como libertad, el autor deriva al tema de la relación:

“*la personalidad implica necesariamente la relacionalidad*. La persona existe como autorrealización desde otra persona y de cara a otras personas... El sentido del ser aparece en el horizonte de la persona como amor. Esta tesis es de importancia fundamental para la recta comprensión de la personalidad de Dios. *La personalidad de Dios significa entonces que Dios es el ser subsistente y que el ser subsistente es libertad en el amor*. Así la definición de Dios nos retrotrae a la frase bíblica: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16)”.³⁹

Y esta relacionalidad divina tiene que ser inmanente a Dios mismo, pues si “Dios no puede ser sin el mundo, como afirmó Hegel... ¿sigue siendo Dios?”; por eso tenemos que afirmar que “Dios en sí mismo es amor, comunicación, autodonación”, que Dios, por tanto, “no sólo es Padre del mundo y de los hombres, sino primariamente Padre de su Hijo eterno, igual a él”.⁴⁰ “Así, la definición de Dios como libertad perfecta en el amor, del mismo modo que la imagen bíblica de Dios como Padre, remite de nuevo a la fundamentación cristológica del lenguaje bíblico sobre Dios”.⁴¹

Finalmente, Kasper –desde Dios concebido desde esta perspectiva– se abre al conjunto del ser:

³⁴ *Ibid.*, 177.

³⁵ *Ibid.*, 142 y 172, respectivamente.

³⁶ *Ibid.*, 180. La obra de J. E. Kuhn a la que se remite es *Katholische Dogmatik. 1/2. Die Dogmatische Lehre von der Erkenntnis, den Eigenschaften und der Einheit Gottes*, Tübingen, 1862, 758 s.

³⁷ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 176s. El CCE parece hacerse eco de estas palabras de Kasper en CCE 213: “la revelación del Nombre inefable «Yo soy el que soy» contiene la verdad de que sólo Dios ES. En este mismo sentido, ya la traducción de los Setenta y, siguiéndola, la Tradición de la Iglesia han entendido el Nombre divino: Dios es la plenitud del Ser y de toda perfección, sin origen y sin fin”.

³⁸ *Ibid.*, 183.

³⁹ *Ibid.*, 184.

⁴⁰ Casi las mismas palabras encontramos en CCE 240.

⁴¹ *Ibid.*, 186.

“Al definir a Dios, realidad que lo determina todo, como persona, definimos también el ser en su conjunto desde una perspectiva personal. Esto supone una *revolución en la idea del ser*. Lo supremo y lo último no es la sustancia, sino la relación. La relación es para Aristóteles un accidente que sobreviene a la sustancia, es incluso el más débil de todos los entes. Pero cuando Dios se revela como el Dios de la alianza y del diálogo, cuyo nombre significa «ser para nosotros y con nosotros», entonces la relación pasa a ser lo primordial frente a la sustancia. Entonces la libre apertura de Dios al mundo y a nosotros es lo que funda toda sustancialidad intramundana. *El sentido del ser no es pues, la sustancia que subsiste en sí, sino el amor que se comunica*”.⁴²

1.3.3. El Hijo

Cuando Kasper inicia su capítulo sobre el Hijo, también allí acentúa la *Oikonomia*:

“El credo cristiano no se ocupa de Dios en un sentido general; se ocupa del Dios que es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Por eso, después de confesar a Dios, Padre todopoderoso, prosigue: «...y en Jesucristo, Hijo de Dios». La cuestión de Dios no puede disociarse, pues, de la cuestión de Cristo. Pero el símbolo de la fe tampoco habla de Jesucristo, el Hijo de Dios, en términos abstractos, y añade a este contenido central de la fe cristiana su significado para nosotros: «que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo». La cuestión de Cristo y, con ella, la cuestión de Dios están así en el horizonte de la cuestión de la salvación. *La fe cristiana no se ocupa de Dios en sí, sino de Dios para nosotros, del Dios de Jesucristo, que es un Dios de los hombres* (Heb 11, 16). Una predicación o una doctrina de Dios que sólo hablara de Dios en sí, sin decir lo que significa para mí y para nosotros, sería irrelevante y sospechosa de ideología”.⁴³

En este contexto, el acceso al misterio de la divinidad del Hijo encarnado se realiza desde la historia, analizando las palabras y las acciones de Jesús que lo manifiestan y confirman como Hijo de Dios.⁴⁴ Especialmente la relación de Jesús con su Padre, es lo que revela su condición divina:

“las relaciones de Jesús con su Padre suponen indirecta y objetivamente la doctrina de las dos naturalezas... *la cristología posterior del Hijo no es sino la interpretación y traducción de lo que se contiene tácitamente en la obediencia y en la entrega filial de Jesús*. Lo que Jesús vivió ónticamente antes de Pascua, se interpretó ontológicamente después de Pascua... *El ser y la misión, la cristología esencial y la cristología funcional están correlacionadas; no se pueden separar y se condicionan mutuamente. La función de Jesús, su existencia para Dios y para los hombres constituye su esencia*”.⁴⁵

Kasper le da gran importancia al Misterio Pascual, como manifestación del ser-Hijo de Jesús: “No es la generación del Hijo por el Padre, entendida por analogía con la producción de la palabra intelectual, sino la entrega del Hijo por el Padre y la autoentrega del Hijo al Padre y por todos lo que debe ser el punto de partida de la reflexión cristológica”.⁴⁶

Finalmente, indicamos que Kasper, que en su “consideración bíblica” del Hijo dice que “el mensaje de la Resurrección y exaltación del Crucificado debe considerarse, a juicio de casi todos los exégetas, como *el punto de partida del desarrollo cristológico en el nuevo testamento*”;⁴⁷ luego –cuando hace la “interpretación teológica de la filiación divina de Jesucristo”– sólo considera la “cristología del *Lógos*” y la “cristología de la *kénosis*”, olvidando reflexionar sobre la Resurrección del Hijo.⁴⁸

⁴² *Ibid.*, 185. Veremos un desarrollo de estas ideas cuando consideremos la ontología de Hemmerle, en nuestro Capítulo VII.

⁴³ *Ibid.*, 187. Kasper aprovecha este contexto para hacer un análisis de “Dios y el problema del mal”, que es muy interesante, pero que no introducimos aquí pues desborda nuestro tema.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 199-201

⁴⁵ *Ibid.*, 201. Lafont ya se expresó de este modo, como vimos (cf. *supra*: 52s, 55, 59). Y también lo hará von Balthasar, *infra*. En nuestro medio, Alberto Espezal estudió esta dimensión filial en von Balthasar: cf. A. ESPEZAL, “La cristología dramática de Balthasar”, *Teología y Vida*, Vol. L (2009) 305-318.

⁴⁶ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 220. Este “punto de partida” es el que utilizan la mayoría de los autores del NT; pero no hay que olvidar que el Cuarto Evangelio empieza –contra lo que Kasper propone– con un himno al *Lógos* divino. Por otra parte, Kasper sigue a von Balthasar en lo que se refiere a esta “cristología de la *kénosis*”; por eso, la mayoría de las ideas de Kasper expuestas aquí las consideraremos más abajo, en nuestro Capítulo IX “Trinidad y Misterio Pascual”, que ilustraremos con textos de von Balthasar.

⁴⁷ *Ibid.*, 204.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 215-229.

1.3.4. El Espíritu Santo

Del mismo modo que el capítulo sobre el Hijo comenzaba citando el Credo, seguía considerando un problema actual cultivando una perspectiva económica, y concluía con una reflexión teológica;¹ algo semejante también sucede en el capítulo sobre el Espíritu.

Aquí también se parte de la cita del Credo, y luego se considera una problemática actual que podríamos llamar “de doble frente”. En el “frente interno”, hay un problema dentro de la Iglesia misma que suele olvidar a la Persona del Espíritu, presentando –a veces– la tríada “Dios-Cristo-Iglesia” en lugar de la Trinidad: “Padre, Hijo y Espíritu”.² Y, en el “frente externo” el materialismo imperante en la vida social hace difícil hablar del Espíritu, cuando ni siquiera se habla de “el espíritu”.³

En lo que se refiere a la perspectiva económica, la idea principal es que la “misión del Espíritu Santo es recordar, universalizar y realizar en cada ser humano la persona y la obra de Jesucristo”.⁴ Y, de esto se infiere la divinidad del Espíritu pues: ¿cómo seremos divinizados por el Espíritu, si Él mismo no es Dios?, como ya decía Atanasio.⁵

Para afirmar que el Espíritu es persona, Kasper también recurre a su caro tema de la libertad: “la libertad del Espíritu excluye que éste sea un principio impersonal, un medio o una dimensión” dice, refiriéndose a las afirmaciones de Pablo en 2 Co 3, 17.⁶

Finalmente, las consideraciones teológicas de Kasper comparan los esquemas trinitarios de Occidente y Oriente, con el problema del *Filioque* como trasfondo.⁷

De Occidente, Kasper considera dos esquemas: la “analogía psicológica” de Agustín, en la cual el Espíritu aparece “como amor recíproco entre el Padre y el Hijo”; y el análisis del amor que “implica tres elementos: el amante, el amado y el amor mismo”, esquema que también propone Agustín, desarrolla Ricardo de San Víctor, y hace suyo la escuela franciscana.

En Oriente, la reflexión va por otros caminos. En lugar de la teología de la “palabra interior” que cultivó Occidente, Oriente trabaja con el esquema de la “palabra exterior”, la palabra pronunciada, en la cual “mediante el soplo se produce la voz, que transmite el sentido de la palabra a otros”. De este modo, el esquema oriental subraya “el puesto del Padre como único origen en la divinidad” y “expresa la orientación del Espíritu hacia la acción en el mundo con más claridad que en las concepciones latinas, que corren el riesgo de encerrar la vida de Dios en el Espíritu santo, sin abrirse al mundo y a la historia”.

Y, en relación con el problema del *Filioque*, el autor concluye “que existen en Oriente y en Occidente tradiciones diferentes *sobre la base de una fe común, tradiciones legítimas y que por eso se pueden aceptar y completar mutuamente, sin posibilidad de absorción de una por otra. Se trata de teologías y fórmulas complementarias*”.⁸

Concluyendo su recorrido pneumatológico, Kasper profundiza en la veta del Espíritu como don y amor,⁹ perspectiva en la que une la *Theologia* y la *Oikonomia*:

¹ Cf. *ibid.*, 186ss.

² Hemos indicado que el propio CCE a veces cae en esta mirada poco atenta al Espíritu: cf. nuestro comentario: “Otro olvido del Espíritu, en un discurso (todavía) demasiado eclesiocéntrico”, en Tomo I, 280.

³ Cf. *ibid.*, 232ss.

⁴ *Ibid.*, 244.

⁵ *Ibid.*, 246.

⁶ *Ibid.*, 244.

⁷ *Ibid.*, 248ss.

⁸ *Ibid.*, 255. El autor señala allí las fortalezas y debilidades de cada formulación y anota que aún no se ha logrado aún una síntesis superadora, que integre los dos esquemas. Nuestro modo de pensar, vislumbra que esa síntesis no es posible en este mundo (cf. “Contemplación «perijorética» final”, en Tomo I, 349ss), y las “Conclusiones” y el “Corolario” de este Tomo II. Por otra parte, CCE 248 indica la complementariedad de las dos fórmulas “si no se desorbitan”, tal como Kasper hace aquí.

⁹ *Ibid.*, 258ss.

“Si el Espíritu de Dios revela el don y el amor escatológico de Dios, de modo definitivo, en nosotros y para nosotros, tiene que ser en sí gracia y benevolencia de Dios. Si no fuera primero y «en sí» amor de Dios y don de Dios, si lo fuera sólo para nosotros, no podría revelarnos el ser de Dios que —como se ha indicado— consiste en la libertad de su amor comunicativo. Entonces no revelaría a Dios como es sino tal como se muestra históricamente. *Para que el Espíritu santo pueda ser la posibilidad subjetiva de la revelación escatológica y definitiva del amor y, por tanto, del ser divino de Dios, él debe «ser» esta libertad en el amor, debe ser el amor de Dios en persona*”.¹⁰

“*El Espíritu santo expresa, pues, la esencia íntima de Dios, el amor autocomunicante, de forma que esa intimidad es a la vez lo más manifiesto: la posibilidad y la realidad de la manifestación o ser-fuera-de-sí de Dios. El Espíritu santo es en cierto modo el éxtasis de Dios; es Dios como superabundancia, Dios como efusión de amor y gracia*”.¹¹

1.3.5. La Trinidad

Los dos últimos capítulos de la obra de Kasper –reunidos bajo el título “el misterio trinitario de Dios”– son el “final sistemático” del libro; lo cual no impide que el autor introduzca unos últimos elementos de análisis histórico, sobre todo en el capítulo noveno. Y es aquí donde el contenido del texto se parece más a un manual de teología trinitaria. Pero con la originalidad (en lo que a su época de publicación se refiere), de hacer de “la confesión trinitaria el resumen y la suma de todo el misterio cristiano” y de la cual “depende el conjunto de la realidad soteriológica cristiana”.¹²

De este modo, Kasper se opone a la tesis teológica “según la cual la estructura fundamental de la confesión neotestamentaria es puramente cristológica”,¹³ pues, en realidad, “la doctrina trinitaria es en su sentido más profundo la especificación decisiva del mensaje de Jesús sobre el reino... sintetiza el núcleo central del mensaje de Jesús y es el sumario de la fe cristiana”.¹⁴ Y se opone también al pensamiento filosófico moderno que renunció al

“monoteísmo concreto del cristianismo en favor del teísmo abstracto del único Dios personal, que se contraponen al hombre como Tú perfecto o que está sobre él como soberano imperial y juez... Este teísmo del Dios unipersonal es insostenible en varios aspectos. En primer lugar, si se concibe a Dios como el tú trascendente del hombre, se le objetiva, a pesar de todas las categorías personales, como un ente que está por encima de los demás entes. Así, se concibe a Dios como una magnitud finita que entra en conflicto con la realidad finita y su comprensión moderna. O bien hay que concebir a Dios a costa del hombre y del mundo, o bien hay que concebir el mundo a costa de Dios, limitándolo al estilo deísta y eliminándolo al fin en sentido ateo. Esta transmutación del teísmo en a-teísmo se produce también desde una segunda perspectiva. El teísmo, en efecto, no podía menos de suscitar la sospecha de ser una proyección del yo humano, un ídolo hipostasiado y, en definitiva, una idolatría”.¹⁵

Contra este teísmo abstracto, Kasper sostiene que

“la doctrina trinitaria constituye el contenido cristiano del monoteísmo; más exactamente, concretiza la afirmación abstracta de la unidad y unicidad de Dios, determinando en qué consiste esta unidad. La unidad de Dios aparece definida como comunión del Padre y el Hijo, e implícitamente como comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu, como unidad en el amor”;¹⁶ y “la comunión de amor en Dios no es, como la comunión entre seres humanos, una comunión de esencias distintas, sino una comunión en una sola esencia”;¹⁷ pues “las tres personas divinas son... relacionalidad pura; son relaciones en las que subsiste la única esencia de Dios de modo intransferiblemente diverso. Son relaciones subsistentes”.¹⁸

¹⁰ *Ibid.*, 259. La misma idea ya la expuso Rahner, de modo más completo, al final de “Advertencias”.

¹¹ *Ibid.*, 260.

¹² *Ibid.*, 267.

¹³ *Ibid.*, 283s. Esa es la opinión de O. Cullmann, como anota Kasper allí.

¹⁴ *Ibid.*, 346.

¹⁵ *Ibid.*, 335s.

¹⁶ *Ibid.*, 347.

¹⁷ *Ibid.*, 348, y cf. 350s.

¹⁸ *Ibid.*, 351.

1.3.6. Trinidad y método teológico

Por otra parte, desde el punto de vista metodológico, Kasper aboga por “la idea de la doctrina trinitaria como gramática de toda la teología”; de lo cual “se sigue que es imprescindible un tratado preliminar «De Deo trino» al comienzo de la dogmática” y, además,

“este tratado inicial no debe entenderse como una disertación que despacha su tema y lo abandona, sino como un tratado que sirve para... estudiar un tema que luego reaparece siempre, como en una fuga, en diversas variaciones. La dogmática no es un sistema donde todo deriva lógicamente de un principio. Es un todo estructural en el que cada enunciado parcial refleja el todo en diversa perspectiva. Porque si la trinidad es el único misterio en los muchos misterios, entonces hay objetivamente una «*perijóresis*» de los distintos tratados dogmáticos que estudian el todo desde un aspecto determinado. *En la doctrina trinitaria, el único tema se desglosa en los muchos temas de la dogmática*”.¹⁹

Por eso, Kasper desecha las “tres soluciones clásicas”, por considerarlas insuficientes en este rubro:

1. “La primera, a la que Tomás de Aquino dio una forma modélica, trata la doctrina trinitaria después de sentar los principios sobre el conocimiento dogmático. El tratado «De Deo uno» precede al tratado «De Deo trino». Esta división implica una doble opción teológica: de una parte, el rango superior de la *theologia* frente a la *oikonomia*... de otra parte... implica una opción por la doctrina trinitaria occidental basada principalmente en Agustín, que arranca de la esencia de Dios, contempla las tres personas dentro de esa esencia y tiende así a marginar la trinidad en la economía de la salvación. Por eso, a pesar de su precedencia sobre los otros tratados, la doctrina trinitaria influye poco en el curso ulterior de las exposiciones dogmáticas.

2. “La segunda solución está representada por la teología evangélica de nuestro siglo, elaborada en forma modélica por K. Barth. En esta teología, el «*solus Christus*» no es sólo un enunciado material básico, según el cual sólo alcanzamos la salvación por medio de Cristo; es sobre todo un principio formal: sólo podemos hablar de Dios por medio de Jesucristo y a través de él. El juicio crítico contra la teología natural que ello supone hace que ya los prolegómenos de la dogmática o, como prefiere decir la teología posbarthiana, la hermenéutica teológica, tenga que hablar de cristología y de la doctrina de la trinidad. Los prolegómenos no son ya un prólogo a la dogmática, sino el tema principal de ésta, la indicación del modo correcto de hablar sobre Dios. Este enfoque hace que la distinción de los tratados «De Deo uno» y «De Deo trino» se desvanezca y que la doctrina trinitaria se trasponga a los prolegómenos dogmáticos o a la hermenéutica dogmática, para convertirse así en la gramática de todos los enunciados dogmáticos. La consecuencia de esa teología «a-teísta» de base radicalmente cristológica es que, aun afirmando con énfasis su diferencia frente al ateísmo real, apenas permite establecer esa diferencia en el plano conceptual.

3. “Se abre paso así una tercera vía que ya siguió de modo consecuente el padre del neoprottestantismo, F. Schleiermacher, y que hoy se ensaya también en la teología católica, por ejemplo en el «Catecismo holandés»: la doctrina trinitaria como culminación y suma de toda la dogmática. Pero en el propio Schleiermacher se comprueba que dicha doctrina queda convertida así en un mero apéndice. La razón de ello es obvia: si se considera la doctrina trinitaria como mera suma, no se comprende bien cómo puede ser la gramática de todos los otros enunciados dogmáticos; la doctrina trinitaria como principio de la teología pasa a ser un mero añadido de la teología”.²⁰

1.3.7. Conclusiones

En definitiva, la confesión de un Dios Trinidad es la respuesta al ateísmo contemporáneo. Pues,

– el panteísmo es una forma sutil del ateísmo, pues si todo es Dios, nada es Dios: Dios no añade nada al conjunto de la realidad;²¹

– un “teísmo del Dios unipersonal” es “insostenible en varios aspectos”, como acabamos de ver;

¹⁹ *Ibid.*, 354.

²⁰ *Ibid.*, 353s.

²¹ Cf. *ibid.*, 333. O, en una opción completamente opuesta, lo irreal es el mundo que es sólo ilusión, como sucede en algunas expresiones de la espiritualidad de la India.

– además, este teísmo puede derivar (e históricamente ha derivado) en “una imagen absolutista de Dios”,²² que exageró “la idea de la omnipotencia y de la libertad divinas hasta el extremo de un Dios absolutista y arbitrario”;²³

– por otra parte, la confesión de un Dios Trinidad impide caer en una idea de Dios como “un ser supremo solitario que necesita del mundo y pierde así su ser divino”.²⁴

– y, positivamente, esta confesión trinitaria de Dios responde al ansia manifestada en el pensamiento contemporáneo que valora la relación, la libertad y, en definitiva, el amor.²⁵ Pues, en el cristianismo, la unidad de Dios aparece definida como comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu, como unidad en el amor, en una sola esencia.

Y, consecuentemente, esta importancia de la confesión de fe trinitaria en el cristianismo, tiene que tener su correlato metodológico en el discurso teológico.

2. El Catecismo

En una primera mirada, se podría pensar que el libro de Kasper podría ser dos libros: un manual sobre la Trinidad,²⁶ y un libro sobre el problema del ateísmo y la respuesta cristiana a este problema. Pero esto significaría no comprender su tesis de fondo. Es cierto que –como él mismo dice al final de su libro– quizás el camino que nos hace recorrer es “largo, para muchos quizás demasiado largo”,²⁷ para llegar a mostrar que la confesión de fe trinitaria es la respuesta al ateísmo contemporáneo. Pero pensar que el texto podría ser “dos libros” es no entender que Kasper quiere ofrecer un “manual de teología novedoso”, que quiere responder a las circunstancias contemporáneas.

2.1. La cuestión del “lugar” de la Trinidad en una síntesis teológica

Comenzamos el diálogo entre Kasper y el CCE por el último tema que hemos expuesto: el aspecto metodológico y estructural. En este rubro, Kasper hace tres propuestas:

- “la doctrina trinitaria como gramática de toda la teología”;
- de lo cual “se sigue que es imprescindible un tratado preliminar «De Deo trino» al comienzo de la dogmática” y, además,
- “este tratado inicial no debe entenderse como una disertación que despacha su tema y lo abandona, sino como un tratado que sirve para... estudiar un tema que luego reaparece siempre, como en una fuga”.²⁸

Compartimos –en general– esta visión de cosas, pero la segunda propuesta de Kasper aparece como difícil de justificar metodológicamente... salvo que el discurso teológico parta de un fundamento “drásticamente interno” a la misma fe cristiana, con lo cual estaríamos cayendo en el vicio que el mismo Kasper critica a la “segunda solución” que vimos más arriba (la que ejemplifica con K. Barth): establecer como “principio formal: que sólo podemos hablar de Dios por medio de Jesucristo y a través de él”.²⁹

²² *Ibid.*, 21.

²³ *Ibid.*, 30.

²⁴ Cf. *ibid.*, 276.

²⁵ Cf. *ibid.*, 41-65; 301-304; 328-330.

²⁶ Pues a lo largo de su texto trata prolijamente las cuestiones históricas del desarrollo del dogma, y no deja de tocar los temas sintéticos importantes, que no deberían faltar en un manual pensado para estudiantes de teología.

²⁷ *Ibid.*, 356.

²⁸ *Ibid.*, 354.

²⁹ *Ibid.*, 353.

Cuando revisamos el CCE vemos que satisface estas propuestas de Kasper de una manera simple e inesperadamente profunda: pone el tratado “*De Deo trino*” casi al principio, pero desemboca en él con toda naturalidad, después de haber recorrido *dos veces* la historia, tanto en clave de revelación (CCE 27-184), como en clave de “*Deo Uno*”, como mostramos con detalle más arriba.³⁰

De este modo, la segunda propuesta de Kasper aparece cumplida en el CCE de un modo mejor que el propuesto por el propio Kasper, pues no cae en el vicio representado por Barth. E incluso responde a otro deseo de Kasper: que se acceda al misterio de Dios desde una experiencia viva.³¹

Las otras dos propuestas de Kasper son más evidentes en el CCE: ya hemos mostrado desde la primera página de esta tesis al “Misterio trinitario como el hilo conductor del *Catecismo de la Iglesia Católica*”,³² y hemos mostrado también la omnipresencia del misterio de la Trinidad divina, a lo largo de todo el CCE.³³

2.2. *El misterio trinitario: centro de la fe cristiana y respuesta al ateísmo*

Kasper recalca varias veces la centralidad del misterio de la Trinidad, discutiendo tanto con la tesis teológica “según la cual la estructura fundamental de la confesión neotestamentaria es puramente cristológica”, como con el pensamiento filosófico moderno que renunció al “monoteísmo concreto del cristianismo en favor del teísmo abstracto del único Dios personal”. Contra estas posturas, Kasper sostiene su tesis de fondo: la fe cristiana con su confesión trinitaria es la respuesta al ateísmo moderno.

El CCE, por su parte, recalca fuertemente la centralidad del misterio trinitario, en lo que llamamos “su número más categórico y solemne”, a saber, CCE 234:

“El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental y esencial en la «jerarquía de las verdades de fe». «Toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos»”.

Y, para la reafirmación de esta centralidad a lo largo del CCE, volvemos a remitir a las “Conclusiones” de nuestro Tomo I.

En cuanto a la consideración del problema del ateísmo contemporáneo, no vemos que el CCE le adjudique la misma importancia que le adjudica Kasper. De hecho, lo considera detenidamente sólo una vez, de modo breve, en el contexto del análisis del Primer Mandamiento; y no hace otra cosa que citar GS 19-21 sin aportar nada nuevo.³⁴ Fuera de esto, se menciona a los “ateos” con quienes se confía poder tener un diálogo sobre Dios, a partir de “la capacidad de la razón humana para conocer a Dios”, en CCE 39; y, también, aparece la idolatría del dinero que puede llevar al ateísmo en CCE 2424. Y nada más.

En este sentido, a pesar de la sentida declaración de principio que se hace en CCE 2123 (con palabras de GS 19);³⁵ no obstante:

- por la poca extensión que le dedica allí al tema;
- por simplemente limitarse a recordar GS 19-21;

³⁰ Cf. pp. 63s, *supra*: “El acceso a la Trinidad desde la historia”.

³¹ Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 102ss.

³² Cf. en la “Introducción” del Tomo I, p. IV.

³³ Para verificar esto se puede repasar –en las “Conclusiones” del Tomo I– el segmento “La *Oikonomia*”, en las pp. 317ss y, más concretamente, dentro de ese mismo segmento: “Estructuras trinitarias relacionadas con temas particulares”, en las pp. 331ss.

³⁴ CCE 2123-2126, con una mención más en CCE 2128.

³⁵ Allí se dice que: “Muchos de nuestros contemporáneos no perciben de ninguna manera esta unión íntima y vital con Dios o la rechazan explícitamente, hasta tal punto que el ateísmo debe ser considerado entre los problemas más graves de esta época”.

– y por la escasa reaparición del tema en el resto del CCE; podemos decir que el CCE no parece hacerse cargo del desafío tan grave que significa el ateísmo contemporáneo.

Menos aún, vemos que el CCE intente proponer el misterio de la Divina Trinidad como respuesta al ateísmo contemporáneo. De hecho, en CCE 2123ss nunca se menciona a la Trinidad, ni a Persona divina alguna en particular, sino que siempre se contrapone el ateísmo a “Dios”.

Esto es especialmente llamativo cuando consideramos que estamos en el contexto del Primer Mandamiento, que nos habla del amor a Dios. Y tanto el tema del amor (que puede abrirse fácilmente a perspectivas trinitarias como ya hizo CCE 221) como el enunciado “positivo” de este mandamiento,³⁶ propician un tono y un contenido distintos. No obstante, el tono del CCE aquí es principalmente normativo y el contenido no tiene perspectivas trinitarias.

Esto se agrava cuando consideramos el contexto mayor, pues ya hemos dicho que la Segunda Sección de la Parte moral es la más pobre en cuanto a su presentación del misterio trinitario.³⁷ Y esto sucede en un contexto especialmente importante, porque hace a “la moral especial” que toca la vida cristiana en sus aspectos más concretos. Con lo cual aparece una incoherencia con lo enunciado en CCE 234, a saber, que el misterio trinitario es “el misterio central”, no sólo “de la fe”, sino también “de la vida cristiana”.

Por eso tuvimos que señalar varias veces que el tema del Dios Amor (también en su vida intratrinitaria) y de la *koinonía* no aparecían mucho en el CCE en general, y en esta Segunda Sección de la Tercera Parte, en particular.³⁸ Y justamente sobre este eje gira la propuesta de Kasper: el Dios Amor que es comunión, y que supera tanto la mirada “solamente cristológica” de cierta teología como el Dios solitario del pensamiento filosófico moderno.

Esto se refuerza aún más cuando vemos que CCE 39 –que es el texto en que se confía poder dialogar con “los ateos”– pertenece al Primer Capítulo del CCE (CCE 27-49), cuyo comentario nos ocupó unas pocas líneas... pues allí nunca aparece la Trinidad, ni Persona divina alguna.

Mirando el asunto más profundamente, podemos decir que –al considerar el diálogo con los ateos sólo en relación al conocimiento natural de Dios– el CCE parece mantener una perspectiva que se parece más al Concilio Vaticano I, que a la propuesta de Kasper.

En este sentido, el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* responde mejor a la propuesta de Kasper para el hombre de hoy, que la exposición del CCE.³⁹

2.3. El Padre ¿persona absoluta?

Inspirándose en Rahner, Kasper cuestiona

“la bipartición de la doctrina sobre Dios, en dos tratados diferentes «De Deo uno» y «De Deo trino» [que] resulta muy problemática a la luz de la Biblia y de la tradición primitiva, que al Dios uno llamó siempre el Padre. Por eso, nosotros intentaremos desarrollar el esquema del tratado «De Deo uno» como doctrina de Dios Padre”.⁴⁰

³⁶ Éste es uno de los pocos mandamientos del Decálogo que *no* está expresado como una prohibición.

³⁷ Cf. Tomo I, 266.

³⁸ Cf. nuestros comentarios: “La Trinidad, modelo de comunión: un principio que luego no se aplicó mucho” y “¿Y la *koinonía*?”, en Tomo I, 264s.

³⁹ Cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, n° 28-40.

⁴⁰ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 175s. La obra de Rahner citada es el artículo ya considerado: “Advertencias”.

Con este enfoque, “Kasper configura un caso especial en cuanto que considera al Padre como persona absoluta pero por absorber en sí al Dios uno y a la esencia divina, no por diferenciarse del Hijo y del Espíritu”.⁴¹

Desde el punto de vista bíblico, la base para esta afirmación es “la tesis rahneriana de que para el Nuevo Testamento «Dios» (*Theos*) es exclusivamente el Padre” la cual “no es del todo exacta”.⁴² Desde el punto de vista teológico, Kasper no se esfuerza en reforzar una tesis muy discutible, pues si el Padre “absorbe en sí al Dios uno y a la esencia divina”: ¿cómo explicamos la divinidad del Hijo y del Espíritu? y ¿qué significa la consustancialidad? Tratando de escapar de una presentación “esencialística” o “abstracta” de la doctrina del Dios Uno, Kasper genera problemas mayores que los que quiere resolver.

En cambio, el CCE hace una opción que ya hemos alabado en su momento, y que consiste en mostrar el misterio del “Dios Uno” desde la revelación inicial del Antiguo Testamento, a partir de las dos principales experiencias de Dios en la vida de Moisés: la zarza ardiente (Ex 3, que expone el aspecto “*tremendum*” de Dios), y el Sinaí (Ex 33s, que expone el aspecto “*fascinans*” de Dios) (CCE 203-231). Y luego se corona el discurso sobre Dios con la revelación de la Trinidad en el NT (CCE 232-267).⁴³

El nexo entre ambos aspectos del misterio divino se realiza con el atributo del “amor” de Dios, que no sólo se manifiesta *ad extra*, sino que define su misterio íntimo: “...el ser mismo de Dios es Amor. Al enviar en la plenitud de los tiempos a su Hijo único y al Espíritu de Amor, Dios revela su secreto más íntimo; Él mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en Él” (CCE 221). Con esto, “lo Uno y lo Trino” adquieren una definitiva raigambre bíblica y, entonces, histórica y salvífica, llegando a tener ascensos místicos tanto en la exposición del “Dios Uno”, como en la del “Dios Trino”.⁴⁴

Sabemos que, históricamente, el “giro de la atención” teológica de las Personas a la esencia se produce a partir del *homoousios* niceno, como hace notar G. Lafont.⁴⁵ Y esto es lo que termina produciendo esa distinción del misterio de Dios en dos tratados complementarios, que se hizo clásica: “Dios Uno y Trino”.⁴⁶

Con este dato histórico, vemos aún mejor la originalidad del CCE que mantiene la distinción clásica, pero a partir de una nueva perspectiva; que es, justamente, la perspectiva que reclama de modo permanente la teología contemporánea: la perspectiva bíblica, histórica y salvífica.

Y quizás Kasper mismo es una fuente de inspiración de esta perspectiva, cuando dice que: “El punto de partida de esta reflexión [sobre Dios] fue la *revelación veterotestamentaria del nombre de Dios junto a la zarza ardiente* en Ex 3, 14”.⁴⁷

2.4. *Persona, sustancia y relación*

Vimos que Kasper acentúa la dimensión de la acción histórica de Dios, y la contrapone a la dimensión inmanente del ser divino: “«Yo soy el que soy»... No expresa, pues, la mera existencia ni designa a Dios como el ser absoluto. Se trata más bien de de Dios, la promesa de

⁴¹ R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 578.

⁴² *Ibid.*, 578s.

⁴³ Cf. Tomo I: “El entramado bíblico de la exposición sobre Dios Uno” y “Valoración”, en las pp. 38 y 43s, respectivamente.

⁴⁴ Cf., por ejemplo, CCE 205-208 (Dios Uno) y 255s y 260 (Dios Trino).

⁴⁵ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 17s.

⁴⁶ Cf. R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 36-38.

⁴⁷ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 176.

estar presente activamente junto a su pueblo...”.⁴⁸ Y, así, va desembocando en una propuesta de definición del ser de Dios, desde la moderna filosofía de la libertad, diciendo: “La definición personal de Dios asume la definición clásica y la supera al mismo tiempo. No concibe a Dios en el horizonte de la substancia, no se define por tanto como substancia absoluta, sino que le concibe en el horizonte de la libertad y define a *Dios como la libertad perfecta*”.⁴⁹

Por otra parte, profundizando en el concepto de persona, Kasper dice que:

“lo supremo y lo último no es la sustancia, sino la relación... cuando Dios se revela como el Dios de la alianza y del diálogo, cuyo nombre significa «ser para nosotros y con nosotros», entonces la relación pasa a ser lo primordial frente a la sustancia... *El sentido del ser no es, pues, la sustancia que subsiste en sí, sino el amor que se comunica*”.⁵⁰

Frente a esto, el CCE nos pone una trilogía, en la cual cada elemento complementa los otros: sustancia, persona y relación (CCE 252-255). Pues, si quitamos las personas: ¿quién se relaciona? y ¿quién se comunica en el amor? Y tampoco hay oposición irreconciliable entre la realidad de la sustancia que subsiste en sí, y las Personas divinas, pues “Cada una de las tres personas es esta realidad, es decir, la sustancia, la esencia o la naturaleza divina” (CCE 253). Con esto, el CCE nos muestra unos delicados equilibrios, que Kasper no guarda adecuadamente en estos párrafos.⁵¹

Esto no invalida la valoración positiva que hace Kasper de las categorías “relación” y comunión”.⁵² Más aún, manteniendo los equilibrios antedichos, permanece en pie la interesante pregunta de Kasper:

“La pregunta es ahora en qué relación están la cuestión de Dios y la cuestión del ser y si hemos de abordar la cuestión de Dios en el horizonte de la cuestión del ser o más bien la cuestión del ser en el horizonte de la cuestión de Dios. Ello supone un nuevo planteamiento de las relaciones entre la fe y el pensamiento, entre la teología y la filosofía, entre la teología natural y la teología de la revelación”.⁵³

Aquí podríamos decir que parece pertinente intentar una metafísica que –desde una inspiración bíblica y teológica, y que también estaría en sintonía con sensibilidades contemporáneas surgidas del ámbito de la filosofía, la psicología, la ecología, etc.– privilegiara una ecuación equilibrada de sustancia, persona y relación, subrayando:

- la importancia de la comunión entre las personas (cf. CCE 154, 357, 1702, etc.),
- la interdependencia y la solidaridad entre todas las creaturas (cf. CCE 340, 344),
- y la apertura del hombre a Dios (cf. CCE 27ss; 31ss, etc.).

Y esta pertinencia –creemos– se refiere tanto a lo dogmático como a lo pastoral. Hay una pertinencia dogmática pues el misterio supremo de nuestra fe es un misterio de comunión y relación (como hemos expuesto largamente en la primera parte de esta tesis); y hay una pertinencia pastoral pues –como recién dijimos– el pensamiento y la sensibilidad contemporáneas prestan atención a estas perspectivas interpersonales.

2.5. La teología ¿reflexiona sobre “Dios en sí” o sobre “Dios para nosotros”?

Nos permitimos una pequeña introducción autobiográfica: quienes hemos nacido en el posconcilio hemos tenido la posibilidad de desarrollar un olfato particular para las falsas

⁴⁸ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 176s.

⁴⁹ *Ibid.*, 183.

⁵⁰ *Ibid.*, 185.

⁵¹ Mucho más adelante, en su trabajo, Kasper muestra “los conceptos fundamentales clásicos” de “la doctrina trinitaria” y allí guarda mejor estos equilibrios necesarios: cf. *Ibid.* 317ss.

⁵² Que, más arriba, hemos resumido al final de nuestros párrafos titulados “El Padre” y “La Trinidad”, respectivamente.

⁵³ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 88.

antinomias, que abundaban a fines de los '60 y principios de los '70.⁵⁴ Por eso, ante toda antinomia, lo primero que hacemos es preguntarnos: ¿es verdadera?

A veces –como hemos visto– nuestro autor parece caer un poco en estas falsas antinomias, al menos por acentuar excesivamente uno de los dos polos posibles. Ahora lo vemos en otro tema particular...

En una cita del párrafo anterior vimos que Kasper, entre otras cosas decía: “Dios se revela como el Dios de la alianza y del diálogo, cuyo nombre significa «ser para nosotros y con nosotros»”.⁵⁵

Y, profundizando esta idea, también decía: “*La fe cristiana no se ocupa de Dios en sí, sino de Dios para nosotros, del Dios de Jesucristo, que es un Dios de los hombres* (Heb 11, 16). Una predicación o una doctrina de Dios que sólo hablara de Dios en sí, sin decir lo que significa para mí y para nosotros, sería irrelevante y sospechosa de ideología”.⁵⁶ Y también: “La revelación del misterio y del carácter oculto de Dios no es una palabra de especulación teórica, sino una palabra «práctica» de salvación”.⁵⁷

Pero nosotros pensamos que, si bien es cierto que “una doctrina de Dios que sólo hablara de Dios en sí” no sería verdaderamente cristiana, tampoco es correcto llegar al extremo de decir “la fe cristiana no se ocupa de Dios en sí, sino de Dios para nosotros” y que su “nombre significa «ser para nosotros y con nosotros»”. Todo esto, significa poner a Dios en función del hombre.⁵⁸

Por eso, la fe cristiana no opone la dimensión soteriológica y la dimensión metafísica; al contrario, están integradas; pues el Ser Infinito y Perfecto de Dios es el que fundamenta que sea un Salvador sin límites.⁵⁹

“Dios trasciende el mundo y la historia... En Él «no hay cambios ni sombras de variaciones» (St 1,17). Él es «el que es», desde siempre y para siempre y por eso permanece siempre fiel a sí mismo y a sus promesas. Por tanto, la revelación del Nombre inefable «Yo soy el que soy» contiene la verdad de que sólo Dios ES... Dios es la plenitud del Ser y de toda perfección, sin origen y sin fin. Mientras todas las criaturas han recibido de El todo su ser y su poseer, El solo es su ser mismo y es por sí mismo todo lo que es” (CCE 212s).

Por eso, es propio del creyente “reconocer la grandeza y la majestad de Dios... Por esto Dios debe ser «el primer servido»” (CCE 223) y, al mismo tiempo, “confiar en Dios en todas las circunstancias, incluso en la adversidad” (CCE 227).

2.6. La libertad de Dios

Kasper tiene en cuenta los desarrollos de la filosofía moderna y contemporánea sobre el valor de la subjetividad humana, y –particularmente– “la moderna filosofía de la libertad”,⁶⁰ o

⁵⁴ En esa época –y por poner sólo dos ejemplos– había quien decía que “el sacerdote es el que celebra el culto divino” y quien se le oponía diciendo que “el cura es el que se mete en el barro, con los pobres”; otros decían que “el religioso es quien se consagra a Dios por los tres sagrados votos”, y otros “el religioso es el que se compromete con el pueblo”. Mi mirada adolescente y silenciosa juzgaba que ambos tenían razón...

⁵⁵ *Ibid.*, 185.

⁵⁶ *Ibid.*, 187. Kasper aprovecha este contexto para hacer un análisis de “Dios y el problema del mal”, que es muy interesante, pero que no introducimos aquí pues desborda nuestro tema.

⁵⁷ *Ibid.*, 156ss.

⁵⁸ Y se parece a ese “giro práctico” hacia el ateísmo que Feuerbach le adjudicaba al protestantismo, como vimos más arriba, en p. 83. Y ya Lafont –que es monje– nos advirtió sobre este peligro: cf. *supra*, p. 62.

⁵⁹ Es interesante constatar que estas dos dimensiones están integradas tanto los dos aspectos del nombre de *YHVH* (“Yo soy el que estoy”: cf. CCE 207; y “Yo soy el que Soy” cf. CCE 212s) como en el nombre de Jesús (“*YHVH* salva”, es decir, ser y obrar: quién es y qué hace). En este sentido, hay que decir que la misma Palabra de Dios, integra una exposición que pone en primer plano lo histórico, lo salvífico, lo existencial y lo concreto; pero esto es sostenido por lo trascendente, lo metafísico, lo esencial y lo espiritual. Cf. *infra*, pp. 119s: “Los modelos teológicos”.

⁶⁰ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 181ss; cf. 64s.

“Dios en el horizonte de la libertad”. E insiste en el atributo “libertad” para acercarse al núcleo del misterio de Dios: “Dios está presente de un modo imprevisible y no verificable. La presencia protectora y salvadora de Dios es un misterio de su libertad. Su «estar» es absolutamente cierto, pero es imprevisible...”.⁶¹ E, incluso, Kasper ha propuesto como una fórmula central: “Dios, el amante en libertad y el libre en el amor, que se ha manifestado como tal en Jesucristo: tal puede ser la fórmula sintética del anuncio neotestamentario sobre Dios”.⁶² Y Kasper coincide con J. E. Kuhn, en que: “se puede, pues, definir a Dios como libertad absoluta y como persona absoluta”.⁶³

Naturalmente, hay que decir que la libertad de Dios es infinita y absoluta. Pero ¿se puede decir que es “imprevisible”? Si con este adjetivo se quiere indicar que la mente humana no puede abarcar completamente los designios de Dios, entonces –por supuesto– estamos de acuerdo. Pero si se quiere decir que la mente humana no puede en modo alguno captar “la lógica de Dios”, entonces, ya no estamos de acuerdo.⁶⁴ Como dice el CCE, citando a Tomás: “La omnipotencia divina no es en modo alguno arbitraria: «En Dios el poder y la esencia, la voluntad y la inteligencia, la sabiduría y la justicia son una sola cosa, de suerte que nada puede haber en el poder divino que no pueda estar en la justa voluntad de Dios o en su sabia inteligencia»” (CCE 271).

Además de esta objeción desde el punto de vista intelectual (“la lógica de Dios”), también cabe criticar esa “imprevisibilidad” de la libertad divina que Kasper sostiene, desde la fidelidad de Dios. Dios no es un Dios imprevisible, en cuanto que no sabemos cómo actuará, pues su fidelidad y sus promesas son sólidas: Él es la Roca, y por eso le damos nuestro “Amén”: “En hebreo, «Amen» pertenece a la misma raíz que la palabra «creer». Esta raíz expresa la solidez, la fiabilidad, la fidelidad. Así se comprende por qué el «Amén» puede expresar tanto la fidelidad de Dios hacia nosotros como nuestra confianza en Él” (CCE 1062)

Y, como dice también el CCE: “las promesas de Dios se realizan siempre. Dios es la Verdad misma, sus palabras no pueden engañar. Por ello el hombre se puede entregar con toda confianza a la verdad y a la fidelidad de la palabra de Dios en todas las cosas” (CCE 215).

Finalmente, cabe preguntarse si es adecuada como “fórmula central” la que Kasper propone: “Dios, el amante en libertad y el libre en el amor”. Más bien –con el CCE– nosotros veríamos lo central del misterio de Dios, en la línea de la comunión, tal como mostramos en la primera parte de esta tesis.⁶⁵

2.7. El valor de “las pruebas de la existencia de Dios”

Kasper es ambiguo en su valoración de la teología natural. La valora positivamente frente a las posturas protestantes.⁶⁶ Pero también hemos visto que dice que:

“los intentos de una teología natural que aspira a establecer un presupuesto puramente natural para la fe en Dios, prescindiendo al menos metodológicamente de la revelación de Dios en Jesucristo, representan sin duda una ayuda para cristianos inseguros, pero convencen poco a los no cristianos... La teología natural no funda la fe, sino que más bien la fe funda la teología natural como una magnitud relativamente independiente. *La teología natural busca, pues, la racionalidad y la universalidad propias de la fe*”.⁶⁷

⁶¹ *Ibid.*, 177.

⁶² *Ibid.*, 142 y 172, respectivamente.

⁶³ *Ibid.*, 180.

⁶⁴ Ya desde “el principio” de su texto, el Cuarto Evangelio nos muestra que “el *Lógos* es Dios”. Cf. el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona, el 12/09/2006 (que generó cierto revuelo en el mundo islámico).

⁶⁵ Cf. en Tomo I, 347ss: “«Comunión» como categoría comprensiva” y “Misterio de comunión”.

⁶⁶ Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 80ss; 353s.

⁶⁷ *Ibid.*, 101. En estas afirmaciones, Kasper parece olvidar las reflexiones de “teología natural” que hicieron los filósofos precristianos; incluso, sabemos que Platón es quien acuña la palabra “teología”.

Y, si bien hemos visto que el autor entiende “la fe en Dios” en un sentido amplio, como “acto fundamental y primordial del espíritu”;⁶⁸ también es cierto que las líneas recién transcritas nos muestran una postura menos consistente que lo que el CCE propone, cuando dice:

“Creado a imagen de Dios, llamado a conocer y amar a Dios, el hombre que busca a Dios descubre ciertas “vías” para acceder al conocimiento de Dios. Se las llama también “pruebas de la existencia de Dios”, no en el sentido de las pruebas propias de las ciencias naturales, sino en el sentido de “argumentos convergentes y convincentes” que permiten llegar a verdaderas certezas” (CCE 31).

Si se lee con detenimiento este texto del CCE, vemos que guarda un equilibrio semejante, pero no igual al de Kasper. Pues –según éste– los argumentos de la teología natural valen sólo para quien ya tiene fe (no para cualquiera, entonces) porque serían débiles en sí mismos.

En cambio el CCE dice que son argumentos “que permiten llegar a verdaderas certezas”, pero no a cualquiera, sino a “el hombre que busca a Dios”. Como vemos, el CCE considera los condicionamientos subjetivos que impone la disposición de cada persona –apertura a Dios o no– pero sin quitar consistencia a las “vías de acceso al conocimiento natural de Dios”.

⁶⁸ *Ibid.*, 142.

PARTE 2
OIKONOMIA

CAPÍTULO V TRINIDAD Y CREACIÓN EN CLAVE HISTÓRICO-SALVÍFICA

Comenzamos en este Capítulo un recorrido por algunos aspectos de la *Oikonomía* en la cual podemos encontrar una unidad y diferencia entre creación e “historia de la salvación”.¹ Pues nuestra fe afirma la acción de Dios en la historia, de acuerdo a un plan establecido “antes de la creación del mundo”. Y, por eso, se puede decir –de modo complementario– que:

- la creación es relatada en la Sagrada Escritura como una gesta histórico-salvífica,²
- y la historia puede ser entendida como “creación continua” hasta su plenitud final.³

La diferencia esencial estaría en la distinción entre lo natural y lo sobrenatural: podemos designar como “creación” a todos los dones que Dios otorga en el plano del ser; y podemos reservar la expresión “historia de la salvación” para aquellos dones que Dios ofrece a la libertad humana, pero que necesitan de la aceptación del hombre. Recordemos aquella frase de Agustín: “Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti”.⁴

En este sentido, y desde una mirada teológico-espiritual, la diferencia entre “creación” e “historia de la salvación” –o, entre “naturaleza” y “gracia”– es la diferencia entre aquellos dones con los cuales Dios nos constituye en el ser y otros dones con los cuales Dios quiere llevarnos a la plenitud de ser propio, y de comunión consigo y entre nosotros... lo cual no sucede sin nuestro consentimiento, porque esa es la lógica interna del amor y de la alianza: la reciprocidad en el don de sí mismo, que desemboca en la comunión.

* * *

Para ilustrar el tema de la creación, hemos elegido el artículo de Walter Kern en *Mysterium Salutis*,⁵ propuesto por G. M. Salvati,⁶ y que también aparece como una de las fuentes del

¹ El CCE suele distinguir entre “creación”, “mundo”, “naturaleza”, “cosmos” por una parte, e “historia” por otra: cf. CCE 257 (en el contexto de las misiones divinas); 280, 314, 332, 338 (en el contexto de la creación); 648 (en el contexto de la Resurrección de Jesús); 668, 1040 (en perspectiva escatológica); 1189 (en el contexto de los símbolos litúrgicos); etc. En el campo teológico, observamos que algunos autores prefieren hablar de “la obra de la salvación”, por ejemplo: A. MARINO, “Cristo y el Espíritu en la obra de salvación”, en R. FERRARA - C. M. GALLI (EDS.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998, 111-132. Y otros hacen distinciones interesantes: cf. nuestra p. 124, y su nota 14.

² Cf. P. AUVRAY, “Creación”, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1993; particularmente, III.1. “Creación e historia”, en p. 196.

³ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, 1986, 124-128; quien muestra que ya Santo Tomás pensaba así en *Suma Teológica*, I, 104, 1; y aporta autores contemporáneos.

⁴ Así suele traducirse una frase del *Sermón 169*.

⁵ W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación” en J. FEINER - M. LOHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. II, Madrid, 1977², 387-456.

⁶ G. M. SALVATI, “La dottrina trinitaria nella teologia catolica posconciliare” en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma, 1994, 18 (nota 47).

DTDC.⁷ Y en nuestro siguiente Capítulo abordaremos la teología de “la creación en Cristo” en K. Rahner y en H. U. von Balthasar, para lo cual nos serviremos de un excelente trabajo de Angel Cordovilla.⁸

Respecto de otros autores, vemos que el libro de G. Emery, *La Trinité créatrice*, Paris, 1995, es posterior a la edición del CCE y, además, es un trabajo muy específico: la teología de la Trinidad en el *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás de Aquino.

Más reciente aún es el libro de A. Ganoczy, *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, 2005 (original alemán de 2001). El libro no es original en el tratamiento de la teología trinitaria, que toma de G. Greshake,⁹ sino en su intento de usar el concepto de “sinergia” (y otros como resonancia, sincronidad o simbiosis) como nexo entre la teología trinitaria, la filosofía y la ciencia.

Otros autores no dan mucha relevancia al tema de Trinidad y creación:

– Y. Congar: en su largo libro sobre el Espíritu Santo no tiene un párrafo sobre la creación. De hecho, en el índice alfabético final, sólo aparece una entrada con la palabra “creación”, pero para “creación del hombre nuevo”...

– M. Arias Reyero apenas trae un parrafito de 10 líneas.¹⁰

– J. L. Ruiz de la Peña en su teología de la creación no dedica ningún párrafo a la Trinidad; y ni siquiera se abre a la obvia perspectiva trinitaria del texto cuando estudia Ef 1, 3ss, adjudicándole un “cristocentrismo absoluto”.¹¹ Y, siendo el mencionado artículo de W. Kern una de sus fuentes constantes en su párrafo de reflexión teológica—que, por momentos, cita con todo detalle analítico—¹² hay que considerar un retroceso la falta de perspectiva trinitaria del teólogo español. Lo único que menciona en una página apreciable es que el misterio trinario reasegura la libertad absoluta de Dios al crear, idea que ya estaba en Kern.¹³

– El Tomo *Trinidad y Creación* de la Semana de Estudios Trinitarios —además de estar publicado también ya en este siglo (2003)— no nos aportó mucho. Pero sí nos derivó al libro de Angel Cordovilla que veremos luego.¹⁴

– Nuestro querido R. Ferrara —quien también publica mucho después que el CCE— dedica pocas páginas al tema y lo resuelve con textos de Juan Pablo II, y alguno del CCE.¹⁵

– A. Cordovilla, en un manual muy reciente, apenas dedica unos párrafos al tema, estudiando a San Ireneo;¹⁶ aunque él mismo propone a la teología de la creación como uno de los cinco grandes capítulos de la dogmática que deben ser leídos a la luz de la Trinidad.¹⁷

⁷ Cf. L. M. ARMENDARIZ, “Creación”, en N. SILANES - X. PIKAZA, *Diccionario Teológico: el Dios cristiano*, Salamanca, 1992, 317.

⁸ En el mismo Tomo II de *Mysterium Salutis*, F. Mussner indicaba la falta de una monografía que tratara el tema de “la creación en Cristo” (cf. p. 386); veremos que esto —al menos para estos dos importantísimos dos autores— ha sido cubierto generosamente con el libro de Cordovilla.

⁹ El mismo Ganoczy nos dice al principio de su trabajo: “...asumo enteramente las respuestas dadas por Gisbert Greshake en su gran libro *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad...*”, A. GANOCZY, *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, 2005, 12.

¹⁰ *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991, 118; cf. p. 129 (punto 2). Antes había comenzado su exposición sobre AT con Abraham: cf. p. 103.

¹¹ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 77s.

¹² *Ibid.*, 146, nota 73.

¹³ *Ibid.*, 137; cf. W. KERN, “Creación”, 414ss, quien remite a F. A. Staudenmaier, en un texto de 1848 (cf. p. 414, nota 190); Ruiz no remite a nadie y parece derivarlo —por oposición— de Feuerbach (cf. nota 54).

¹⁴ Citado en p. 165, nota 23, por Santiago del Cura.

¹⁵ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 610-613.

¹⁶ A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid, 2012, 289s.

¹⁷ *Ibid.*, 400. Esos cinco capítulos serían: la persona humana, la creación, la Encarnación, la redención y la Iglesia.

Finalmente, el texto de Luis Ladaria: *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad* también es posterior a la edición del CCE (es de 1998) y tampoco trae un párrafo para la creación. En cambio, un libro suyo de reciente publicación (pero de no tan reciente elaboración) *El hombre en la creación*, Madrid, 2012;¹⁸ sí trae un párrafo sobre “Trinidad y creación” en que comienza diciendo que “esta cuestión no ha sido objeto de estudio en los tratados clásicos sobre la creación, pero sí en los más recientes” y remite –en primer lugar– al artículo de Walter Kern que comenzamos a recorrer.¹⁹

1. La creación en clave histórico-salvífica según W. Kern

Mysterium salutis es un monumento teológico que marcó un hito a finales del siglo XX, principalmente por el proyecto de releer todos los temas teológicos en clave histórico-salvífica; y ejerció una importante influencia en la reflexión posterior. En este gran contexto, este artículo de Kern sobre la creación está en clave netamente trinitaria, lo cual lo hace muy pertinente –por todas las razones enunciadas– para que lo consideremos aquí.

El propio Kern explicita la estructura trinitaria de su texto, en un punto que es la bisagra central de su desarrollo:

“La afirmación que el mundo ha sido creado por el Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo –tomada como acontecimiento plenario y consumidor– se convierte en el centro de la interpretación teológica histórico-salvífica de la fe en la creación. Su prólogo era la afirmación de que Dios crea el mundo por la Palabra. Su epílogo será la afirmación de que la creación es don del Amor. Palabra y don del Amor se muestran como los momentos trinitarios que, en su condición de personas, determinan a partir del Padre todo lo que sucede en Dios y fuera de Dios”.²⁰

1.1. La línea teológica

Como el propio Kern señala repetidas veces, el enfoque de su presentación está en la clave histórico-salvífica característica de *Mysterium Salutis*.²¹

Y ya en la “Introducción” de su artículo encontramos varias afirmaciones importantes. Kern comienza diciendo que: “Las primeras páginas del AT contienen las «verdades fundamentales que sirven de presupuesto a la economía salvífica»”, y por eso “la creación es el presupuesto de la alianza”. Además, varios libros bíblicos relacionan “la confesión de fe protológica” y “la espera escatológica”.²²

Y “lo que se extiende entre la protología... y la escatología... presenta una dimensión soteriológica”; y esta esperanza de salvación –“consecuencia de la persistente situación de desgracia... del hombre en este mundo”– “se ve cumplida radicalmente, definitivamente, en... Jesús de Nazaret, quien, como Hijo de Dios único y encarnado... es el fundamento, el sentido y la meta de la creación”.²³

También son programáticas las afirmaciones que sostienen que “*la creación es el origen permanente de la salvación*” que alcanza su “culminación universal en Jesucristo, en el

¹⁸ Al comienzo de su “Presentación” Ladaria cuenta la historia del libro que data de principios de los ‘90.

¹⁹ L. LADARIA, *El hombre en la creación*, Madrid, 2012, 48 (y su nota 5). Allí remite también a unas páginas de un libro de J. Auer y a un artículo de J. P. Gabus; y ya fuera del campo católico, a Pannenberg.

²⁰ W. KERN, “Creación”, 413.

²¹ Ya la exposición bíblica inicial (pp. 391ss) muestra cómo Israel llegó a la concepción del Dios creador a través de su experiencia histórica de Dios como salvador; y luego se menciona explícitamente lo “histórico-salvífico” en pp. 403-408, 410, 413 (que es un párrafo panorámico del contenido de todo el artículo), etc.

²² *Ibid.*, 387. El autor vuelve sobre la afirmación fundamental de la creación como presupuesto de la alianza en la página siguiente, desarrollándola. Palabras muy semejantes encontramos en CCE 288s.

²³ *Ibid.*, 388

Christus totus, caput et membra. La tarea preferente de la teología de la creación es interpretar esta afirmación bíblica fundamental”.²⁴

El autor concluye su “Introducción” diciendo que “el trinomio *creator-creatio-creatura* es el hilo conductor” de la exposición siguiente.

1.1.1. La creación por la palabra

La exposición de W. Kern no se vuelve explícitamente trinitaria hasta el párrafo segundo: “El creador es el Dios uno y trino”. Pero el párrafo primero, “Dios crea por la palabra”, tiene dos elementos que apuntan hacia lo trinitario.

Un elemento es la insinuación constante de la dimensión cristológica –que ya se había establecido sólidamente en la introducción previa– y que aquí se hace explícita en las últimas líneas: “La interpretación de la creación por la palabra se sitúa definitivamente en su lugar correcto mediante el conocimiento de la palabra creadora como palabra personal, el conocimiento del único VERBUM de todos los *verba* de la creación”.²⁵

Y el otro elemento que insinúa a la Trinidad es el constante enfoque relacional, a la luz del cual “el *cogito* de Descartes es, en una visión más honda, un “*cogitor*”, y el diálogo es “lo primero” y sólo “pudo haber monólogo tras romperse o interrumpirse el diálogo”.²⁶ También las “criaturas... son una dicción de Dios... y están a la búsqueda de quien pueda entenderlas”.²⁷ Y el hombre mismo “responde” a la palabra creadora de Dios en un doble nivel: en el nivel ontológico, comenzando a existir; y en el nivel moral, escuchando y viviendo la palabra de Dios,²⁸ porque “ha sido creado para responder a Dios y a los demás hombres”.²⁹

1.1.2. El creador es el Dios uno y trino

Que el mundo fue creado “por el Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo” es la interpretación teológica del NT, bien resumida en esta frase de Agustín.³⁰

El kerigma primitivo –netamente cristológico– pronto antepone el artículo de fe sobre el Padre creador. Así como el Padre es el principio sin origen de la dinámica trinitaria *ad intra*, así también es el principio último de toda acción divina *ad extra*. Y todas las afirmaciones relativas a la creación que hablan del Hijo o del Espíritu, incluyen también al Padre.³¹

Por otra parte, que el mundo fue creado por medio del Hijo no es un teologúmeno cosmológico sino kerigma soteriológico; y el Hijo no es un instrumento secundario porque Él mismo es creador. Además el Hijo-Palabra es el “medio expresivo” de Dios en el mundo; y es también el fin de la creación. Esto es lo que muestran numerosos textos del NT.³²

Luego, el tema del *Lógos* divino tendrá un largo recorrido desde Clemente de Alejandría y Orígenes hasta Hegel, pasando por Agustín y Anselmo; y a veces acusará el defecto básico de

²⁴ *Ibid.*, 389.

²⁵ *Ibid.*, 398.

²⁶ *Ibid.*, 394.

²⁷ *Ibid.*, 395.

²⁸ Cf. *ibid.*, 395s.

²⁹ *Ibid.*, 397.

³⁰ *Ibid.*, 398.

³¹ Cf. *ibid.*, 398s.

³² *Ibid.*, 399.

un excesivo intelectualismo olvidando la otra coordenada: la voluntad amorosa de Dios y el Espíritu Santo.³³

En relación al Espíritu, así como paulatinamente se fue tomando conciencia de su carácter de Persona, así también ocurrió con su acción creadora. Y esta acción creadora del Espíritu siempre aparece vinculada con la acción del *Lógos*-Hijo: “la teología se basa en un entramado de textos bíblicos que arrojan el siguiente resultado conjunto: el Espíritu Santo se presenta como el don original del amor intradivino, don que actúa en toda la actividad de donación de Dios «hacia fuera»”.³⁴

Por su parte, el Antiguo Testamento es un anticipo de la obra creadora del Dios trino, y –ya desde la *Carta de Bernabé*– la patrística empieza a leer el plural mayestático de Gn 1,26s en clave trinitaria. Esta línea de interpretación verá al Espíritu Santo en el *ruaj* de Gn 1, y al Hijo-*Lógos* en la palabra creadora, desarrollando –en este caso– lo que propone Jn 1,1ss.

Por otra parte, ya el NT identifica a la Sabiduría divina con el Hijo-*Lógos*, interpretación que continúa ampliamente en la patrística. Al contrario, con mucha menos frecuencia la teología primitiva relaciona al Espíritu con la creación: Ireneo –que habla del Hijo y del Espíritu como “las manos” con el que Padre crea– es un testimonio claro de una interpretación trinitaria del misterio de la creación. Pero habrá que esperar hasta el siglo IV (Metodio de Olimpo, los Capadocios) para que la visión trinitaria e histórico-salvífica de la creación adquiera un impulso decisivo. Y en Occidente, Hilario y Ambrosio presentan textos interesantes, pero será Agustín quien fusione la teología trinitaria y la teología de la creación de un modo que influirá en lo sucesivo: la Trinidad creadora plasma en todas las cosas creadas una estructura trinitaria (*vestigia, imago*, etc.). Y no falta en Agustín la impronta histórico-salvífica (la creación es una gracia; creador y salvador se identifican); aunque su polémica con el neoplatonismo y el maniqueísmo dio a su teología de la creación un acento “ontológico-racional y ético-religioso”, más bien que trinitario e histórico-salvífico.³⁵

Posteriormente Buenaventura prolonga la reflexión de Agustín y tiene una “visión universal escalonada de la simbología trinitaria... todas las cosas creadas, con su unidad-verdad-bondad (ontológicas), son, en un sentido totalmente general, huella (*vestigium*) de la «*Trinitas fabricatrix*»; las criaturas espirituales son, además, imagen (*imago*) del Dios trino, quienes no sólo el origen, sino incluso el objeto de sus funciones espirituales básicas, memoria-entendimiento-voluntad; finalmente, la gracia, por medio de la fe-esperanza-amor, configura a la criatura a semejanza de la Trinidad, como su *similitudo*”.³⁶

Dentro de esa visión trinitaria universal, Buenaventura llega a decir: “*Omnis creatura clamat aeternam generationem*” y esto sucede porque el origen ideal del mundo está en la generación eterna del Hijo.³⁷

Tomás, partiendo de la teología trinitaria metafísico-espiritual que toma de Agustín, pone la creación en la relación más estrecha posible con la vida trinitaria de Dios.³⁸ A tal punto que “el conocimiento de las personas divinas” nos “es necesario para una recta idea de la creación de las cosas”, pues la creación tiene su origen “en ese mismo conocimiento y en ese mismo amor” que pautan la vida intradivina.

Además, “al igual que la naturaleza divina..., también la fuerza creadora, a pesar de ser común a las tres personas, les corresponde con un cierto orden”; y así “las personas divinas tienen su influjo causal... con la peculiaridad de su origen propio”; “por tanto, los orígenes de

³³ Cf. *ibid.*, 408s.

³⁴ *Ibid.* Y en la nota 79 de esta página, Kern resume la teología de Tomás quien –a partir de la lógica del amor y del don– concluye que el Espíritu es el primer don: cf. *Suma Teológica*, I, 38, 2.

³⁵ Cf. *ibid.*, 400-404. Kern sigue su apretado y útil resumen histórico con la teología medieval hasta llegar a la actualidad. En lo que sigue, recogemos sólo lo que sirva para relacionarlo con el CCE. Sólo destacamos de esa enumeración –porque ninguno de los autores que hemos recorrido lo hizo– la importancia que Kern adjudica a Ruperto de Deutz, quien constituye “una nueva cumbre de teología trinitaria y económico-salvífica”: *ibid.*, 404.

³⁶ *Ibid.*, 405.

³⁷ *Ibid.*, 408.

³⁸ Tomamos las ideas principales del resumen que W. Kern hace en 407-413.

las personas son los fundamentos del origen de las creaturas”. Y “al igual que el Padre se expresa a sí mismo y a todas las creaturas por la Palabra que él engendró... así se ama a sí mismo y a todas las creaturas en el Espíritu Santo”. Con esto, Tomás incorpora el mundo a “la más íntima, propia y divina vida de Dios”. Y esto incluye la historia concreta de la salvación por el Verbo que se hace carne y por el Espíritu que da vida a la Iglesia.

Las creaturas son “*verba Verbi*”, y también son dones del DON: los “trascendentales” de la tradición metafísica –la verdad y la bondad de las cosas– son el reflejo y el efecto de la Palabra personal y del Don personal de Dios: el Hijo y el Espíritu Santo. Por tanto, los *vestigia trinitatis* no son rasgos adicionales y secundarios, sino constitutivos de las cosas.

Incluso una mayor relación con el flujo de la historia no sería extraña a la ortodoxia de Tomás, quien describe la vida intradivina como un “*fluxus aeternae processionis*”; y también dice Tomás: “*sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum*”.³⁹

Finalmente –en lo que se refiere a Tomás– el retorno de la creación a la Trinidad también tiene un sello trinitario; por eso, dice Tomás: “Así como... el brotar de las Personas es el fundamento del brotar de las criaturas del primer principio, así aquel mismo brotar es el fundamento de su regreso al fin; pues por medio del Hijo y del Espíritu Santo no sólo somos constituidos originariamente, sino vinculados también al fin último”. Y en este retorno es fundamental el hecho de la Encarnación: “*Perficitur etiam per hoc (= per incarnationem) quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus*”.⁴⁰

Escoto, Eckhart y el Cusano tienen conciencia de la estructura trinitaria del mundo y de la plenitud de la creación en Cristo. Pero posteriormente se pierde la perspectiva trinitaria e histórico-salvífica de la creación, que no reaparecerá hasta el siglo XIX, con F. A. Staudenmaier, en quien se nota el influjo de Hegel (aunque sin caer en los excesos que cayó A. Günther) y, luego, con H. Schell.⁴¹ Finalmente, desde mediados del siglo XX la teología católica recupera la visión trinitaria e histórico-salvífica del misterio de la creación con E. Schillebeckx, K. Rahner, H. Küng, H. Volk, y L. Scheffczyk.⁴²

1.1.3. Dios es creador por la comunicación libre de su amor y de su gloria

“La afirmación trinitaria de que la creación es el «don segundo» del amor de Dios la consideramos ahora desde el hecho mismo de la creación: la creación tiene lugar como comunicación y participación en la gloria y en el amor de Dios” como “acción *libérrima* y acción *exclusivamente* divina”.⁴³

En primer lugar, la “absoluta libertad” de Dios al crear es una “afirmación fundamental de la Biblia”. Y “la consecuencia primera de que el origen del mundo sea trinitario es que el acto creador es libre”, porque ya “dentro del flujo interno” de la vida divina se cumple perfectamente “la dinámica del amor, cuya ley fundamental es la entrega... de ahí que toda

³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, I *Sent.*, pról. Para reforzar esto, Kern remite (en p. 411) a: M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Munich, 1964, quien habla de la vida divina como “proto-acontecimiento” y “proto-historia”, adelantando conceptos que luego encontraremos, por ejemplo, en B. Forte.

⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comp. theol.*, 201, n° 384.

⁴¹ Cf. W. KERN, “Creación”, 406.

⁴² Cf. *ibid.*, 405-407.

⁴³ *Ibid.*, 413.

comunicación extradivina, por la que se constituye el mundo, no sea en absoluto necesaria, sino el rebosar absolutamente libre de la plenitud incontenible y total y dinámica de Dios”.⁴⁴

La libertad divina al crear se va visto comprometida en los dos extremos: en los “«filosofismas» que pasando por alto el misterio trinitario proclamaron... que la creación del mundo era necesaria” y en las exposiciones teológicas que “ven demasiado imbricadas la vida trinitaria de Dios y el hecho de la creación”. Pero todo esto queda acallado ante el testimonio múltiple de la Tradición y las definiciones del Magisterio.⁴⁵

Dios no está obligado a crear, ni siquiera “para comunicar por necesidad su rebosante llenumbre”; e “incapaz de añadir nada a su autor, ni siquiera la gloria de mostrarse generoso, la creación brilla con toda su gratuidad”. Y ésta –que es “la libertad más libre”– es, también, “el amor más amoroso”: “Dios... no ha creado al hombre para obtener algo de él, sino para darle algo a él y hacerle compartir su bondad”.⁴⁶

Por eso, “el amor de Dios es el fundamento único y total de sí mismo” y “todo tiene su principio sin principio en el amor, que es Dios”: “el amor de Dios llega al éxtasis que es Dios-Espíritu... y al éxtasis que fuera de Dios es el mundo”. Y aquí se despliega una primera paradoja: “el motivo de Dios en la creación es el amor que a Sí mismo se tiene... pero esto no significa que Dios se ama sólo a sí mismo y no al mundo”: “Dios ama al mundo, y al mundo en sí, con una potencia amorosa que es la que hace que el mundo sea realidad”. Esta paradoja reúne los dos aspectos del acto creador: su libertad soberana y su inclinación amorosa.⁴⁷

Y esto abre a otra paradoja: “el fin de la creación como acción de Dios... es *dar* parte en el amor y en la gloria del Creador” y

“el fin de la creación como realidad mundana...es *tomar* parte en el amor y en la gloria de Dios. Para expresar esta participación acuñó la tradición la fórmula «*gloria Dei*»... pero es preciso evitar el equívoco de que el «fin intrínseco» de lo creado –dar gloria a Dios– sea «fin extrínseco» del Creador... Dios quiere y debe querer que todas las creaturas le den gloria, pero no lo quiere en orden a sí mismo, sino en orden a la creatura, para... la realización de la creatura... Lo quiere por *nosotros*”.⁴⁸

De aquí se deriva que “el hombre es –también para Dios y precisamente para él– fin en sí mismo; que no puede ser puro medio para un fin, aunque ese fin sea tan alto y tan santo como la gloria de Dios”. No obstante, tampoco hay que caer en el extremo del “antropocentrismo absoluto”. Por tanto, también aquí se impone un equilibrio paradójico: “ambos fines –plenitud autoteleológica del hombre como persona en comunidad y glorificación de Dios por el hombre– son en realidad el mismo y único fin concreto: la semejanza del hombre con Dios”; como ya decía Ireneo: «*Gloria Dei vivens homo!*».⁴⁹

En cuanto a la creación como obra exclusivamente divina, también es una “afirmación bíblica fundamental”. El hombre y el mundo son salvados, recapitulados y consumados en Cristo; por tanto, deben haber sido creados en Cristo, por él y para él. Y “el fundamento trinitario –la creación por la Palabra que es personalmente el *Lógos*-Hijo, en la donación del Amor que es personalmente el Espíritu Santo– viene a rubricar de nuevo que sólo Dios es creador... Todo lo demás «fuera» del Dios trino tiene este origen: creación inmediata de Dios. Sin ella no habría absolutamente nada”.⁵⁰

⁴⁴ *Ibid.*, 414. Aquí es donde Kern remite al texto de F. A. Staudenmaier de 1848, que es claro y hermoso (en nota 190).

⁴⁵ *Ibid.*, 415.

⁴⁶ *Ibid.*, 416.

⁴⁷ *Ibid.*, 417. En realidad hay una paradoja anterior –muy sutil– expresada por el autor en la p. 414, pero que omitimos en su momento, porque el propio Kern dice que es “una cuestión más filosófica que teológica”. No obstante, la recogeremos más abajo en pp. 120s.

⁴⁸ *Ibid.*, 417s.

⁴⁹ *Ibid.*, 418s. Ideas muy parecidas sobre la “*Gloria Dei*” trae CCE 293s, incluida la cita de Ireneo.

⁵⁰ *Ibid.*, 421s.

El “desarrollo especulativo” del “*hecho* de la exclusividad de Dios como creador exige que a continuación estudiemos la creación «de la nada».⁵¹

1.1.4. Dios creó el mundo de la nada

La creación “de la nada” ocupa un lugar central en la síntesis de la teología, pero fue consecuencia de un largo proceso de evolución en la fe. Consecuencia, sobre todo, de la afirmación bíblica fundamental: la creación es el presupuesto de la alianza y de la salvación que culminan en Jesús en quien alcanzan su dimensión universal y escatológica. Si esto ha de ser así, entonces el acontecimiento inicial tiene que ser un acontecimiento sin presupuestos: salvación “de *todo* en Cristo” y creación “de la *nada*” son correlativos. Si a la acción creadora de Dios precediera algo, ese algo –precedente, marginal, residual– quedaría fuera del señorío histórico y del amor salvador de Dios.⁵²

Que Dios “crea de la nada” –por medio de su Palabra y desde la libertad de su Amor– excluye dos posibilidades: que el mundo brote natural y necesariamente de Dios y que haya un material previo.⁵³ Por tanto, “el mundo en su totalidad está enmarcado en el ámbito salvífico del Dios trino, en la economía *Trinitatis*”, “no hay otra base”, “«creación de la nada» es, por tanto, algo así como la abreviatura, la divisa, el extracto de toda la teología de la creación; un prisma descolorido y abstracto de componentes mucho más concretos de la fe”.⁵⁴

Esta visión de cosas supone una verdadera revolución en relación –por ejemplo– con el pensamiento platónico o aristotélico, y griego en general: “ninguno de los pensadores antiguos fuera de la tradición bíblica ideó el concepto de creación en sentido estricto y, ni siquiera, al parecer, dentro de la tradición sagrada”; aunque “puede que haya” una idea de “creación de la nada... en tribus indias centro y sudamericanas”.⁵⁵

“De este modo, parece que toda pura filosofía del ente y del conocimiento, tanto de la antigüedad griega como del idealismo moderno, hubo de abrirse a la realidad, el amor, la libertad, la personalidad, la historicidad... Y parece también que la reflexión sobre la creación es el lugar ideal para el necesario y fecundo encuentro (¡ni contraposición ni mezcla!) entre la fe revelada y la metafísica del ser (y del espíritu), para la unificación existencial del enfoque histórico-salvífico y del ontológico, de la teología y la filosofía. Para que esto ocurra, la teología deberá poder conectar con la prueba filosófica de la creatividad absoluta de Dios a través, por ejemplo, de la contingencia del hombre y del mundo manifestada en la mutabilidad y temporalidad...”⁵⁶

Creación de la nada significa, con referencia a los dos grandes grupos extracristianos de teorías, que el mundo es obra de Dios según toda su estructura óptica; es decir, que nada previo al origen del mundo, ningún tipo de realidad *extradivina* y ningún tipo de realidad *intradivina* pasó a formar parte del mundo creado. Esto equivale al rechazo de todo dualismo (porque todo procede de Dios y todo es bueno) y de todo monismo (tanto del panteísmo como del panenteísmo). Y de aquí se deriva otra paradoja más: “la tensión bipolar entre *inmanencia* y *trascendencia*. La negación de todo monismo pone de relieve la absoluta supramundinidad del Dios que crea de la nada con absoluta libertad. La negación del dualismo subraya que Dios, de quien proceden todas las cosas con toda su individualidad, es lo más íntimo de las cosas mismas”.⁵⁷

⁵¹ *Ibid.*, 424.

⁵² Cf. *ibid.*, 424 y 427: “la creación de la nada es... la expresión negativa de la suprema proclamación de que Dios es el Pantocrator, el que domina toda la realidad”.

⁵³ Estas dos mismas ideas, de modo igualmente escueto, las expone CCE 296.

⁵⁴ *Ibid.*, 425.

⁵⁵ Son conceptos de J. Pieper y J. L. Seifert, en textos citados en las notas 295 y 287 de la p. 429. Más abajo propondremos algunos rasgos más de: “Una ontología desde la Revelación”, en p. 154.

⁵⁶ *Ibid.*, 430; cf. 449 en que el autor trata –dentro del contexto de la providencia– el “*concursum divinum*” en clave de amor de amistad y desde una perspectiva “personal, subjetiva e intersubjetiva”.

⁵⁷ *Ibid.*, 432. Esta misma tensión se puede ver en CCE 300.

Y esto abre la posibilidad de la ciencia: el mundo no es ni el oscuro mundo de la materia del dualismo, ni una realidad divina –como en el monismo– sino creación de Dios; y el hombre, que es imagen de Dios, puede reconocer en la creación la sabiduría y la bondad del Creador, porque el mundo es un “objeto adecuado al espíritu humano, rastreador de la idea creadora de Dios”.⁵⁸

2. El Catecismo⁵⁹

En primer lugar encontramos que, entre la introducción del artículo de W. Kern y la introducción del CCE al tema de la creación (CCE 279-289) hay varias coincidencias.

El trinomio *creator-creatio-creatura* que Kern propone como hilo conductor de su discurso, es el mismo que presenta el CCE y que explicita y prolonga en CCE 279: “Hablaemos, pues, primero del Creador, luego de su creación, finalmente de la caída del pecado de la que Jesucristo, el Hijo de Dios, vino a levantarnos”. Y, aunque falte aquí un elemento del trinomio de Kern, en realidad está en el desarrollo del tema, pues el CCE considera al Creador en CCE 290–292; la creación en CCE 293–314 y las diversas creaturas en CCE 325–379,⁶⁰ antes de pasar al tema de la caída en CCE 385ss, para desembocar –en un derrotero histórico-salvífico– en el Capítulo sobre el Hijo.

Una afirmación central de nuestro autor ha sido que “la creación es el presupuesto de la alianza”; que el “Hijo de Dios único y encarnado... es el fundamento, el sentido y la meta de la creación”; y que “*la creación es el origen permanente de la salvación*” que alcanza su “culminación universal en Jesucristo, en el *Christus totus, caput et membra*”. También el CCE dice esto:

“La creación es el fundamento de «todos los designios salvíficos de Dios», «el comienzo de la historia de la salvación» que culmina en Cristo. Inversamente, el Misterio de Cristo es la luz decisiva sobre el Misterio de la creación; revela el fin en vista del cual, «al principio, Dios creó el cielo y la tierra» (Gn 1,1): desde el principio Dios preveía la gloria de la nueva creación en Cristo” (CCE 280). Y “la creación es revelada como el primer paso hacia esta Alianza” (CCE 288).

Y, a continuación, el CCE remite a una panorámica histórico-salvífica que es, en varios modos, una cumbre: “Por esto, las lecturas de la Noche Pascual, celebración de la creación nueva en Cristo, comienzan con el relato de la creación” (CCE 281). E insistiendo con el carácter de “presupuesto” o “fundamento” de la doctrina de la creación, el CCE sigue diciendo: “La catequesis sobre la Creación reviste una importancia capital. Se refiere a los fundamentos mismos de la vida humana y cristiana” (CCE 282).

Kern también nos había dicho que “Las primeras páginas del AT contienen las «verdades fundamentales que sirven de presupuesto a la economía salvífica»”.⁶¹ Casi lo mismo dice CCE 289, aunque de modo más detallado y agregándole la “luz cristocéntrica”:

“Entre todas las palabras de la Sagrada Escritura sobre la creación, los tres primeros capítulos del Génesis ocupan un lugar único... expresan, en su lenguaje solemne, las verdades de la creación, de su origen y de su fin en Dios, de su orden y de su bondad, de la vocación del hombre, finalmente, del drama del pecado y de la

⁵⁸ *Ibid.*, 433. El autor continúa su discurso en dos párrafos más: “El mundo tuvo comienzo en el tiempo” y “El mundo y el hombre en la providencia divina”. Pero allí –por una parte– no encontramos textos vinculados con la Trinidad; y –por otra– no hace más que reforzar la interesante perspectiva histórico-salvífica que ya hemos percibido suficientemente.

⁵⁹ Comparamos aquí lo que expone el artículo de W. Kern, con lo que trata el CCE en su segmento sobre la creación (CCE 279-379), dado que ésta es la presentación sistemática del CCE sobre el tema; aunque a veces nos extendemos más allá de este segmento.

⁶⁰ CCE 327 se basa en el Lateranense IV para el esquema de exposición de CCE 325ss: “al comienzo del tiempo, [Dios] creó a la vez de la nada una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana; luego, la criatura humana, que participa de las dos realidades, pues está compuesta de espíritu y de cuerpo”.

⁶¹ W. KERN, “Creación”, 387.

esperanza de la salvación. Leídas a la luz de Cristo estas palabras siguen siendo la fuente principal para la catequesis de los Misterios del «comienzo»: creación, caída, promesa de la salvación”.

También nos había dicho nuestro autor que varios libros bíblicos relacionan “la confesión de fe protológica” y “la espera escatológica”. El CCE, con lenguaje más catequístico, dice que “las dos cuestiones, la del origen y la del fin, son inseparables. Son decisivas para el sentido y la orientación de nuestra vida y nuestro obrar” (CCE 282).

En resumen: comparando la introducción del artículo de W. Kern y la del CCE encontramos media docena de ideas fundamentales en que ambos textos coinciden claramente.

2.1. El creador es el Dios uno y trino

A diferencia de la exposición de W. Kern, aquí comenzaremos con la consideración trinitaria, y posteriormente presentaremos lo que corresponde a la creación por la Palabra y la creación como don. La razón de esto es que el CCE –siempre que considera “Palabra y creación”– lo hace así, “en mayúscula” en referencia a la Segunda Persona Divina; y varias veces lo hace en textos que son trinitarios. Por eso, para evitar repeticiones, consideraremos primero los textos trinitarios –incluidos aquellos en que aparecen la Palabra y el Don de Dios– dejando para los párrafos posteriores los textos en que aparezca sólo uno de estos temas.

2.2.1. El Dios uno y trino

2.2.1.1. El texto central

Kern titula su párrafo: “El creador es el Dios uno y trino”. Y en el Tomo I de nuestro trabajo hemos visto que el CCE nos presenta un texto central para el tema que nos ocupa, que lleva el título “La creación: obra de la Santísima Trinidad” (CCE 290–292).

Y el CCE sigue el desarrollo de la historia de la salvación, de modo semejante a como lo que hacen Kern y *Mysterium Salutis*. Pues en un primer número el nombre “Dios” aparece indeterminado y se citan textos del AT: es el “Dios” ya revelado como “Uno”, pero aún no como “Trino” (CCE 290).

Luego se hace el despliegue trinitario desde el NT y la fe de la Iglesia, mencionando a las otras Personas Divinas y usando el nombre “Dios” para la Persona del Padre. Y el texto –que es un puro elenco de citas– aparece como “analítico”; y aún no surge la palabra “Trinidad” (CCE 291).

Finalmente, se nos muestra –en una apretada diacronía que cita desde Gn 1 hasta “la fe de la Iglesia”– que “la creación es la obra común de la Santísima Trinidad”, todo lo cual funciona como un corolario “sintético” (CCE 292).⁶²

2.2.1.2. El fundamento trinitario

Antes de este texto central –y poniendo el fundamento trinitario para considerarlo en su lugar propio– la conclusión del segmento sobre la “Trinidad inmanente” había mencionado la creación bajo el título: “Las obras divinas y las misiones trinitarias” (CCE 257-260). Allí CCE 257 ponía toda la historia de la salvación en clave trinitaria, y mencionaba dos veces la “creación”:

⁶² Para mayores detalles, cf. en Tomo I: nuestro análisis en pp. 93s; y nuestro comentario: “La estructura de CCE 290-292”, en pp. 98s.

“...Dios es eterna beatitud, vida inmortal, luz sin ocaso. Dios es amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios quiere comunicar libremente la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el «designio benevolente» (Ef 1,9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado, «predestinándonos a la adopción filial en él (Ef 1,4-5), es decir, «a reproducir la imagen de su Hijo (Rm 8,29), por el «Espíritu de adopción filial» (Rm 8,15). Este designio es una «gracia dada antes de todos los siglos» (2 Tm 1,9-10), nacido inmediatamente del amor trinitario. Se despliega en la obra de la creación, en toda la historia de la salvación después de la caída, en las misiones del Hijo y del Espíritu, cuya prolongación es la misión de la Iglesia”.

Como vemos, el doble uso de “creación” –de alguna manera– marca los dos momentos de la reflexión trinitaria: el “antes de la creación del mundo” que nos abisma en la Trinidad eterna; y luego la acción de la Trinidad *ad extra* en la creación y en la historia.

En este mismo contexto de CCE 257-260, el CCE pone el principio general que Kern aplicó al tema específico de la creación. Nuestro autor había dicho –comentando y citando a Tomás– que “al igual que la naturaleza divina..., también la fuerza creadora, a pesar de ser común a las tres personas, les corresponde con un cierto orden”; y así “las personas divinas tienen su influjo causal... con la peculiaridad de su origen propio”; “por tanto, los orígenes de las personas son los fundamentos del origen de las creaturas”. El CCE ponía en clave catequística el lenguaje teológico de Tomás y de Kern y nos decía que:

“Toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación. «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio». Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal” (CCE 258).⁶³

2.2.1.3. Otros textos, en el segmento sobre la creación

Volviendo al segmento sobre la creación (CCE 279ss) encontramos dos números que hemos estudiado que vinculan a las Personas Divinas y la creación.⁶⁴

CCE 298 –último número del subtítulo “Dios crea de la nada”– saca las consecuencias salvíficas de esta perspectiva en clave trinitaria:

“Puesto que Dios puede crear de la nada, puede por el Espíritu Santo dar la vida del alma a los pecadores creando en ellos un corazón puro, y la vida del cuerpo a los difuntos mediante la Resurrección... Y puesto que, por su Palabra, pudo hacer resplandecer la luz en las tinieblas, puede también dar la luz de la fe a los que lo ignoran”.

Y CCE 299 –que expone sobre el mundo “ordenado y bueno” que Dios crea– propone dos perspectivas complementarias: la de la sabiduría divina al crear que se vincula con el Verbo; y la de la bondad divina que podría haberse vinculado con el Espíritu como comentamos en su lugar.⁶⁵

Este CCE 299 se vincula también con una idea que Kern ha expuesto dos veces, a saber, que el espíritu humano “puede leer” la naturaleza como creación, es decir, como obra inteligente de Dios.⁶⁶ CCE 299 dice con fuerza –sobre todo si tenemos en cuenta el vocabulario del latín– que: “Nuestra inteligencia (*intelligentia*), participando en la luz del Entendimiento (*Intellectus*) divino, puede entender (*intelligere*) lo que Dios nos dice por su creación...”.

Por otra parte CCE 320 –un número de Resumen– sintetiza en clave trinitaria un tema que su texto (CCE 301) no había expuesto trinitariamente: “Dios, que ha creado el universo, lo

⁶³ CCE 259 abunda en el concepto: “Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única. Así, toda la vida cristiana es comunión con cada una de las personas divinas, sin separarlas de ningún modo. El que da gloria al Padre lo hace por el Hijo en el Espíritu Santo...”.

⁶⁴ Cf. Tomo I, 95s.

⁶⁵ Cf. nuestro comentario: “Algunas menciones del Espíritu que podrían haberse incluido”, en Tomo I, 98.

⁶⁶ La primera vez lo afirma en el párrafo sobre la creación por la palabra; y la segunda vez en la frase que anotamos al final de nuestro resumen de su artículo. En el artículo mismo están en las pp. 395s y 433.

mantiene en la existencia por su Verbo, «el Hijo que sostiene todo con su palabra poderosa» (Hb 1,3) y por su Espíritu Creador que da la vida”.⁶⁷

2.2.1.4. Otros textos, fuera del segmento específico

Un nuevo texto trinitario vinculado a la creación aparece muy posteriormente, ya en el Capítulo Tercero, que se abre con la Persona del Espíritu. Allí, en el contexto de una “diacronía cristo-pneumatológica” se nos habla de “la creación” diciendo:

“La Palabra de Dios y su Soplo están en el origen del ser (*existenciae*) y de la vida de toda criatura: «Es justo que el Espíritu Santo reine, santifique y anime la creación porque es Dios consubstancial al Padre y al Hijo... A Él se le da el poder sobre la vida, porque siendo Dios guarda la creación en el Padre por el Hijo» (CCE 703).

«En cuanto al hombre, Dios lo formó con sus propias manos (es decir, el Hijo y el Espíritu Santo)... Y Él trazó sobre la carne modelada su propia forma, de modo que incluso lo que fuese visible llevase la forma divina» (CCE 704).

Llamamos “diacronía cristo-pneumatológica” a este segmento (CCE 702-741) porque –a tono con lo presentado previamente sobre la “misión conjunta” del Hijo y del Espíritu (CCE 689s)– aquí la diacronía considera a estas dos Personas Divinas a lo largo de toda la historia de salvación, comenzando por la creación.⁶⁸

Y en estos números en particular vemos –por un lado– una cierta secuencia en lo creado: el ser, la vida (CCE 703) y el hombre (CCE 704). Y, por otro lado, vemos un contrapunto entre lo económico y lo inmanente: para lo económico se pone una frase habitual –“el Padre por el Hijo en el Espíritu”– aquí especificada para la creación; y, en cuanto a lo inmanente, se indica la consustancialidad de las Tres Personas... que se vuelve a derivar hacia lo económico, para justificar que el Espíritu “reine, santifique y anime” la creación.⁶⁹

2.2.2. El Padre como fuente u origen, *ad intra* y *ad extra*

Una afirmación muy sólida de Kern nos decía que así como el Padre es el principio sin origen de la dinámica trinitaria *ad intra*, así también es el principio último de toda acción divina *ad extra*. ¿Propone el CCE algo parecido? Vemos que sí, y que lo hace con unos equilibrios interesantes.

Para la vida íntima de la Trinidad se habla del Padre como fuente u origen en CCE 198, 245, 246, 248, 254 y 264. El primer número es programático y abre la consideración del Símbolo de la fe, incluyendo nuestro tema “creación”: “...El Credo comienza por Dios Padre, porque el Padre es la Primera Persona Divina de la Santísima Trinidad. Nuestro Símbolo se inicia con la creación del cielo y de la tierra, ya que la creación es el comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios”. Y todos los demás números corresponden al segmento sobre el “Dios Trino” en clave inmanente. Más allá de esto, encontramos lo que hemos reconocido como una rica síntesis de lo dogmático con lo espiritual –de la *Theologia* y la *Oikonomia*– que desborda amplitud, altura y equilibrio:⁷⁰

“Al decir Padre «nuestro» nos dirigimos personalmente al Padre de nuestro Señor Jesucristo. No dividimos la divinidad, ya que el Padre es su «fuente y origen», sino que confesamos que eternamente el Hijo es engendrado por El y que de El procede el Espíritu Santo. No confundimos de ninguna manera las personas, ya que confesamos que nuestra comunión es con el Padre y su Hijo, Jesucristo, en su único Espíritu Santo. La Santísima

⁶⁷ Cf. Tomo I, 98.

⁶⁸ Aprovechamos para hacer notar que para el Espíritu Santo no hay un “segmento dogmático” como lo hay para la cristología en CCE 456-470 que repasa prolijamente los primeros Concilios; en el caso del Espíritu, con la diacronía misma concluye la exposición para ya pasar al artículo noveno sobre la Iglesia.

⁶⁹ Otros detalles del texto en general en: Tomo I, 165.

⁷⁰ Cf. nuestro análisis en Tomo I, 285.

Trinidad es consubstancial e indivisible. Cuando oramos al Padre, le adoramos y le glorificamos con el Hijo y el Espíritu Santo” (CCE 2789).

Y, con esto pasamos a considerar al Padre como fuente y origen en la *Oikonomia*. En este campo, vemos que el conjunto de los textos marca una tensión necesaria que se había propuesto como dato de principio en CCE 258: “Toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación... Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal”.

Por eso, por un lado, tenemos textos que proponen al Padre:

- como creador, apropiándole esta actividad *ad extra* (CCE 278, 309, 320, 759s, 2639);
- o como fuente u origen de toda la economía salvífica (CCE 235);⁷¹
- o de algún bien que la resume (CCE 683: la Vida;⁷² 1077ss y 1110: la Bendición),
- o de algún bien particular (CCE 1449: el perdón; 2214: la paternidad humana; 2599: la oración filial del Hijo encarnado).

Pero, por otro lado, CCE 316 retoma el principio general de CCE 258 y lo aplica a la creación en particular: “Aunque la obra de la creación se atribuya particularmente al Padre, es igualmente verdad de fe que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el principio único e indivisible de la creación”. Y esto reaparece en números que ponen a la Trinidad como origen de la *Oikonomia* o de alguno de sus bienes.⁷³

Finalmente, un número interesante es CCE 850, que –al tratar sobre la misión de la Iglesia– pone su fuente en la Trinidad; pero en la misma descripción alude a una “fontalidad interna” del Padre dentro de la misma Trinidad divina.⁷⁴ El texto trabaja sobre una cita de AG 2, que – como sabemos– es el texto de los documentos del Concilio Vaticano II en que se habla más claramente de la Trinidad immanente.⁷⁵

Habiendo considerado en estos dos párrafos precedentes lo que hace a la Trinidad, y al Padre, ya podemos pasar a considerar sobre las otras Personas divinas, correlacionando con los párrafos paralelos de W. Kern.

2.3. La creación por la Palabra

La primera mención de la creación por la Palabra aparece en el segmento sobre la revelación divina citando DV 3: “Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas” (CCE 54). Aquí se habla no sólo de la creación por la Palabra sino también de la conservación y de “la primera etapa de la revelación divina” que es el testimonio mudo y magnífico de la creación.

Ya en el segmento propio sobre la creación, encontramos que –tratando de las relaciones entre fe y razón– el CCE cita un texto bíblico que menciona la creación por la Palabra: “Por la

⁷¹ CCE 239 dice: “Al designar a Dios con el nombre de «Padre», el lenguaje de la fe indica principalmente dos aspectos: que Dios es origen primero de todo...”. Pero aquí no es el Padre, sino “Dios” designado como “Padre” en el contexto previo a la revelación de la Nueva Alianza, que se expuso en el número anterior. Para confirmarlo, el número siguiente comienza con un salto cualitativo e “in-audio”: “Jesús ha revelado que Dios es «Padre» en un sentido nuevo (*inaudito*)” (CCE 240).

⁷² “...la Vida, que tiene su fuente en el Padre y se nos ofrece por el Hijo, se nos comunica íntima y personalmente por el Espíritu Santo en la Iglesia”.

⁷³ Cf. CCE 758 (la Iglesia), 813 (la unidad de la Iglesia), 1812 (las virtudes teologales), etc.

⁷⁴ La frases que nos interesan aquí dicen: “El mandato misionero del Señor tiene su fuente última en el amor eterno de la Santísima Trinidad: «La Iglesia peregrinante es, por su propia naturaleza, misionera, puesto que tiene su origen en la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo según el plan de Dios Padre» (AG 2)”.

⁷⁵ Cf. nuestro comentario en Tomo I, 80s: “Breve comparación entre las exposiciones trinitarias del Concilio Vaticano II y del CCE”.

fe, sabemos que el universo fue formado por la Palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultase de lo que no aparece (Hb 11,3)” (CCE 286).

El CCE también menciona la creación por la Palabra –sin desarrollarla– en los textos centrales que hablan de la creación como obra de la Trinidad: “«En el principio existía el Verbo... y el Verbo era Dios... Todo fue hecho por él y sin él nada ha sido hecho» (Jn 1,1-3). El Nuevo Testamento revela que Dios creó todo por el Verbo Eterno, su Hijo amado” (CCE 291). Y, también, con palabras de Ireneo: “el Padre... es el Creador... Ha hecho todas las cosas por sí mismo, es decir, por su Verbo y por su Sabiduría” (CCE 292).

Posteriormente, tratando del “para qué de la creación”,⁷⁶ aparece una frase importante de San Ireneo, que insinúa un vínculo entre creación, revelación y la persona del Verbo: “Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios: si ya la revelación de Dios por la creación procuró la vida a todos los seres que viven en la tierra, cuánto más la manifestación del Padre por el Verbo procurará la vida a los que ven a Dios” (CCE 294).

Más adelante, hablando ya de las creaturas –y del “mundo visible” en particular– el CCE resume su doctrina en nueve afirmaciones, la primera de las cuales también vuelve sobre nuestro tema:

“*Nada existe que no deba su existencia a Dios creador. El mundo comenzó cuando fue sacado de la nada por la Palabra de Dios (Verbum Dei); todos los seres existentes, toda la naturaleza, toda la historia humana están enraizados en este acontecimiento primordial: es el origen gracias al cual el mundo es constituido, y el tiempo ha comenzado*” (CCE 338).

Finalmente, otro amplio y profundo texto sobre el tema se encuentra al final del comentario al Octavo Mandamiento, bajo el título “Verdad, belleza y arte sacro”:

“Antes de revelarse al hombre en palabras de verdad, Dios se revela a él, mediante el lenguaje universal de la Creación, obra de su Palabra, de su Sabiduría: el orden y la armonía del cosmos, que percibe tanto el niño como el hombre de ciencia, «pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor» (Sb 13,5) «pues fue el Autor mismo de la belleza quien las creó» (Sb 13,3)” (CCE 2500).

2.4. Dios es creador por la comunicación libre de su amor y de su gloria

2.4.1. El Espíritu y la creación

Respecto de la Persona del Espíritu ya hemos indicado en su lugar que no hay textos escriturísticos que lo relacionen con la creación;⁷⁷ salvo que textos como Gn 1,2 se lean en la clave “alegórica” que propone CCE 117, como se hace en CCE 243 y 1224.

Por eso, W. Kern comenzaba su párrafo trinitario con una cita de Agustín, que “interpretaba teológicamente” el mensaje del NT.⁷⁸ Y el CCE hace lo mismo cuando apela a “la fe de la Iglesia” en el texto central de CCE 291s.

Y, el CCE ya lo había hecho antes –en el segmento trinitario– cuando nos decía que: “*la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento: «uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, un solo el Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas»*” (CCE 258). De este modo, daba explícita dimensión trinitaria a un texto que en el NT sólo menciona al Padre y al Hijo.⁷⁹

⁷⁶ Se puede decir que CCE 293-299 responde –con sus Títulos y subtítulos– a las siguientes preguntas: ¿Para qué crea Dios? (CCE 293s); ¿Por qué? (295); ¿Cómo? (296ss); ¿Qué crea? (299). Y el ¿Quién crea? ya lo había planteado en 290-292.

⁷⁷ Cf. Tomo I, 94.

⁷⁸ Más adelante –en el mismo párrafo– nos decía que “la teología” se basaba en un “entramado de textos bíblicos” que como “resultado de conjunto” permitían afirmar la acción del Espíritu en la creación.

⁷⁹ CCE 259 también usa esa frase tripolar que nunca aparece así en el NT: “El que da gloria al Padre lo hace por el Hijo en el Espíritu Santo”; cf. CCE 683, 813, 2205; y 1352 (que pone “Cristo” y no “Hijo”).

Luego, en el segmento propio del Espíritu Santo, CCE 700 nos recuerda que la liturgia –que es expresión de la fe de la Iglesia– invoca al Espíritu llamándolo: “*Veni Creator*”.

Por otra parte, Kern había dicho –tanto el carácter de Persona divina del Espíritu como su acción en la creación– se habían ido abriendo paso “paulatinamente en la conciencia creyente” de la Iglesia. El CCE dice lo mismo, en dos lugares distintos: respecto del carácter de Persona del Espíritu está la interesante frase del Nacianceno, citada en CCE 684 que pone la secuencia “AT–NT–Iglesia” para los “avances y progresos” que hicieron que “la luz de la Trinidad estallara en resplandores cada vez más espléndidos”. Y respecto de su acción en la creación la secuencia la destaca claramente CCE 292: “La acción creadora del Hijo y del Espíritu, insinuada en el Antiguo Testamento, revelada en la Nueva Alianza... es claramente afirmada por la regla de fe de la Iglesia”.

Quizás sólo tendríamos que agregar aquí que también el CCE nos habla del Espíritu y del amor como “el primer Don” en que se contienen todos los dones, aunque no lo hace explícitamente en relación con la creación.⁸⁰

2.4.2. Aspectos de la creación

Pasando de la Persona del Espíritu a los temas que aparecían vinculados con Él,⁸¹ se puede decir que estos párrafos del artículo de Kern pivotean sobre cuatro aspectos del acto creador: la creación surge del *amor* y de la *libertad* de Dios, como “*comunicación de la gloria*”, y como *acción exclusivamente divina*. Revisando estos aspectos en el CCE vemos lo siguiente.

Que “el mundo ha sido creado para la gloria de Dios” es el título de CCE 293s, texto que se mueve en el mismo sentido que nuestro teólogo cuando interpreta esta expresión del Vaticano I en clave de don, amor y gratuidad divinas. En este sentido, en estos dos números encontramos hasta siete frases que van en esa línea:

- “Dios no tiene otra razón para crear que su amor y su bondad”;
- “Abierta su mano con la llave del amor surgieron las criaturas”;
- “En su bondad... por los bienes que otorga a sus criaturas...”;
- “La gloria de Dios consiste en... esta comunicación de su bondad”;
- “Hacer de nosotros hijos adoptivos por medio de Jesucristo”;
- “La gloria de Dios es el hombre vivo y la vida del hombre es la visión de Dios”;⁸²
- “El fin último de la creación es... su gloria y nuestra felicidad”.

Aquí aparece dos veces la palabra “amor”, que también aparece en el subtítulo siguiente: “Dios crea por sabiduría y por amor” (CCE 295). Sólo estas tres veces aparece la palabra “amor” en el segmento central constituido por CCE 290-299,⁸³ y esto hace que –a pesar de las afirmaciones que indicamos recién– el *tono general* del segmento sea menos “amoroso” que el párrafo paralelo de Kern que nos decía que “la libertad más libre”– es, también, “el amor más amoroso” y que nos hablaba del éxtasis divino, de la inclinación amorosa, etc. Y –sobre todo– daba a todo esto un marco mayor en el amor intratrinitario, amor que el CCE no expone.

⁸⁰ Cf. CCE 733 y 1082.

⁸¹ *Supra*, pp. 106ss.

⁸² Hemos visto que también Kern apela a esta profunda y hermosa frase de Ireneo, en p. 419. Igualmente con su otra frase sobre el Hijo y el Espíritu como “las manos” del Padre – que Kern ponía en su p. 402– y que el CCE cita dos veces, aunque desde dos textos distintos del mismo Ireneo: cf. CCE 292 (*Adversus haereses*) y 704 (*Demonstratio apostolica*).

⁸³ Segmento que, como mostramos más arriba, responde a las cinco preguntas fundamentales: cf. nota 76.

Que la creación es una obra exclusivamente divina –o que Dios crea “de la nada”– es el tema de CCE 296-298 que muestra los mismos varios aspectos que el artículo que nos ocupa: “Dios no necesita nada preexistente ni ninguna ayuda para crear. La creación tampoco es una emanación necesaria de la substancia divina” (CCE 296). Y, parecidamente a Kern, el CCE saca algunas consecuencias histórico-salvíficas de la “*creatio ex nihilo*”: “es una verdad llena de promesa y esperanza”, que puede alentar incluso frente al martirio (CCE 297); y que se prolonga en los dones de “la luz de la fe a los que la ignoran”, “la vida del alma a los pecadores” y “la Resurrección corporal de los difuntos” (CCE 298). Y aquí sucede –de nuevo– que Kern es mucho más trinitario que el CCE que sólo se abre a lo trinitario en este CCE 298 que habla de algunas consecuencias, más que del acto creador tomado en sí propio.

Que Dios crea libremente se indica seis veces en el segmento sobre la creación (CCE 279-379) y la mitad de ellas se encuentran en el segmento central (CCE 290-299).⁸⁴ Complementariamente en CCE 285 –como veremos enseguida– se niega que la creación sea necesaria. Pero la gran diferencia con la exposición de Kern es que el CCE nunca vincula la libertad divina al crear con el hecho que Dios sea Trinidad, y que –por eso– la creación no es necesaria de ningún modo.

Tampoco aparece nunca en el CCE el “*fluxus aeternae processionis*” vinculado al acto creador. Y –pasando del “registro del ser” al “registro del amor”– tampoco aparece claramente que el flujo interno del amor divino se desborde en la creación; aunque leyendo con cierta agudeza CCE 257 –y, sobre todo, si lo combinamos con CCE 221–esto puede llegarse a vislumbrar. Pues CCE 257 pasa del amor inmanente a la comunicación económica en dos frases consecutivas: “...Dios es amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios quiere comunicar libremente la gloria de su vida bienaventurada”. Y CCE 221 nos había dicho que “el ser mismo de Dios es Amor... Él mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en Él”.

Respecto de los “filosofismas” que menciona Kern, el CCE se ocupa de concepciones de la creación “distintas de la fe cristiana” en CCE 285, donde trata del panteísmo, dualismo, gnosismo, deísmo y materialismo. Pero no aparecen mencionados en el CCE errores específicamente trinitarios, como el que mencionaba también Kern cuando criticaba exposiciones teológicas que “ven demasiado imbricadas la vida trinitaria de Dios y el hecho de la creación”.

2.5. Trinidad, creación y escatología

Varias veces la mirada “trinitaria e histórico salvífica” de la línea teológica que cultiva nuestro autor se termina abriendo a la escatología; por ejemplo, cuando nos mostraba la relación entre “la confesión de fe protológica” y “la espera escatológica”; y que “lo que se extiende entre la protología... y la escatología... presenta una dimensión soteriológica”.⁸⁵

Estas últimas palabras presentan una secuencia que se puede sintetizar en tres conceptos: naturaleza, gracia, gloria. Esto muestra que el mismo dinamismo histórico salvífico trasciende el tiempo en sus dos “extremos”: la trascendencia es su meta futura, por una vocación otorgada “desde antes de la creación del mundo”.

Es interesante, sobre todo, cómo nuestro autor le da una grandísima importancia a la dimensión escatológica cuando estudia si “el mundo tuvo comienzo en el tiempo”, justamente

⁸⁴ Cf. CCE 293, 295, 296; y 300, 310, 317 (que es un número de Resumen). Más allá de esto, se menciona la libertad de Dios al crear en otras cinco oportunidades: CCE 1, 52, 257, 759 y 2002.

⁸⁵ W. KERN, “Creación”, 387s; Para la dimensión escatológica en este artículo de Kern: cf. también 408, 421, 424 y –sobre todo– 438-443.

desde una lógica histórico-salvífica.⁸⁶ Nosotros no hemos resumido ese párrafo, pero su idea principal puede expresarse así: porque el mundo verdaderamente tiene un final escatológico consumidor debe haber tenido un comienzo; o –dicho sintéticamente– “la Omega” pide “un Alfa”. Quizás con un párrafo del propio Kern podemos decirlo todo:

“Una teología de la creación, orientada conscientemente en una perspectiva histórico-salvífica en el contexto de la fe, se pronunciará, en virtud de esa orientación consciente, por el comienzo temporal del mundo. El mundo creado es en esta perspectiva el espacio y el tiempo de la alianza de Dios con su pueblo del Dios que en el hombre Jesucristo, el Hijo de Dios, otorga la radicalidad irrepetible y definitiva que puede conducir a la humanidad a su plenitud universal”.⁸⁷

El CCE, por su parte, une creación y escatología en varios textos, sobre todo en el segmento escatológico del comentario al Símbolo (CCE 988-1060).

Ya el primer número de este segmento esquematiza toda la historia de la salvación en clave trinitaria como preámbulo de los dos artículos escatológicos del Símbolo de la fe: “El Credo cristiano –profesión de nuestra fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y en su acción creadora, salvadora y santificadora– culmina en la proclamación de la Resurrección de los muertos al fin de los tiempos, y en la vida eterna” (CCE 988).

También vimos que CCE 1115 –primer número del Resumen del Artículo 11– nos presentaba un interesante “Credo carnal”: “Creemos en Dios que es el creador de la carne; creemos en el Verbo hecho carne para rescatar la carne; creemos en la Resurrección de la carne, perfección de la creación y de la redención de la carne”.

Aquí, haciendo una “teología de genitivo” centrada en “la carne” –la frase inicial del número decía: “*Caro salutis est cardo*” (Tertuliano)– se enhebran los misterios de la creación, la redención y la consumación en clave trinitaria.⁸⁸

Finalmente, CCE 1050 cierra el discurso escatológico del comentario al Credo, con un número doblemente trinitario, que muestra que al final de la historia de la salvación todas las cosas –“*natura et industria*”– quedarán consumadas.⁸⁹

Pero –dentro de la lógica del “ya pero todavía no”– el CCE ya había mostrado que la escatología había ingresado en la historia cuando califica a “la Resurrección de Cristo” como “una intervención trascendente de Dios mismo en la creación y en la historia” en la cual “las tres Personas divinas actúan juntas a la vez y manifiestan su propia originalidad” (CCE 648, que continúa detallando esta última idea). Con lo cual tenemos otro número más –y muy importante por su contexto y contenido– que vincula Trinidad, creación y escatología.

Podemos terminar mencionando que varias veces el CCE habla del “octavo día” de la creación vinculando Resurrección de Jesús, creación y escatología; por ejemplo, cuando dice: “El día de la Resurrección de Cristo es a la vez el «primer día de la semana», memorial del primer día de la creación, y el «octavo día» en que Cristo, tras su «reposo» del gran Sabbat, inaugura el Día «que hace el Señor», el «día que no conoce ocaso»” (CCE 1166).⁹⁰

2.6. La perspectiva general, en tono mayor

Y más allá de los textos y temas –pero a partir de ellos– volvemos a ver algo fundamental en el CCE y que establece la coincidencia general y profunda con la perspectiva de W. Kern y

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 434-443.

⁸⁷ *Ibid.*, 439. En ese contexto, el autor admite que –si bien los *textos aislados* de la Escritura no son definitivos en este tema– *el conjunto* de la revelación inclinaría la balanza en el sentido de un comienzo del mundo.

⁸⁸ La forma “confesión de fe” (con un triple “creemos”) apunta a lo trinitario aunque no se mencione aquí al Espíritu (como sí sucedía dos veces en CCE 989 que es el número que aquí se resume): cf. nuestro comentario en Tomo I, 204.

⁸⁹ Cf. nuestro análisis en Tomo I, 207: “Consumados en la Trinidad (CCE 1050)”.

⁹⁰ De modo semejante se expresan: CCE 349, 1167, 2174.

de *Mysterium Salutis*: el CCE se esfuerza por mostrarnos una perspectiva trinitaria e histórico-salvífica a lo largo de todo su texto.

Sólo recordemos, a grandes rasgos, que el himno de Ef 1, 3ss –que es trinitario e histórico-salvífico– es el telón de fondo de todo el CCE;⁹¹ y que hemos podido contar veinticuatro diacronías trinitarias a lo largo del CCE, que ponen diversos aspectos de la historia de la salvación bajo la luz de la Trinidad divina.⁹²

3. Comentarios

3.1. Comparación de los esquemas de presentación

Hemos visto que el esquema mismo del artículo de W. Kern es trinitario: inicia con “la creación por la palabra” (lo cual se vincula con la Persona del Verbo), sigue con el núcleo trinitario, y finaliza con la temática de la comunicación salvífica (y otras anejas), que se pueden vincular con el Espíritu Santo.⁹³

El CCE, en cambio, vimos que sigue un esquema didáctico que va respondiendo a cinco preguntas fundamentales:

- ¿Quién crea? (290-292): la Trinidad divina;
- ¿Para qué crea? (CCE 293s): “el mundo ha sido creado para la gloria de Dios”;
- ¿Por qué? (295): por sabiduría y por amor;
- ¿Cómo? (296ss): “de la nada”;
- ¿Qué crea? (299): un mundo ordenado y bueno.

Podríamos agregar aquí el tema de: “¿cómo se relaciona Dios con su creación?” (CCE 300ss). Y aquí se nos dirá que “Dios trasciende la creación y está presente en ella” (mirada “estática” y metafísica) y que “Dios mantiene y conduce la creación” (mirada “dinámica” e histórico-salvífica); tema se prolonga tratando sobre “la divina providencia” (CCE 302ss).

Si comparamos ambos esquemas, podríamos decir que –si bien son distintos– ambos se esfuerzan en destacar lo trinitario. El de Kern lo hace ya desde su estructura misma, lo cual es muy interesante. Y el CCE pone en primer plano a la Trinidad creadora; y luego hace menciones de las Tres Personas divinas (CCE 298, 309) y constantes insinuaciones trinitarias (CCE 293, 295, 299, 308, etc.) que estudiaremos luego, con más detalle, cuando tratemos sobre la ontología trinitaria en el Capítulo VII.

3.2. La Escritura como punto de partida constante

Un elemento constante en la exposición histórico salvífica de W. Kern ha sido la referencia a la Escritura. De un modo notable, casi todos los párrafos comienzan con “una afirmación bíblica fundamental” o algo similar.⁹⁴ Y suele seguir una exposición bíblica que es fundacional para el desarrollo del tema.

⁹¹ Cf. Tomo I, 305s.

⁹² Cf. Tomo I, 336s: “La economía de la salvación en clave trinitaria”.

⁹³ Los temas anejos son “la comunicación libre del amor y de la gloria” de Dios; la creación “de la nada”; si el mundo tuvo comienzo en el tiempo; y la providencia divina. Estos dos temas no los incluimos en el resumen, por las razones que expusimos en su momento.

⁹⁴ Cf. W. KERN, “Creación”, 387, 389, 413, 424, 443. Los dos párrafos que no empiezan así son el que se refiere al “Dios uno y trino como creador” (y ya explicamos la razón de esto, para Kern y para el CCE) y el párrafo que discute si el mundo tuvo comienzo en el tiempo o no (y ya también explicamos este asunto en su relación con la Escritura).

Además, hay referencias a textos bíblicos en todo momento del discurso para ilustrar o ampliar lo que se está exponiendo.

Finalmente, un elemento destacable para una obra tan monumental como *Mysterium Salutis* –en la que sospechamos que a los editores no les sobraba espacio gráfico– es una especie de “toque contemplativo” que W. Kern se permite citando *in extenso* varios Salmos.⁹⁵ Esto expresa algo interesante pues el amplio “espacio en blanco” del diseño gráfico se transforma en un “espacio verde” espiritual,⁹⁶ que nos dice que siempre tiene que haber un espacio para la gratuidad, la oración, la belleza y la poesía cuando hacemos teología, aún cuando se trate de un proyecto tan “apretado” como *Mysterium Salutis*.

3.3. Los modelos teológicos

A lo largo de su discurso vemos que W. Kern tipifica algunos modelos teológicos. El suyo se inscribe en lo que era novedoso para la época: el modelo histórico-salvífico;⁹⁷ que –para el mismo proyecto de *Mysterium Salutis*– funcionó como título e idea de toda la obra: “Manual de teología como historia de la salvación”.

De vez en cuando, el propio autor identifica otros modelos teológicos: Agustín –por sus debates con la filosofía de su época– termina teniendo un acento “ontológico-racional y ético-religioso” más bien que trinitario e histórico-salvífico.⁹⁸

También hemos visto que la afirmación de una creación “*ex nihilo*” establece una radical referencia a Dios que empuja a “toda pura filosofía del ente y del conocimiento” a “abrirse a la realidad, el amor, la libertad, la personalidad, la historicidad”. Pero –nos decía Kern– esto no debe tomarse como una contraposición irreconciliable sino como un “necesario y fecundo encuentro (¡ni contraposición ni mezcla!) entre la fe revelada y la metafísica del ser (y del espíritu), para la unificación existencial del enfoque histórico-salvífico y del ontológico, de la teología y la filosofía”.⁹⁹

Y también nuestro autor nos ha dicho que:

“La actual metafísica de orientación tomista destaca cada vez más, como centro de su sistema, que la estructura fundamental de la relación del hombre y del mundo con Dios consiste en la comunicación de Dios al mundo efectuada en la creación, y en la participación de las cosas –participación que constituye su más auténtica realidad óntica– en su origen, es decir, en Dios. Al proceder así, la «nueva metafísica», que intenta analizar al hombre en la totalidad de su realidad mundana, llega a alcanzar horizontes últimos histórico-salvíficos”.¹⁰⁰

Con lo cual el modelo histórico-salvífico se extiende –desde la realidad del hombre considerado en toda su hondura– también al campo del pensar filosófico.

El CCE –dada su género propio– no se ocupa de los modelos teológicos. Y, en todo su texto, la misma palabra “teología” aparece sólo dos veces con el sentido que le damos usualmente.¹⁰¹ Pero lo que indicamos recién en 2.6. (“la perspectiva general, en tono mayor”) muestra que la propuesta del modelo histórico-salvífico encontró amplio eco en el CCE.

Y vemos que el CCE también integra –como propone Kern– la perspectiva histórico-salvífica con la perspectiva ontológico-racional en algunos textos o segmentos.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 390, 413 y 446

⁹⁶ Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1976, 523-525: el autor aplica y analiza esta metáfora del “espacio verde” para la gratuidad del amor.

⁹⁷ Cf. W. KERN, “Creación”, 404, 413, 416, 421, 430, etc.

⁹⁸ *Ibid.*, 404.

⁹⁹ *Ibid.*, 430.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 421; cf. sus notas al pie.

¹⁰¹ Cf. CCE 132 (que cita la famosa frase de DV 24): “La Escritura debe ser el alma de la teología (*Sacrae Paginae studium sit veluti anima sacrae theologiae*)”; y CCE 2515 que habla del sentido específico que “la teología cristiana” le ha dado al concepto de “concupiscencia”.

Así, cuando estudia el sentido del nombre de *YHVH* parte de lo histórico-salvífico (CCE 205-211), pero finalmente accede a un nivel metafísico-racional mostrando que ese el mismo camino que transitó la conciencia creyente del Pueblo de Dios: “En el transcurso de los siglos, la fe de Israel pudo desarrollar y profundizar las riquezas contenidas en la revelación del Nombre divino. Dios es único; fuera de El no hay dioses. Dios trasciende el mundo y la historia. El es quien ha hecho el cielo y la tierra...” (CCE 212; cf. 213). Y, poco después, abriendo la puerta a lo trinitario vimos que el CCE nos dice que “el ser mismo de Dios es Amor” (CCE 221).

También analizando el nombre de Jesús se unen ambos niveles en apretada síntesis: “Jesús quiere decir en hebreo: «Dios salva»... nombre propio... de Jesús que expresa a la vez su identidad y su misión” (CCE 430). Y poco después el prolijo recorrido por los Concilios (CCE 465-477) muestra “el ser del Hijo encarnado”, antes de exponer cómo toda la concreta vida de Jesús es misterio de salvación (CCE 512ss) culminando en el Misterio Pascual (CCE 571ss).

Algo semejante sucede en torno a la Persona del Espíritu: se comienza con la exposición bíblica (CCE 243s) pero también se trata de la procesión eterna –apelando al “registro metafísico”– e, incluso, se ingresa brevemente en el tema del *Filioque* (CCE 245ss).

Y, como ya mostramos hablando de “el acceso a la Trinidad desde la historia”, el CCE – antes de desembocar en una síntesis “en registro metafísico” (CCE 252-255)– va llegando a ella a partir de varios accesos histórico-salvíficos.¹⁰²

En síntesis, podríamos decir que el CCE –como la misma Escritura– pone en primer plano la dimensión histórica, existencial, concreta y salvífica; pero al mismo tiempo se muestra que esa capacidad salvífica que se realiza en la historia se sostiene en una dimensión trascendente, ontológica, espiritual e inmanente a Dios mismo.¹⁰³

No obstante, debemos recordar que no siempre el CCE mantiene los equilibrios necesarios en el discurso; particularmente por su pobre presentación de la *koinonía* intratrinitaria en el amor, que sería el “analogado supremo” del flujo histórico-salvífico (salvando siempre el principio de la “mayor desemejanza” que estableció el Lateranense IV y cita CCE 43).

Y este tema de los equilibrios en el discurso teológico nos lleva al párrafo siguiente.

3.4. La paradoja en teología

W. Kern muestra varias paradojas en su exposición aunque no siempre usa esa palabra.

1. “¿Cómo se armoniza la necesidad del conocer y del querer de Dios, idénticos con su ser absolutamente necesario, con la casualidad (contingencia) del mundo conocido y querido por Dios y con la libertad de la creación?” La solución está en “la diferencia ontológica” entre Dios y los bienes temporales finitos que dejan a la voluntad en libertad de elección. “Con esta libertad de elección es compatible una necesidad hipotética: si Dios quiere el mundo (y lo conoce, por tanto, eternamente), es entonces necesario que el mundo acceda a la existencia del único modo como el mundo puede existir, es decir, de modo contingente casual”.¹⁰⁴

Ésta es la paradoja “más filosófica que teológica” que habíamos omitido antes y que no pudimos resistir anotar acá, pues destila equilibrios sutiles: entre trascendencia e historia, entre libertad y necesidad, entre el ser de Dios y su obrar, entre el ser contingente y el Ser necesario...

¹⁰² Cf. *supra*, pp. 63s.

¹⁰³ Volveremos sobre este tema en el Capítulo X, cuando tratemos sobre el trasfondo trinitario de la eclesiología del Vaticano II. Allí veremos que N. Silanes aporta referencias de H. Conzelmann - G. Friedrich y de H. de Lubac que muestran este doble plano de la Escritura: cf. nuestra p. 208 y su nota 22.

¹⁰⁴ W. KERN, “Creación”, 414.

2. Otra paradoja que ya vimos es que –por un lado– “el motivo de Dios en la creación es el amor que a Sí mismo se tiene... pero esto no significa que “Dios se ama sólo a sí mismo y no al mundo”, pues “Dios ama al mundo, y al mundo en sí, con una potencia amorosa que es la que hace que el mundo sea realidad”. Vimos que esta paradoja se sintetiza en la tensión que hay entre dos aspectos del acto creador: su libertad soberana y su inclinación amorosa.¹⁰⁵

3. Otra paradoja está en relación con la finalidad de la historia de la salvación: “ambos fines –plenitud autoteleológica del hombre como persona en comunidad y glorificación de Dios por el hombre– son en realidad el mismo y único fin concreto: la semejanza del hombre con Dios... «*Gloria Dei vivens homo!*»”.¹⁰⁶

4. Finalmente vimos una cuarta paradoja: “la tensión bipolar entre *inmanencia* y *trascendencia*. La negación de todo monismo pone de relieve la total supramundanía del Dios que crea de la nada con absoluta libertad. La negación del dualismo subraya que Dios, de quien proceden todas las cosas con toda su individualidad, es lo más íntimo de las cosas mismas”.¹⁰⁷

Aquí simplemente anotamos estos interesantes casos del uso de la paradoja, que se suman a lo que ya hemos visto en otros autores –particularmente con G. Lafont y su “reduplicación del lenguaje”– en cuyo contexto hemos estudiado cómo lo aplica el CCE. Y en nuestras “Conclusiones” volveremos sobre estos temas.

3.5. San Juan Pablo II y la Trinidad

Aprovechamos la mención que hicimos en la introducción de este Capítulo sobre textos trinitarios de San Juan Pablo II aportados por R. Ferrara, para referirnos brevemente a los aportes de este santo Pontífice, ayudados por el mismo R. Ferrara.

En el contexto de la renovación posconciliar, Ferrara aborda los aportes de Juan Pablo II indicando que

“El gran ausente, el Espíritu santo, entró en escena con Juan Pablo II en *Dominum et vivificantem* (DVi), la más trinitaria de sus encíclicas, la cual, según su confidencia inicial (DVi 2c), configura, junto con *Redemptor hominis* y *Dives in misericordia*, una trilogía sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, inspirada en la exhortación: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu santo esté con todos vosotros» (2 Cor 13,13)” proponiendo “de acuerdo al espíritu de los textos conciliares, «el itinerario evangélico, patristico y litúrgico: al Padre, por Cristo, en el Espíritu santo» (DVi 2c)”.¹⁰⁸

Y prosigue Ferrara señalando un progreso que aporta el Papa polaco: “Justamente en conformidad con 2 Cor 13,13 (y 1 Jn 1, 3), en esta encíclica el tema de la comunión comienza a adquirir relieve trinitario y no sólo eclesiológico, como ocurría con el Concilio”. Finalmente, indica nuestro autor que “otros documentos del pontificado de Juan Pablo II, como las catequesis impartidas en el trienio 1989-1991, dieron un nuevo impulso a la teología del Espíritu santo”.¹⁰⁹

Y también debemos recordar el Jubileo ante la cercanía del nuevo milenio que dedicó los años 1997 a 1999 a Dios Hijo, Dios Espíritu Santo y Dios Padre, respectivamente; y que declaró al año 2000 como el año de la Trinidad,¹¹⁰ con numerosas catequesis sobre este misterio a lo largo de ese año 2000:

¹⁰⁵ *Ibid.*, 417.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 418s.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 432.

¹⁰⁸ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 436.

¹⁰⁹ *Ibid.* Agregamos nosotros que a fines de 1985 – desde el 9 de octubre al 18 de diciembre– Juan Pablo II ya había dedicado 11 audiencias generales para profundizar en la reflexión sobre el Dios Uno y Trino.

¹¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* 1 y 39-55; la catequesis de la Audiencia general del miércoles 19 de noviembre de 1997; y la Bula *En camino para el tercer milenio* para convocar al Año Santo del 2000, del 29 de noviembre de 1998.

“«La Trinidad divina está en el origen del ser y de la historia, y se halla presente en su meta última. Constituye el inicio y el fin de la historia de la salvación». Este lema, enunciado en la catequesis inicial del año jubilar (19.1.2000), fue desarrollado en las catequesis sobre la glorificación de la Trinidad en la creación (26.1.2000) y en la historia (9.2.2000), en la encarnación de Cristo (5.4.2000), en su bautismo (12.4.2000), transfiguración (26.4.2000), pasión (3.5.2000), resurrección (10.5.2000) y ascensión (24.5.2000), en la venida del Espíritu santo (31.5.2000), en el hombre viviente (7.6.2000) y en la vida de la Iglesia (14.6.2000)”.¹¹¹

¹¹¹ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 458.

CAPÍTULO VI DOS ANTROPOLOGÍAS EN CLAVE CRISTOLÓGICO-TRINITARIA

Aquí consideraremos dos líneas teológicas, representadas por H. U. von Balthasar y K. Rahner, que coinciden en lo fundamental –la creación “en Cristo”– y difieren en muchos y ricos elementos que generalmente se complementan.

Para llevar adelante esta consideración nos serviremos del excelente trabajo de A. Cordovilla, *Grámatica de la Encarnación: La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid, 2004.

Finalmente, en la comparación con el CCE consideraremos primero los elementos comunes a ambos teólogos para luego atender a los elementos propios de cada uno de ellos.

1. Las líneas teológicas

1.1. La “creación en Cristo” según K. Rahner

Karl Rahner expone una línea teológica que se basa en el himno de Col 1, 15ss y particularmente en las tres preposiciones que relacionan a Cristo con la creación en el v. 16: “porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra...todo fue creado por él y para él”.¹

Rahner entiende que la mediación de Cristo en la creación no es sólo instrumental y final (por y para), sino que también hay una mediación metafísico-personal (en),² que es la más importante porque manifiesta que Cristo en persona es la condición de posibilidad de la creación como tal.³

Y desde aquí Rahner se eleva a la vida intratrinitaria: el presupuesto y última condición de posibilidad de la autocomunicación de Dios *ad extra*,⁴ es la plenitud de amor y comunicación en el amor en que consiste la vida intradivina.

Y esta autocomunicación de Dios es el motivo de que Dios realice la creación en Cristo y es lo que justifica que la creación tenga una dinámica interna que la orienta hacia esa autocomunicación gratuita.⁵

Ahora bien, esa vida intradivina no se realiza de cualquier modo sino de un modo concreto pues el Padre se expresa en su *Lógos*: Dios es en sí mismo comunicación (*Lógos*); por eso

¹ Cf. A. CORDOVILLA, *Grámatica*, 77; 112.

² Cf. *ibid.*, 27.

³ Cf. *ibid.*, 228. Y “en Cristo” significa “no en un *Lógos* eterno sin referencia a la Encarnación, sino en, por y para el Hijo que será (y ya es para siempre) el Encarnado” (*ibid.*, 27). Esto vale igualmente para von Balthasar.

⁴ *Selbstmitteilung Gottes* es una categoría clave en Rahner que nosotros ya vimos en “Advertencias”.

⁵ Cf. *ibid.*, 228.

puede comunicarse –también por medio de su *Lógos*– fuera de sí mismo.⁶ De la inmanente capacidad de Dios para ser algo en lo otro (comunicación intratrinitaria) Rahner comprende y funda la capacidad de Dios de hacer llegar a ser, es decir, de constituir lo otro como realidad verdadera y consistente en varios planos: “Sólo porque Dios es en su vida divina autocomunicación en la autodiferenciación de sí mismo en su Hijo (*Lógos* inmanente) puede libremente, y no por necesidad, salir de sí mismo y entablar una historia de amor con su criatura (*Lógos* encarnado) preparada en la creación y consumada en la alianza (Encarnación)”.⁷ De este modo, “alcanzamos” aquí “el corazón, el punto supremo y el fundamento último de la afirmación de la creación en Cristo” y “el fundamento es trinitario”.⁸

Vemos, entonces, que “la creación es contemplada y definida... desde una perspectiva claramente teológica y cristológica. En concreto, desde la teología del Logos, de la gracia, del símbolo, en una radical perspectiva trinitaria y cristocéntrica”.⁹ Cristo es el lugar (*Ort*) en el que es posible la creación como realidad que es –a la vez– diferente de Dios pero radicalmente dependiente de él, y llamada a la comunión con él.¹⁰

Y este siempre ha sido el *Urplan Gottes*: Rahner expone desde 2 Tm 1, 9s y Ef 1, 3-14 que el plan que Dios ha tenido “desde antes de la creación del mundo” es la llamada del hombre a la comunión consigo; por eso, “la autocomunicación de Dios” es la “base de la unidad de la historia de salvación... este es el *origen* de la historia posterior, en el cual tiene su unidad la diversidad de la secuencia histórico salvífica: creación (naturaleza), Encarnación (gracia) y consumación (gloria)”.¹¹ Y “*Dios* es concebido en su movimiento intradivino como autocomunicación y autoexpresión en su Palabra inmanente”.¹²

“La cuestión central para Rahner está en poner de relieve que la historia de Jesús es la historia de Dios mismo. Hacia atrás sería la prehistoria del Logos que prepara su Encarnación. Y hacia delante la historia de sus efectos o de su manifestación definitiva de lo que ya ha acontecido de forma única, definitiva e irrevocable en Jesucristo, cuando Dios llega a ser ya todo en todo. De esta manera a Dios no se le vería como el Ser que pone en marcha la creación y la historia y que en un determinado momento decide entrar en ella para salvar a su criatura, «no sería el fundador sin historia de una historia ajena a Él, sino aquel de cuya propia historia se trata». Con esta última afirmación damos un paso hacia adelante... este texto nos da la clave y el fundamento último de su postura que no puede ser otra que el misterio de Dios o el fundamento trinitario. Afirmar que la creación es distinta de Dios con autonomía y consistencia propia, a la vez que es radicalmente dependiente de Dios –por esta razón también es misterio– sólo es posible desde una comprensión trinitaria de Dios”.¹³ Por eso “hay una estrecha relación entre la historia del mundo y la historia de la salvación, una relación que podemos resumirla, con palabras de J. L. Ruiz de la Peña, de la siguiente manera: «la historia de la salvación y la historia profana son formalmente diversas y materialmente idénticas». Son formalmente diversas porque la salvación trasciende al mundo y nunca podrá ser el fruto y el resultado del devenir temporal... sin embargo... está escondida en la historia profana”.¹⁴

De este modo, la teología de la creación aparece como una doctrina teológica (y no pre-teológica) que anticipa la Encarnación y termina fundamentando la salvación universal en Cristo.¹⁵ O, al revés: entender de modo radical la mediación de Cristo en la salvación, lleva a entender la creación como orientada a esta mediación; incluyendo la impronta cristiforme de la creación.¹⁶ Por eso, la teología de la “creación en Cristo” radicaliza y universaliza (como cristología trascendental) la única salvación acontecida en la persona de Cristo.¹⁷

⁶ Cf. *ibid.*, 181.

⁷ *Ibid.*, 134.

⁸ *Ibid.*, 133.

⁹ *Ibid.*, 181.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 27.

¹¹ *Ibid.*, 54s.

¹² *Ibid.*, 207.

¹³ *Ibid.*, 104s.

¹⁴ *Ibid.*, 174s; la cita de Ruiz está tomada de “Espíritu en el mundo”, en J. DE SAHAGUN LUCAS (ED.), *Las antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1983, 198.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 26.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 112.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 26.

Y esto es particularmente importante para el hombre, para la antropología:

“Y por eso —ahondando más de lo que hemos hecho hasta ahora— en la criatura misma ha sido depositada, a partir de su más hondo fundamento esencial, la posibilidad de poder ser asumida, de ser material de una posible historia de Dios: Dios proyecta creadoramente a la criatura siempre como la gramática de un posible decir de sí mismo. Y aún cuando callara no podría proyectarla de otro modo. Porque incluso este callarse a sí mismo supone siempre oídos que oigan la mudez de Dios. Desde aquí podría conseguirse una intelección del hecho de que justamente el Logos ha devenido hombre y de que sólo Él puede devenirlo”.¹⁸

Así, la significación protológica de Cristo (que —en Rahner— se termina concretizando en el «existencial sobrenatural») está claramente en función de su significación soteriológica: la creación es la gramática que Dios mismo se crea para poder comunicarse en amor a la criatura.¹⁹ Y, con esto, tenemos un nuevo enfoque antropológico, intrínsecamente vinculado con la cristología:

“antiguamente... al poner en relación ambos tratados se partía ya de una precomprensión establecida de lo que era el hombre y el mundo. La antropología estaba ya preconcebida de antemano, y como consecuencia la relación con la cristología se realizaba de una forma bastante extrínseca. Sin embargo Rahner ha demostrado que la relación entre ambas no es de esta naturaleza, sino que... hay que entender esta relación como una relación intrínseca y de especial adecuación del Verbo a la naturaleza humana, por quien, en quien y para quien fue creada”.²⁰

Finalmente, vemos que —a la luz de todo lo dicho— la categoría “relación” es fundamental en la teología de Rahner, pues le permite enhebrar varios aspectos del misterio divino: relación intratrinitaria, relación Creador-creación, relación Verbo-naturaleza humana.²¹ Y esta categoría “relación” también se aplica a la invitación a la salvación que no es meramente extrínseca, pues establece una relación “existencial sobrenatural” de todo hombre con Dios en Cristo. De este modo, aparece una radical “unidad en la diferencia” del proyecto salvífico de Dios (creación - Encarnación - consumación).

Y —para el tema de la creación, en particular— la categoría “relación” se especifica en un equilibrio paradójico: el punto de partida de la teología de Rahner es el problema de la presencia de Dios en el mundo (*Gott in Welt*); y el punto de llegada es la afirmación de la existencia del mundo en Dios (*Welt in Gott*).²²

1.2. La “creación en Cristo” según von Balthasar

Von Balthasar y Rahner coinciden en la perspectiva fundamental: considerar la “creación en Cristo” como la clave de la reflexión sobre la creación y el hombre, poniendo como telón de fondo al misterio de la Trinidad, en lo que podría llamarse una “cristología trinitaria descendente”. En esta perspectiva la creación “surge cuando Dios decide libremente ser no Dios”,²³ lo cual es semejanza de la realidad intradivina: la distinción y relación entre las Personas en la Trinidad.²⁴

En ambos teólogos esta reflexión tiene como punto de partida la Sagrada Escritura (no la filosofía),²⁵ siendo un texto esencial el himno de la *Carta a los Colosenses*.

También coinciden en considerar la creación como “gramática” (Rahner) o “dialecto” (von Balthasar) de la futura comunicación que Dios hará de sí mismo en Cristo; y —con ambos

¹⁸ K. RAHNER, *Escritos de Teología* 4, 151.

¹⁹ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática*, 33.

²⁰ *Ibid.*, 208.

²¹ Cf. *ibid.*, 112.

²² Cf. *ibid.*, 228.

²³ *Ibid.*, 452.

²⁴ *Ibid.*, 443.

²⁵ *Ibid.*, 438s.

conceptos– se indica “un primer momento (deficiente visto desde el fin) en el único proyecto amoroso salvífico de Dios”.²⁶

Asimismo en ambos teólogos la raíz de esta consideración está en comprender la salvación “en Cristo” de un modo radical: todo puede ser redimido y plenificado en Cristo porque todo ha sido creado en Cristo; la salvación –si bien no es deducible desde lo creado– no es extrínseca a lo creado sino que es su más profunda vocación.²⁷

Y esto no reduce la intensidad de la paradoja que implica que la vida concreta de Jesús tenga un significado universal; y ambos teólogos lo indican con expresiones semejantes: Jesús es el “*absolutum concretissimum*”,²⁸ o “*universale concretum*”.²⁹

Finalmente, ambos autores –vinculando cristología y ontología– coinciden en cultivar una “metafísica relacional” en “cuyo centro” se encuentra –no la sustancia, como sucedía en la antigüedad– sino “la persona, para la que el amor es el sentido del ser”.³⁰

Indicadas estas coincidencias fundamentales, nos concentraremos ahora en las diferencias y complementariedades que se dan entre ambos teólogos, dándole mayor desarrollo a von Balthasar, dado que ya expusimos sobre Rahner.

Mientras Rahner propone como perspectiva de fondo el ser como palabra-espíritu, von Balthasar propone una mirada del ser como don-amor. Y en la mirada conjunta de ambas propuestas se puede ver una relación con el Hijo-Palabra y con el Espíritu de Amor.³¹

Ambos teólogos proponen también una mirada sobre la creación desde la contemplación de la Trinidad inmanente; pero los acentos son distintos. Rahner mira la autocomunicación intratrinitaria, y al *Lógos* como expresión del Padre: “lo primero” es la voluntad de Dios de comunicarse y hay una capacidad de Dios para “llegar a ser en lo otro”: la creación en Cristo y la Encarnación son leídas desde el misterio trinitario.³² El Hijo aparece entonces como “la expresión intradivina de la positividad de la alteridad”.³³ Von Balthasar, en cambio, se centra en la *Ur-kenose* del Padre en la generación del Hijo,³⁴ como condición de posibilidad de las diversas *kénosis* de Dios (creación, alianza, Encarnación, muerte, Eucaristía).³⁵ Con lo cual, volvemos a ver la misma complementariedad entre ambos teólogos: la palabra y el don.

En esta perspectiva dinámico-dramática, von Balthasar llega a proponer que está *Urkenose* instala –de algún modo– a la Cruz de Cristo como una realidad intratrinitaria;³⁶ y entiende la distancia Padre-Hijo “en el seno trinitario” en clave dolorosa,³⁷ pues se establece una “distancia infinita entre las personas divinas dentro de la idéntica naturaleza divina”.³⁸

En este sentido, la única medida con la que el misterio de Cristo puede ser medido e iluminado es la relación y la distancia que en el seno trinitario viven el Padre y el Hijo en la

²⁶ *Ibid.*, 463; cf. 424 y 462.

²⁷ Cf. *ibid.*, 462ss.

²⁸ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 359.

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid, 1959, 13; cf. A. CORDOVILLA, *Gramática*, 442, 450.

³⁰ A. CORDOVILLA, *Gramática*, 433s.

³¹ Cf. *Ibid.*, 427.

³² Cf. *ibid.*, 443-445.

³³ *Ibid.*, 440, nota 49, *in fine*. Allí mismo dice Cordovilla, que von Balthasar se acerca a esta idea rahneriana cuando habla del Hijo como el “lugar” en que puede suceder la creación.

³⁴ “*Kénosis*” entendida no como “pérdida de ser”, sino como “salida de sí”: *ibid.*, 448.

³⁵ Cf. *ibid.*, 437.

³⁶ Cordovilla comenta: “...no es necesario hablar de la *kénosis* intratrinitaria para fundar en Dios la unidad en la diferencia... creemos que von Balthasar, teniendo razón en la intuición, *exagera* en la definición concreta... no hace falta... definir... la forma concreta en la que la Cruz está en Dios como condición de posibilidad”: *ibid.*, 447, nota 66. Por nuestra parte, pensamos –con Lafont– que hay que distinguir entre “don de sí mismo” (que no sólo no implica lo doloroso sino que está orientado a la comunión, que es gloriosa) y *kénosis*, que implica detrimento. Cf. *supra*, pp. 55s; y G. LAFONT, *Peut-on*, 236ss.

³⁷ *Ibid.*, 435.

³⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* 2, 302; citado por Cordovilla: *Gramática*, 250.

unidad del Espíritu. El fundamento de la doctrina cristocéntrica de von Balthasar es el misterio trinitario, tema central de toda la teología: desde donde todo brota, en el que todo se esclarece y en donde todo adquiere su último fundamento.³⁹

Por otra parte, para von Balthasar la iluminación trinitaria de la creación es necesaria si se quiere considerar la creación como realidad positiva (y no como caída original). Esto incluye la consideración del Hijo como arquetipo –con lo cual se acerca a la perspectiva rahneriana centrada en el *Lógos*– y al Espíritu como liberalidad creadora. “Y esta Trinidad es la esencia y núcleo de toda verdad y la raíz y meta de todas las cosas”.⁴⁰

Por lo que se refiere a la Persona del Hijo en particular, von Balthasar une desde el principio la perspectiva de “Unigénito del Padre” y de “Primogénito de la creación”, oponiéndose a la cesura que se operaba en la Ilustración y, luego, en el Idealismo. De este modo, diseña una “cristología incluyente” en que la persona de Cristo con su misión, conciencia y subjetividad, incluyen a de todo hombre (que también tiene su identidad y misión “en Cristo”).⁴¹ En el centro del pensamiento de von Balthasar hay una contemplación del “Cristo cósmico”, respecto del cual –ya desde los primeros escritos– aparecen cuatro conceptos que relacionan a Cristo con la creación: Cristo es la *idea original* del proyecto de la creación, la *medida concreta* del mundo, el *lugar* que funda y hace posible la realidad y el sentido y *destino* de la historia universal.⁴²

Y la *extensión* a todo el cosmos de esta mediación salvífica de Cristo se realiza por medio del Espíritu. De esta manera la Verdad de Dios, que es idea configuradora de sentido y norma concreta de la historia, se convierte en principio immanente de nuestra conciencia (*intimum Dei*) y en acontecimiento universal que afecta a todo hombre en cualquier tiempo y espacio en el que se encuentre (*extremum Dei*).⁴³

En conclusión, según el teólogo suizo, Dios creador crea trinitariamente (acción) una realidad que es semejanza de la Trinidad (efecto).⁴⁴

Como conclusión de este recorrido, podríamos sintetizar las perspectivas complementarias entre estos dos gigantes de la teología del siglo XX con la siguiente tabla:⁴⁵

	<i>Rahner</i>	<i>von Balthasar</i>
– marco teológico general:	– relación Dios-creatura	– relación Padre-Hijo
– marco trinitario:	– la autocomunicación de la Trinidad en la historia	– la generación eterna del Hijo
– misterio de Cristo central:	– Encarnación	– Misterio Pascual
– cristología:	– trascendental	– incluyente
– en relación con:	– la interioridad de la conciencia	– la exterioridad del cosmos
– categoría central:	– autocomunicación	– <i>kénosis</i>
– metafísica:	– de la palabra	– del amor
– analogía del ser:	– trascendental	– kenótica
– hombre:	– oyente de la palabra	– actor de un drama
– ritmo de la historia:	– evolutivo	– dramático
– relación historia-Reino:	– continuidad	– discontinuidad
– el hombre hacia Dios:	– posibilidad activa	– recepción pasiva

³⁹ A. CORDOVILLA, *Gramática*, 257s.

⁴⁰ H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, 48; citado por Cordovilla: *Gramática*, 245.

⁴¹ CORDOVILLA, *Gramática*, 446s. Sobre la conciencia de Cristo y su relación con el tema de la “Trinidad económica y la Trinidad inmanente” en la teología contemporánea hace algunos aportes: P. SUDAR, “La Pasión de Dios. Relación entre trinidad inmanente y trinidad económica”, en V. M. FERNÁNDEZ - C. GALLI (ED.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, 2005, 373-378.

⁴² A. CORDOVILLA, *Gramática* 229.

⁴³ *Ibid.*, 324.

⁴⁴ *Ibid.*, 448s.

⁴⁵ Resumiendo diversos temas del último capítulo del citado libro de Cordovilla: pp. 451ss.

– motivación pastoral: – mirada fundamental:	– acercar Cristo al hombre de hoy (mistagogía de la fe): el hombre entendido desde el misterio de Dios y de Cristo. – desde el ser del hombre.	– llamar a la conversión (provocación de la gracia): Cristo como revelador de los misterios de Dios y del hombre. – desde el drama de la historia.
---	---	---

2. El *Catecismo*

Aquí expondremos, en primer lugar, la relación entre el CCE y los elementos comunes a ambos teólogos; y luego pondremos en diálogo al CCE con los aspectos particulares de Rahner y von Balthasar, sucesivamente.

2.1. *La cita del himno de Colosenses*

Para empezar, hemos visto que ambos teólogos ponen como texto bíblico esencial el himno de la Carta a los Colosenses. El CCE, por su parte, cita explícitamente Col 1, 16 dos veces; y en ambos casos lo hace en el contexto del misterio de la creación. El primer caso es CCE 291, bajo el importante título “La creación: obra de la Santísima Trinidad”; el segundo caso es CCE 331, que expone sobre la creación de los ángeles, texto que no aporta mayores enriquecimientos a lo dicho en CCE 291. Así que, concentrémonos en analizar este primer texto:

“«En el principio existía el Verbo... y el Verbo era Dios... Todo fue hecho por él y sin él nada ha sido hecho» (Jn 1,1-3). El Nuevo Testamento revela que Dios creó todo por el Verbo Eterno, su Hijo amado. «En él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra... todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia» (Col 1,16-17). La fe de la Iglesia afirma también la acción creadora del Espíritu Santo: él es el «dador de vida», «el Espíritu Creador», la «Fuente de todo bien»” (CCE 291).

Este texto tiene una riqueza y una diferencia (que podría ser considerada una carencia) en comparación con lo que expusimos sobre Rahner. La riqueza es que –en el mismo número– reúne a las Personas del Hijo y del Espíritu, mientras que Rahner prácticamente no menciona al Espíritu Santo y se concentra en una cristología abierta a lo trinitario.⁴⁶ La diferencia –que puede ser una carencia– es que el CCE expone sobre la Segunda Persona con los nombres “Verbo/Hijo” –que son nombres “eternos”– con lo cual verificamos que el fuerte vínculo con la Encarnación que propone Rahner no aparece aquí. Esta perspectiva se confirma cuando vemos que CCE 292 sigue expresándose del mismo modo en referencia a la Segunda Persona.⁴⁷

2.2. *La “creación en Cristo”*

Si bien el CCE no relaciona a “Cristo” con la creación desde Col 1,16 –el texto bíblico que usan nuestros teólogos– sí reconoce temáticamente esta relación, y la propone desde la introducción al misterio de la creación:

“La creación es, respecto de «todas las iniciativas salvíficas divinas», el fundamento y «el comienzo de la historia de la salvación» que culmina en Cristo. Inversamente, el Misterio de Cristo es la luz decisiva sobre el Misterio de la creación; revela el fin en vista del cual, «al principio, Dios creó el cielo y la tierra» (Gn 1,1): desde el principio Dios preveía (*intendebat*) la gloria de la nueva creación en Cristo” (CCE 280).

⁴⁶ El CCE es constante en relacionar al Espíritu con la creación: cf. CCE 235, 243, etc. y especialmente 704s.

⁴⁷ Y la misma perspectiva se mantiene en CCE 299, que tiene una referencia al himno de Colosenses: “...Creada en y por el Verbo eterno, «imagen del Dios invisible» (Col 1,15), la creación está destinada, dirigida al hombre, imagen de Dios, llamado a una relación personal con Dios...”

En un rico número de Resumen del segmento sobre la creación, el CCE pone en primer lugar la perspectiva cristocéntrica, aunque no contemplada en “la primera creación”, sino en la “nueva creación”: “En la creación del mundo y del hombre, Dios ofreció el primero y universal testimonio de su amor todopoderoso y de su sabiduría, el primer anuncio de su «diseño benevolente» que encuentra su fin en la nueva creación en Cristo” (CCE 315). Y en otros dos textos que hablan de la creación “en Cristo” también la expresión es “la nueva creación en Cristo” (CCE 349 y 374). O sea, que en *todas las cuatro veces* en que aparece la expresión “creación en Cristo” en el CCE, *nunca* se refiere a “la creación original” sino siempre a “la nueva creación”.

Esta constatación, unida al hecho de que en CCE 291s y 299 se omitía el título “Cristo” y se apelaba a los “nombres eternos” de la Segunda Persona nos muestra que el CCE no vincula la creación con el misterio del Verbo *encarnado* como hacen nuestros teólogos, sino que –más bien– reserva la relación de la creación con “Cristo” para la última etapa de la historia de la salvación.

Esto se confirma más aún cuando –estudiando el título “Primogénito” aplicado a Cristo– vemos que el CCE nunca lo aplica como Col 1, 15 y nuestros autores, es decir, como “Primogénito de toda la creación”; sino –de nuevo– vinculado a la Nueva Alianza.⁴⁸

La única excepción a todo esto es una frase suelta en un contexto inesperado: “Cristo «es la Cabeza del Cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,18). Es el Principio de la creación y de la redención...” (CCE 792). Aquí, el texto cita Col, y el contexto tiene como telón de fondo a Ef y Col.⁴⁹

Con todo lo cual –salvo esta última frase– pareciera que el CCE apunta a establecer una doble relación: relaciona más estrechamente la creación original con la Persona del Verbo; pero evita relacionar el “misterio de Cristo” con la primera creación de un modo directo, como queriendo distinguir claramente entre lo natural y lo sobrenatural.

2.3. La antropología a la luz de la cristología

A diferencia de lo que recién vimos para la creación “en general”, el CCE sí propone para la creación del hombre “en particular” una iluminación desde la cristología del Verbo encarnado, de modo parecido a como lo hacen Rahner y von Balthasar.

Con un rico texto de Pedro Crisólogo, expone sobre el hombre creado a imagen de Dios y, en concreto, a imagen de Cristo:

“«Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22,1): «San Pablo nos dice que dos *hombres* dieron origen al género humano, a saber, Adán y Cristo... Aquel primer Adán fue creado por el segundo, de quien recibió el alma con la cual empezó a vivir... El segundo Adán es aquel que, cuando creó al primero, colocó en él su divina imagen. De aquí que recibiera su naturaleza y adoptara su mismo nombre, para que aquel a quien había formado a su misma imagen no pereciera. El primer Adán es, en realidad, el nuevo Adán, aquel primer Adán tuvo principio, pero este último Adán no tiene fin. Por lo cual, este último es, realmente, el primero, como él mismo afirma: "Yo soy el primero y yo soy el último".» [San Pedro Crisólogo]” (CCE 359; las cursivas son nuestras).

No obstante su riqueza, este texto no tiene mayores ecos en el resto del CCE; con lo cual aparece como una “perla” que permite desarrollos posibles –semejantes a los de Rahner y von Balthasar– pero vemos que no es un tema en que el CCE insista.

⁴⁸ Cf. CCE 333, 381 (que se ubica en el contexto de la creación del hombre, pero habla de una “predestinación” que se cumplirá en el futuro; además, aquí “primogénito” alude a Rm 8, 29, texto que habla de la justificación), 529, 658, 686, 2012, 2790.

⁴⁹ El contexto es: “Cristo Cabeza de la Iglesia”; y la secuencia temática –que sigue el desarrollo paulino y déuteropaulino– abarca CCE 790-796 y es: Iglesia, cuerpo de Cristo (basada en Rm y 1 Co); Cristo, cabeza de la Iglesia (basada en Ef y Col); Iglesia, esposa de Cristo (basada en Ef 5).

2.4. La Trinidad inmanente como “telón de fondo” de la creación

Otra idea importante en Rahner y von Balthasar es la comunicación de amor intratrinitaria como presupuesto y última condición de posibilidad de la autocomunicación de Dios *ad extra*. Esto, en términos muy generales, se puede ver cuando el CCE expone sobre “Dios es Amor”, pero no con la profundidad que proponen nuestros autores: “...«Dios es Amor» (1 Jn 4,8.16); el ser mismo de Dios es Amor... Él mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en Él” (CCE 221).

Pero, como ya hemos hecho notar muchas veces, la *koinonía* intratrinitaria es la gran carencia del CCE, y *–a fortiori–* lo será en este tema particular. Incluso, hemos hecho notar en su lugar, que si bien el CCE trata de “la creación, como fundamento y principio de la comunión escatológica”, también allí pierde la oportunidad de remontar esa comunión escatológico-salvífica a su modelo eterno: la comunión de la Trinidad divina.⁵⁰

2.5. La unidad de la historia de la salvación

Al contrario de lo que sucedía con el tema anterior, es muy fuerte en el CCE la presencia de otra idea clave de Rahner y von Balthasar: la unidad de la historia de la salvación; o como dice Rahner: el *Urplan Gottes*. Como hemos mostrado en la primera parte de nuestro trabajo, tanto el texto bíblico de Ef 1, 3ss, como el concepto sintético del “designio benevolente” (tomado de allí mismo) son omnipresentes en el CCE.⁵¹ Por lo cual, hemos podido afirmar que el texto bíblico más importante en todo el CCE es el himno con que inicia la *Carta a los Efesios* con su “*benevolum consilium*”.⁵² Y recordemos que este himno menciona a las Tres Personas divinas mostrando un “cristocentrismo trinitario”, en clave histórico-salvífica.

Precisando más, podemos decir que –como en Rahner quien también cita Ef 1,3ss– el “designio benevolente” que el Padre “estableció desde la eternidad en Cristo en favor de todos los hombres” (CCE 50) es lo que unifica toda la historia de la salvación; en la cual –como hemos visto en Rahner– también el CCE distingue tres etapas fundamentales.⁵³

Por esta unidad de la historia salvífica también podemos decir que el CCE –al igual que nuestros dos teólogos– considera el misterio de la creación como un aspecto principal de la fe. Pues, por un lado ambos teólogos lo exponen como un tema plenamente teológico (y no pre-teológico); y por su parte el CCE dice que “la catequesis sobre la Creación reviste una importancia capital” (CCE 282) y que “la revelación de la creación es inseparable de la revelación y de la realización de la Alianza... La creación es revelada como el primer paso hacia esta Alianza” (CCE 288). Y refuerza la idea con un contundente testimonio litúrgico: “por esto, las lecturas de la Noche Pascual, celebración de la creación nueva en Cristo, comienzan con el relato de la creación” (CCE 281).

Finalmente, uniendo el tema de este parágrafo con lo que vimos poco más arriba sobre “La creación «en Cristo»”,⁵⁴ vemos que en el CCE hay dos textos que hablan del “designio benevolente” establecido “en” el Hijo (no concretado en sólo la creación, sino abarcando toda la acción divina *ad extra*):

⁵⁰ Cf. Tomo I, 99s.

⁵¹ Cf. “El «*benevolum consilium*» de Dios, a lo largo del CCE”, en Tomo I, 17s; “El himno de la *Carta a los Efesios*, a lo largo del CCE”, en Tomo I, 213s.

⁵² Cf. Tomo I, 305s.

⁵³ Cf. por ejemplo, CCE 684, 702–741, o cuando se expone cada sacramento en particular “en la economía se salvación”: para esto último cf. Tomo I, 242 y su nota 199.

⁵⁴ *Supra*, p. 128s.

“Por una decisión enteramente libre, Dios se revela y se da al hombre. Lo hace revelando su misterio, su designio benevolente que estableció desde la eternidad en Cristo en favor de todos los hombres. Revela plenamente su designio enviando a su Hijo amado, nuestro Señor Jesucristo, y al Espíritu Santo” (CCE 50).

“«O lux, beata Trinitas et principalis Unitas!» («¡Oh Trinidad, luz bienaventurada y unidad esencial!»). Dios es eterna beatitud, vida inmortal, luz sin ocaso. Dios es amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios quiere comunicar libremente la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el «designio benevolente» (Ef 1,9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado, «predestinándonos a la adopción filial en él» (Ef 1,5), es decir, «a reproducir la imagen de su Hijo» (Rm 8,29), gracias al (*per*) «Espíritu de adopción filial» (Rm 8,15). Este designio es una «gracia dada antes de todos los siglos» (2 Tm 1,9), nacido (*procedens*) inmediatamente del amor trinitario. Se despliega en la obra de la creación, en toda la historia de la salvación después de la caída, en las misiones del Hijo y del Espíritu, cuya prolongación es la misión de la Iglesia.” (CCE 257).

En ambos casos tenemos dos números fuertemente trinitarios –por eso los hemos citado con cierta extensión– que indican que Dios estableció “en Cristo”, “en su Hijo amado”, ese “designio benevolente” que comienza con la creación y culmina con la “nueva creación en Cristo”.

Además, en CCE 257 aparecen juntos dos textos bíblicos que vimos son importantes en los escritos de Rahner para destacar el *Urplan Gottes*: el mencionado Ef 1, 3ss y 2 Tm 1, 9.⁵⁵

Como conclusión, podríamos decir que así como Rahner y von Balthasar hacen del *himno de la Carta a los Colosenses* y de “la creación en Cristo” la clave para entender la creación y la antropología, el CCE hace lo mismo con el abarcador *himno de la Carta a los Efesios* y su “designio benevolente”... con lo cual el CCE no se encuentra lejos de la clave planteada por estos dos grandes teólogos.

Más aún: podríamos decir que el CCE amplía los horizontes que nuestros autores han propuesto con Col 1, 15ss. Pues con el himno de la *Carta a los Efesios* y su “benévolo designio” abarca toda la acción divina *ad extra* y no sólo el misterio de la creación, y le da un tono fuertemente trinitario.

2.6. Relación, comunión y Trinidad

Por otra parte, vimos que la categoría “relación” permite a Rahner enhebrar varios e importantes misterios de nuestra fe. Y también hemos visto que ambos teólogos cultivan una “metafísica relacional”.

De modo parecido, la categoría “comunión” es omnipresente en el CCE para vincular distintos aspectos de la fe y de la vida cristiana.⁵⁶

Y ambos conceptos –relación y comunión– nos permiten desembocar rápidamente en el misterio de la Trinidad divina.

⁵⁵ Notablemente, éste es el único lugar donde el CCE cita explícitamente 2 Tm 1, 9. Y sólo aludirá a él una vez más en CCE 1021 pero con un acento muy distinto. Por otra parte, el CCE sólo usa una vez la expresión “voluntad salvífica universal” en el concretísimo marco de las condiciones para el bautismo (CCE 1256). Con lo cual, vemos que la utilización que el CCE hace de esta cita bíblica –y del concepto sintético vinculado– es mucho más estrecha que la que muestra Rahner quien proyectará desde la voluntad salvífica universal de Dios (mencionada unas 20 veces en el *Grundkurs*) su famoso y controvertido “existencial sobrenatural”: cf. *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 159-162 y *passim*.

⁵⁶ Cf., sobre todo, “«Comunión» como categoría compresiva”, en Tomo I, 347s.

2.7. Temas sugeridos por Rahner, en particular

Tomamos dos temas sugeridos por K. Rahner para ponerlos en diálogo con el CCE: el *Lógos* y su relación con el Padre y con la creación; y la presencia de Dios en el mundo y del mundo en Dios.⁵⁷

En primer lugar, en cuanto a las reflexiones de Rahner sobre la “expresividad divina por la Palabra” tanto en la vida intratrinitaria como en la creación y en la historia, el CCE no trata sobre la dimensión intratrinitaria pero abunda en lo que hace a la dimensión económica del tema.⁵⁸ Y dentro de esta dimensión económica encontramos cuatro textos importantes para el tema específico de la creación:

– CCE 54: “Dios, creándolo todo y conservándolo por (*per*) su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas”. Este texto es puesto como la “primera etapa de la revelación divina”, y destaca también la manifestación permanente de la expresividad divina plasmada en la creación.

– CCE 291, que hemos analizado más arriba, en el contexto del himno de Colosenses 1.

– CCE 299: “Creada en y por el Verbo eterno (*in aeterno Verbo et per aeternum Verbum*), «imagen del Dios invisible» (Col 1,15), la creación está destinada, dirigida al hombre, imagen de Dios, llamado a una relación personal con Dios”.⁵⁹ Aquí la cita explícita es de Col 1,15a, frase que pone al Hijo en relación con el Padre y no aún con la creación.⁶⁰ Pero esta frase inicial –“*in aeterno Verbo et per aeternum Verbum*”– asume dos de las tres preposiciones que ese mismo himno tiene, y –sobre todo– la más importante de ellas: la preposición “en (*in*)” y las conjuga con el título joánico “Verbo (eterno)”... aunque Jn 1, 1-3 sólo trae la preposición “por (*per*)”.⁶¹ Y es interesante que la conclusión de la frase apunta a una dimensión relacional que vimos es importantísima en nuestros teólogos.

– Y tratando de “Verdad, belleza y arte sacro”, CCE 2500 dice que: “antes de revelarse al hombre en palabras de verdad, Dios se revela a él, mediante el lenguaje universal de la Creación, obra de su Palabra, de su Sabiduría (*operis Verbi Sui, Sapientiae Suae*)”.⁶² Aquí –y en el precedente CCE 54– aparece la creación plasmada por la Palabra, que por eso se constituye en epifanía de Dios.⁶³ Y a la luz de CCE 292 quizás habría que entender que aquí “Verbo” y “Sabiduría” se refieren al Hijo y al Espíritu Santo, que es a lo que se refiere Ireneo en su mentalidad oriental.⁶⁴

El repaso de estos textos nos confirma –una vez más– lo que concluíamos en los párrafos 2.1 y 2.2: el CCE relaciona la creación con el Verbo “aun no encarnado”, y no con “Cristo”. Esto difiere radicalmente de las perspectivas de nuestros dos autores, quienes “han expresado

⁵⁷ Omitimos otros temas importantes en Rahner que no están específicamente vinculados con lo trinitario.

⁵⁸ Cf. Tomo I, 82s: “«Verbo» y «Palabra» aplicado al Hijo”. Allí mostramos que –para lo intratrinitario– sólo aparece la cita de Jn 1,1 en CCE 241.

⁵⁹ Cf. nuestro comentario a este CCE 299 en Tomo I, 95s, donde mostramos que este texto debería tener una dimensión trinitaria que no se realizó.

⁶⁰ Por eso, nos parece este lugar más apropiado para tratar este CCE 299 y no lo pusimos más arriba, en el párrafo sobre “la creación en Cristo”; además, como trataremos enseguida, el título no es “Cristo” sino “Verbo eterno” (y dos veces, en el texto latino); y la fuente de este título no es paulina, sino joánica.

⁶¹ Cf. el ya tratado CCE 291, que trae la cita explícita de Jn 1, 1-3.

⁶² Cf. nuestro comentario trinitario en Tomo I, 265: “Una relación trinitaria que no se explicitó”.

⁶³ Estos cuatro números deberían referenciarse mutuamente en los números marginales del CCE, pero nunca lo hacen.

⁶⁴ Recordemos que CCE 292 decía: “«Sólo existe un Dios... Ha hecho todas las cosas por sí mismo, es decir, por su Verbo y por su Sabiduría», «por el Hijo y el Espíritu», que son como «sus manos»”. Y aquí tampoco hay referencias marginales que remitan de CCE 292 a CCE 2500 y viceversa. Por otra parte indicamos que por esta vertiente corren las reflexiones de J. C. CAAMAÑO, *La visión del Invisible: interpretación teológica del culto a la imagen y del código visual* (tesis doctoral inédita), Buenos Aires, 2003.

con absoluta claridad que la creación es realizada no en un Logos eterno sin referencia a la Encarnación, sino en, por y para el Hijo quien será (y ya es para siempre) el Encarnado”.⁶⁵

Por otra parte –y como segundo tema– hemos visto que el punto de partida de la teología de Rahner es el problema de la presencia de Dios en el mundo (*Gott in Welt*); y el punto de llegada es la afirmación de la existencia del mundo en Dios (*Welt in Gott*).

En relación al aspecto “metafísico” del tema –que se podría llamar “la paradoja cosmológica”–⁶⁶ vemos que el CCE lo trata al mostrar que “Dios trasciende la creación y está presente en ella” (CCE 300) y –sin menoscabo de esa trascendencia– “Dios mantiene y conduce la creación” dando el ser a cada cosa, a cada instante (CCE 301). La frase de Agustín, citada en CCE 300, lleva la reflexión a un nivel místico: Dios es “*interior intimo meo et superior summo meo*”.

Y, en relación al aspecto “moral” del asunto –la problematicidad de la presencia de Dios en el mundo frente a la presencia del mal– el CCE lo trata largamente,⁶⁷ mostrando que:

“...no se puede dar una respuesta simple. El conjunto de la fe cristiana constituye la respuesta a esta pregunta: la bondad de la creación, el drama del pecado, el amor paciente de Dios que sale al encuentro del hombre con sus Alianzas, con la Encarnación redentora de su Hijo, con el don del Espíritu, con la congregación de la Iglesia, con la fuerza de los sacramentos, con la llamada a una vida bienaventurada que las criaturas son invitadas a aceptar libremente, pero a la cual, también libremente, por un misterio terrible, pueden negarse o rechazar. *No hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal*” (CCE 309).

Y, como otro elemento de respuesta al problema del mal, recordemos esa visión “optimista-«pesimista»-optimista”, que hemos afirmado como típicamente católica y que es “transversal” a todo el CCE.⁶⁸

2.8. Temas sugeridos por von Balthasar, en particular

Para el diálogo entre temas que sugiere von Balthasar en particular y el CCE tomamos: la *Ur-kenose* del Padre en la generación del Hijo y la centralidad del misterio trinitario en la teología.

Respecto de lo primero, no vamos a encontrar en el CCE una “lectura kenótica” de la vida intratrinitaria. Como ya hemos dicho muchas veces, el CCE se limita a hablar de la vida intratrinitaria con los términos “sustancia, persona y relación”; “generación y procesión” y no mucho más. Si no habla de la vida divina como “*koinonía*”, mucho menos podemos esperar que hable en términos “kenóticos”, que es más raro y discutible.

Un número de Resumen es la única excepción –que confirma la regla– en que el CCE contempla la vida trinitaria en términos de don (no de “*kénosis*”): CCE 264, que no es texto propio del CCE sino una cita del *De Trinitate*, de Agustín dice: “«El Espíritu Santo procede del Padre en cuanto fuente primera y, por el don eterno de éste al Hijo, del Padre y del Hijo en comunión (*Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et Ipso sine ullo intervallo temporis dante [Filio], communiter de Utroque procedit*)»” (CCE 264).⁶⁹

El resto de las veces –que son tres– en que aparece en el CCE la palabra “don”, en relación con el Padre se refiere a la *Oikonomia*.⁷⁰ Y lo mismo pasa con la expresión “don de Dios”, cuando puede identificarse claramente que “Dios” se refiere al Padre.⁷¹

⁶⁵ A. CORDOVILLA, *Gramática*, 27.

⁶⁶ Cf. R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 195ss.

⁶⁷ Cf. CCE 302-314; 385-412.

⁶⁸ Cf. Tomo I, 191 y 258s; y Tomo II, 27.

⁶⁹ Ya hemos analizado este texto y hemos visto que el texto latino oficial trae menos que su traducción española: cf. p. 67 y su nota 155, *supra*. Por otra parte, en el primer Tomo de nuestro trabajo mostramos que PR 1082 traía un texto que el Resumen del CCE no mantuvo y que –con cita de SPF 3– al final hablaba del “Espíritu Santo... que procede del Padre y del Hijo como eterno Amor de ambos”: cf. Tomo I, 55s; 72.

⁷⁰ Cf. CCE 614, 1458 y 2834.

Podría haberse esperado que el CCE tratara sobre el don mutuo de las Personas en la vida intratrinitaria en torno a la Persona del Espíritu (CCE 683ss). Por ejemplo: bajo el Título “El Espíritu Santo, Don de Dios” (CCE 733ss) hubiera sido pertinente comenzar con las perspectivas eternas del “don de sí”.⁷² Pero ya el CCE había anunciado que en este segmento sobre el Espíritu sólo hablaría de las perspectivas “económicas”, dado que las “teológicas” las había tratado en el segmento trinitario.⁷³ Y, en el segmento trinitario, cuando –después del abordaje del tema del Espíritu desde la Escritura y el Magisterio (CCE 243-245)– el discurso hubiera podido tomar un rumbo místico hablando del “secreto más íntimo”: la “eterna comunicación de amor” entre “el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” como bellamente había anunciado CCE 221; vemos que –en cambio– el discurso se encierra en la problemática del *Filioque...* y ahí termina su exposición en torno a la Tercera Persona Divina.⁷⁴

En síntesis: si se hubiera hecho el desarrollo del tema de la *koinonía* trinitaria en el segmento “teológico” (CCE 232ss) se podría haber retomado brevemente en el segmento económico referido al Espíritu (CCE 683ss) dando mayor hondura al tema del Espíritu como “Don de Dios”.

Dicho lo cual, vemos una vez más –ahora sensibilizados por un tema balthasariano– esa carencia importante del CCE que ya hemos señalado repetidamente.

Al contrario, para el segundo tema que hemos propuesto tratar aquí –la centralidad del misterio trinitario– podemos decir que la coincidencia entre lo que vimos en von Balthasar y lo que propone el CCE es total. Pues hemos visto que para von Balthasar el misterio trinitario es el tema central de toda la teología: desde donde todo brota, en el que todo se esclarece y en donde todo adquiere su último fundamento.⁷⁵ Y por su parte CCE 234 –del cual hemos dicho que es el número más solemne de todo el CCE– dice lo mismo. Y hemos visto en el Tomo I la importancia suprema que tiene el misterio de la Trinidad en el CCE.⁷⁶

3. Comentario

3.1. Cordovilla propone cuatro enfoques y cinco temas

En un manual de reciente edición, A. Cordovilla propone un par de esquemas de pensamiento que puede ser interesante retener como instrumentos para pensar el misterio de Dios.

Por una parte, propone cuatro enfoques desde los cuales acceder al misterio trinitario:

“No es fácil realizar un resumen sobre la historia de la teología trinitaria. Para ello nos vamos a referir a los cuatro hitos que han servido de líneas de reflexión de esta teología: Agustín o la reflexión trinitaria centrada en el espíritu humano, Ricardo de San Víctor o la reflexión trinitaria centrada en la realidad el amor interpersonal, Abelardo o el misterio trinitario desde la lógica del lenguaje, Joaquín de Fiore o la reflexión sobre la Trinidad centrada en la historia. Desde estas cuatro perspectivas se van a desarrollar los proyectos teológicos trinitarios más importantes...”⁷⁷

⁷¹ Cf., por ejemplo, CCE 219 y 733 en relación al Hijo y al Espíritu como donados por el Padre, respectivamente. El resto de las veces en que aparece la expresión –que son una veintena– esta vinculada, mayormente, a la gracia, los sacramentos y la oración.

⁷² De hecho, la primera frase del segmento es: “Dios es Amor”; frase que hubiera permitido ese desarrollo, en la línea anunciada –con la misma cita joánica– en CCE 221.

⁷³ Cf. CCE 685.

⁷⁴ Cf. CCE 246–248.

⁷⁵ A. CORDOVILLA, *Gramática*, 257s.

⁷⁶ Cf. las “Conclusiones” del Tomo I, 299-350; las cuales, por el número de páginas que ocupan ya son significativas de esta importancia de la Trinidad en el CCE.

⁷⁷ A. CORDOVILLA, *Misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, Madrid, 2012, 401.

Podríamos decir que el teólogo español nos propone aquí reflexionar sobre la Trinidad desde lo intrapersonal, desde lo interpersonal, desde el lenguaje y desde la historia. Y le adiciona el beneficio didáctico de “iconizar” cada enfoque con una persona concreta.

Y, en la misma obra, Cordovilla también propone cinco capítulos temáticos para desarrollarlos en clave trinitaria: la persona humana, la creación, la Encarnación, la redención y la Iglesia.⁷⁸

Estos aportes nos permiten enriquecer nuestra pobreza con nuevas perspectivas para pensar a Dios.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, 400.

CAPÍTULO VII UNA ONTOLOGÍA TRINITARIA

“La renovación de la teología trinitaria ha aparejado la formulación de una nueva ontología trinitaria”,¹ que se cuenta entre las líneas más novedosas entre los despliegues de la teología de la Trinidad.

No es un tema nuevo: desde la antigüedad los pensadores cristianos han visto tríadas en la creación a partir de la reflexión trinitaria; y hemos ya relevado la importancia de Agustín y, sobre todo, de Buenaventura en esta reflexión.²

En la reflexión contemporánea quien se ha destacado en este tipo de reflexión es Klaus Hemmerle, particularmente por sus *Tesis de ontología trinitaria*.³ En esta obra, el autor cultiva una interesante “ana-logía dia-lógica”, que conjuga una “relación íntima entre Dios y la creación” y una “libertad” entre ambos; todo lo cual constituye “la condición de posibilidad para poder hablar después de una *ontología trinitaria*, donde el ser trinitario de Dios se constituye en el fundamento y la forma fundamental de la realidad en cuanto tal”.⁴

Por otra parte, estas *Tesis* “pueden valer, a pesar de su brevedad... como balance provisorio de la producción de Klaus Hemmerle. En el arco de la vida de Hemmerle, las *Tesis* se ubican en un momento, que es un punto de inflexión: cuando abandona la actividad académica, para dedicarse a sus deberes pastorales de Obispo”.⁵

Pasaremos, entonces, a considerar esta obra fundamental para el tema que nos ocupa.⁶

1. Las reflexiones de K. Hemmerle en *Tesis*

1.1. La nueva ontología como postulado filosófico y teológico

1. La cuestión acerca de una nueva ontología. La ontología –ciencia del ser y del ente– ha dejado de ser el centro del interés. Y esto también tiene repercusiones sobre la teología: puede parecer que la metafísica griega fue funesta para la teología y hay esfuerzos por llegar al nivel pre-metafísico de los orígenes del cristianismo. Los enunciados teológicos clásicos sobre Trinidad y cristología, por un lado parecen pretender demasiado; y por otro lado, parecen decir demasiado poco a las necesidades del hombre: pareciera que la teología debería ser práctica, funcional y antropológica.

¹ L. FLORIO, *Mapa trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción del Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente*, Salamanca, 2000, 120.

² Cf. *supra*, p. 105.

³ K. HEMMERLE, *Tesis para una ontología trinitaria*, Salamanca, 2005 (original alemán de 1976).

⁴ A. CORDOVILLA, en la “Presentación” de la edición española de las *Tesis*, p. 12.

⁵ A. FRICK, “Le Tesi de ontología trinitaria de K. Hemmerle. Un nuovo inizio”, en P. CODA - A. TAPKEN (eds.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997, 283.

⁶ Para simplificar, numeramos los párrafos del mismo modo que el autor en su obra. Y dado que los párrafos del original son muy breves (lo cual facilita la localización de los contenidos) sólo ponemos en nota al pie las citas literales.

No obstante, “la tesis afirma: *Necesitamos una ontología a causa de la teología. Este postulado se entiende en sentido teológico y en sentido filosófico*”.⁷

Necesitamos una ontología a causa de la teología. Hay cuatro casos, al menos, en que la teología olvida la ontología y, así, corre sus riesgos:

– una teología que sólo se pusiera en relación con “la historia de las religiones y la historia del pensamiento” perdería la capacidad de expresar lo singular y propio de la revelación, “lo que la revelación es *por sí misma*”. Aquí los peligros son dos: la revelación se confundiría con el resto del mundo religioso; o lo cristiano quedaría separado de la historia que sería “un marco que permanecería exterior a él”.⁸

– una teología que sólo se centrara en el hombre y sus necesidades haría que Dios y su palabra dejaran de ser lo más importante: todo se reduciría a una antropología.

– una teología que no considerara a Dios en sí mismo y lo que Él concede graciosamente se podría reducir a una mera instrucción para la acción ética.

– una teología que recalcará de modo absoluto la alteridad y la trascendencia de Dios lo volvería incognoscible e inexpresable: toda afirmación sobre Dios se reduciría a testimonio de fe; y “la *fides quae* perecería bajo la *fides qua*”.⁹

“Por consiguiente, la ontología –visibilidad y enunciabilidad del sentido del ser– es teológicamente, ni más ni menos, el presupuesto para que pueda manifestarse lo que Dios mismo, a partir de sí, por su propísima originalidad, quiere decir, dar y ser”.¹⁰

Pero también a causa de la filosofía tenemos necesidad de la ontología, pues –incluso quien dice que la pregunta sobre el ser es absurda– también se define por un sentido del ser... y debería justificar su postura.

2. *El campo de la repuesta: correlación entre filosofía y teología.* Tanto la filosofía como la teología tienen hoy dificultades con la ontología.

A lo largo de la historia la teología ha recurrido a pre-comprensiones ontológicas con el fin de formular “lo específicamente suyo”; pero esas ontologías han condicionado la originalidad de lo cristiano.

“Claro está que la teología, a su vez, aportando lo que es específicamente suyo, ha suscitado problemáticas y creado conceptos ontológicos que han sido desarrollados por ella y llevados más allá de la medida que tenían en su origen. Precisamente las respuestas de Nicea y Calcedonia no sólo son aplicación, sino también transformación de la filosofía griega”.¹¹

Y en la relación mutua entre filosofía y teología quizás reside hoy la oportunidad de recuperación de una ontología.

3. *Acceso: la palabra de Dios en la palabra humana.* Un primer enunciado, a la vez filosófico y teológico, es: si Dios se revela al hombre entonces esto acontece en la palabra humana.

Este enunciado es filosófico, pues establece condiciones a partir del pensamiento humano. Y aquí puede haber dos diferentes consecuencias:

“O bien la filosofía concluye que el pensamiento humano se halla por encima incluso de una revelación de Dios... entonces la filosofía... llega al rechazo de un Dios que pueda revelarse. O bien es posible lo inverso:... el pensamiento llega a ser verdaderamente «trascendental», es decir, llega a ser tan amplio que posee también espacio para lo que se halla por encima del pensamiento y que, no obstante, entra también, como tal, en el pensamiento”.¹²

⁷ K. HEMMERLE, *Tesis*, 24. Las cursivas son de Hemmerle en todos los casos.

⁸ *Ibid.*, 25.

⁹ *Ibid.*, 26.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 28.

¹² *Ibid.*, 29s.

Desde el punto de vista teológico, el que Dios entregue lo suyo propio a un horizonte de comprensión que está predeterminado por lo propio de otro distinto –el hombre– es un enunciado de eminente alcance acerca de Dios mismo.¹³

4. *Destino de la palabra de Dios en la palabra humana, y viceversa.* Al expresarse Dios en palabras humanas, en esa Palabra ya no puede separarse lo humano y lo divino.

Y la relación entre palabra divina y palabra humana es múltiple: hay una palabra humana precedente a la revelación de Dios; pero hay –también– una primera palabra divina que constituye al hombre como ser hablante.¹⁴ Con lo cual, por la revelación la palabra humana es reconducida a su origen y elevada por encima de sí misma.

Complementariamente la palabra de Dios “se eleva” por encima de sí misma al condescenderse; y esta palabra –que por sí misma es poder– adquiere la fisonomía de la impotencia al ponerse al alcance del hombre: puede ser objeto de abuso o ser entendida erróneamente. Además, al adquirir esa impotencia adquiere algo de su otro:

“más aun, llega a ser realidad de lo que es su otro... y en este proceso, que significa a la vez enajenación y elevación, acontece la revelación... Esta determinación de la relación no es un añadido al contenido de la revelación, sino que *es* ya contenido. Dios es identidad consigo en el salir más allá de sí, en la entrega de sí. Por tanto, a la palabra de Dios en la revelación le acontece inversamente lo mismo que a la palabra humana: es vaciamiento de sí, enajenación de sí y superación de sí”.¹⁵

5. *El doble “a priori” de la teología.* Hay un doble movimiento de ida y vuelta: la palabra de Dios entra bajo las condiciones de la comprensión humana; pero el hablar y el entender humano debe desligarse de sí para llegar a aquello de lo que no es capaz por sí, pero que entra dentro de su posibilidad como algo que lo supera.

Por tanto, antes y después de la palabra humana está la Palabra de Dios: antes, como “Palabra en sí misma”; y después, como revelación para el hombre.¹⁶

Y todo esto justifica un enfoque *también* antropológico de la revelación y la teología que supere el *mero* enfoque antropológico de ambas.

6. *Dos tipos fundamentales: teología traductora y teología atestiguadora.* “Históricamente se han conformado dos tipos distintos de teología, y hay en ellas dos actitudes fundamentales legítimas”.¹⁷

Una de ellas formula la palabra revelada desde una comprensión marcada previamente por lo humano (historia, filosofía, etc.): es una teología traductora: por ejemplo, el “aristotelismo” de Tomás.

En la otra, el pensamiento humano se abandona a Dios y desde allí adquiere un modo nuevo de pensar y de hablar: es la teología atestiguadora: por ejemplo, de Buenaventura.

En cada caso hay un acento sobre uno de los dos *a priori* mencionados.¹⁸

¹³ Lo que dice aquí Hemmerle sobre la amorosa condescendencia de Dios es cierto. Pero –al menos en este texto– al desvincular demasiado al hombre de Dios, Hemmerle parece olvidar la verdad complementaria (la “creación en Cristo”) que relativiza su afirmación sobre un Dios “predeterminado” por el hombre, mostrando el elemento complementario: el hombre ha sido creado “en Cristo”, “a imagen de Dios Uno y Trino”: cf. J. FAZZARI, *Meditaciones sobre la Trinidad*, Buenos Aires, 2010², 92s.

¹⁴ Aquí sí, nuestro autor, recupera la teología de la creación que no mencionó antes.

¹⁵ *Ibid.*, 31.

¹⁶ Revelación que invita al hombre a ir “más allá” de su propia palabra y conceptos: con Lafont podríamos hablar de un “éxodo” y “un salir de sí mismo”. Y con el Evangelio, a ese ir “más allá” de la propia palabra y conceptos podemos llamarlo “*meta-noia*”.

¹⁷ *Ibid.*, 32.

¹⁸ Cabe preguntarse si Hemmerle no está pensando también en Rahner y von Balthasar...

7. *Contribución histórica de la teología a la ontología.*¹⁹ El doble a priori mencionado aparece en la formación de los dogmas fundamentales.

Por un lado, la entrada del kerigma bíblico en el ámbito de la metafísica griega influyó en la elaboración de las formulaciones dogmáticas cristianas; y –“si el cristianismo hubiera entrado históricamente en un horizonte diferente”– veríamos otros rasgos.²⁰

Complementariamente, “la resistencia de la fe” generó “nuevas posibilidades de hablar y de comprender”; por ejemplo en “la superación del arrianismo” y “en la fatigosa elaboración de los conceptos fundamentales para la doctrina trinitaria y para la cristología, que no estaban preparados ya en la filosofía”.

En definitiva, se aceptan “categorías de pensamiento ya existentes” con un “ulterior desarrollo en forma crítica y creativa”.²¹

8. *El déficit histórico de una ontología cristiana.* Sumariamente se podría decir que –si bien el cristianismo cultivó de una manera correcta e inspiradora una filosofía (dentro y fuera de la teología)– no obstante “lo diferenciadoramente cristiano no determinó... la precomprensión del sentido del ser... la ontología en su totalidad”: “lo cristiano” permaneció como “huésped... dentro de múltiples proyectos y sistemas filosóficos, caracterizados por otros puntos de partida”.²²

9. *Situación modificada al principio de la edad moderna.* Hasta el final de la Edad Moderna, la tradición filosófica de Occidente –sin ser uniforme– se movió sobre un campo común; hoy cabe preguntarse si sigue siendo así.

Por otra parte, en los últimos siglos el cristianismo ya no está en el centro de la conciencia filosófica universal. Y cabe preguntarse: ¿cómo seguirá en adelante? Volver atrás es imposible; o, al menos, insatisfactorio. Y dado que “lo propio de lo cristiano” aún no ha llegado a ser directriz y a marcar una época, una ontología trinitaria podría ser la continuación de esta historia.

1.2. *El enfoque en lo diferenciadoramente cristiano*

10. *Acceso a lo diferenciadoramente cristiano.* Para establecer “lo propio de lo cristiano”, Hemmerle propone un “análisis diferencial: ¿Cómo se trasforman desde dentro las experiencias humanas fundamentales y las comprensiones fundamentales acerca de Dios, del mundo y del hombre, cuando irrumpe en ellas la fe en Jesucristo?”.²³ Y, aquí se mantiene el doble a priori mencionado pues lo propiamente cristiano se percibe e interpreta en el *medium* de lo humano.

¹⁹ Recién aquí aparece la palabra “ontología”.

²⁰ En realidad, el cristianismo entra en la historia en otro horizonte: el semítico. El mundo greco-romano es el primer interlocutor de ese cristianismo de base semítica. Y aquí nuestro autor –que cultiva tan bien lo relacional– no ve una relación que hizo E. Salmann, y que consideramos más arriba: “Quizás le esperaba a la ontología clásica la función providencial y benéfica de contrabalancear las peripecias y las prisas de la «historia de la salvación»”: cf. *supra*, p. 18.

²¹ *Ibid.*, 33s. Creemos que Hemmerle pierde un poco el equilibrio al principio de este párrafo al presentar una “helenización del cristianismo” (más crítica y acentuada de lo que hemos reflejado en nuestro resumen). Finalmente recupera el equilibrio y termina diciendo casi lo mismo que CCE 250s.

²² *Ibid.*, 35.

²³ *Ibid.*, 37. Previamente nuestro autor excluye que sean pertinentes para esta búsqueda tanto “una investigación histórica” como una “elaboración sistemática”, sin explicitar sus razones, que pueden vislumbrarse. Por otra parte, este “análisis diferencial” parece inscribirse en lo que suele llamarse “una teología de genitivo”: cf. A. FRICK, “Le Tesi”, 289.

11. *El contexto de la religión.* La experiencia de la fe en Jesús se produce en el marco del fenómeno humano de la religión. En ella, el hombre vive y comprende todo a partir de Otro, del cual depende íntimamente. Por eso, la pretensión de la religión es esencialmente *total*.

Y también es esencialmente *paradójica*, y desde un doble punto de vista. Es paradójico que yo no viva para mí; y también lo es que “aquello que es distinto de todo” llegue a ser algo del todo: algo concreto entre lo concreto, sin dejar de ser trascendente.

Y aquí aparecen las dos aporías permanentes de la religión: el “yo” que quiere mantenerse aislado en su egocentrismo; y el “mundo” que pretende tener consistencia propia y capacidad de dar felicidad.

El hombre sólo no puede resolver por completo esta contradicción. Pues, por un lado, las religiones creadas por el hombre oscilan entre un “*Deus tremendum*” que oprime al hombre y un “*Deus fascinans*” –que siendo Uno, Todo y Misterio– suprime al hombre. O, por otro lado, el hombre se fabrica una religión “soportable” reduciéndola a compromiso o ilustración.

La única alternativa desde dentro de la experiencia humana es mantener la contradicción, abiertos a una esperanza de salvación.

12. *El contexto de la experiencia del Lógos.* Otro contexto humano es la experiencia del Lógos: el hombre sale de sí mismo y descubre sus vestigios en todo. La conexión misma es fascinante: lo Último y Total no se halla frente a él –como en la religión– sino dentro de él y en todo, como la Profundidad de todo.

Dentro de esta actitud fundamental hay diversas posiciones:

– el yo y el mundo son depotenciados como simples factores del movimiento de la razón universal hacia sí misma (razón que soy yo, como individuo particular o como sujeto trascendental);

– se disuelve la conexión, convirtiéndola en problematicidad o en absurdo, derivando a la resignación o al nihilismo;

– se conserva la conexión, pero sin exigirse el hombre una respuesta ante ese Lógos.

Se podrían sintetizar estas tres posiciones como experiencia del Lógos, experiencia del no-Lógos y no-experiencia del Lógos. Y en todos los casos, el efecto práctico es que no se permite que la vida concreta sea afectada.

13. *La respuesta provisional: la Antigua Alianza.* En la religión de YHVH la experiencia humana de la religión queda incluida y superada: el Dios de la Alianza está del lado del hombre y no lo oprime sino que lo libera (y así se elimina la contradicción “Dios-yo”) y, además, es el Dios de la historia (y así se elimina la contradicción “Dios-mundo”).

Y también la experiencia del Lógos está incluida y superada: en Dios está el Lógos que revela todas las conexiones y misterios, pues todo fue creado por la Palabra y la Palabra se manifiesta en todo. Y por eso, nosotros “somos capaces de leer en el mundo”.²⁴

14. *La respuesta de la Nueva Alianza.* “El cristianismo es radicalización y conversión de la religión”.²⁵ La paradoja del vivir para Otro implica que esto mismo es la más alta intensificación propia. Y la paradoja del “Trascendente inmanente” se concentra en Jesús.

Junto a estas radicalizaciones, la religión también experimenta su conversión. En relación con la religión: Dios está junto a nosotros, justo ahí en dónde tenemos que dar nuestra respuesta: en medio de nuestra experiencia y de nuestra impotencia.

Y en relación a la experiencia del Lógos, también “queda integrada, se invierte y queda superada”. El Lógos está en la creación y en la historia (y no se agota en lo que pensamiento

²⁴ *Ibid.*, 43. Una idea parecida propone CCE 299.

²⁵ *Ibid.*

descifra); se hace “historia de la palabra hablada por el Dios que se revela en ella” y manifestándose en un punto, desvela y garantiza el sentido de la totalidad; y finalmente tiene la posibilidad de hacerse respuesta –una respuesta que se relaciona con mi ser– y que va “desde un origen personal hacia un origen personal”.²⁶

15. El centro interno de lo cristiano: el triple acontecimiento. Según el dicho de los Padres: “Jesús mismo es el Reino de los cielos”. En Él, Dios “entra plenamente en la historia humana y permanece, no obstante, por encima de ella”; y, porque conviven ambos aspectos, la historia se hace “historia de salvación”.²⁷

Ya no es el Dios sobre nosotros: tan “tremendo” que nos empuja hacia dentro de nuestra nada o tan fascinante que nos absorbe en su propio todo. Es Dios sobre nosotros –que nos sustenta, acoge y acepta– y Dios entre nosotros. Y “nosotros, entre Dios y Dios”.

Y, además, Dios hace algo en nosotros, para que nosotros podamos responderle: no sólo nos ha sido dado el Hijo, sino también el Espíritu Santo. Lo que une a Dios sobre nosotros (el Padre) y a Dios entre nosotros (el Hijo) es el Amor Absoluto (el Espíritu). Por todo esto,

“La Trinidad no es una abstracción lógica deducida de abigarrados enunciados particulares de la Escritura; no es una especulación que extrae tímidos principios manejándolos hasta convertirlos en dispositiva racionalidad. La Trinidad es el enunciado de la experiencia fundamental de cómo Dios se da al hombre y de cómo el hombre se da de nuevo a sí mismo, al creer en Jesucristo”.²⁸

16. La consecuencia: ontología trinitaria. Dado lo anterior, no basta con una simple “relectura” de las pre-comprensiones ontológicas elaboradas por la filosofía: la exigencia de una ontología trinitaria es consecuencia de la fe misma.

*17. Primeros impulsos de la tradición.*²⁹ Hay algunos precedentes en los grandes sistemas de pensamiento acerca de la Trinidad: los Padres Griegos y San Buenaventura. En Agustín encontramos una fenomenología del amor como núcleo ontológico de los misterios del cristianismo, y también del ser. Las definiciones dogmáticas de “*relatio subsistens*” y “*perijóresis*” trinitaria están en la misma línea. Lo mismo se puede decir del “*actus*” en Tomás y de la “*proportio*” en Buenaventura (y, de algún modo, en el Cusano).

El déficit de la tradición está en una comprensión de la sustancia como un “estar-en-sí” y en una “*reditio in se completa*” que es autorreferencial.

1.3. Rasgos fundamentales de una ontología trinitaria

18. El principio en el amor, en el darse a sí mismo. Afirmar que lo único que permanece es el amor tiene una fuerza revolucionaria: desplaza el centro de gravedad desde sí mismo al otro. El movimiento y la relación –entendidas en un sentido más rico que en el aristotelismo– ocupan el centro: movimiento y relación que son la *agápe* misma. Y ella es el ritmo del ser, el ritmo del dar que se da a sí mismo.

19. Fenomenología del amor como fenomenología del ser. “No se trata de incluir el fenómeno amor, el fenómeno darse, en una fenomenalidad más extensa... sino que se trata inversamente

²⁶ *Ibid.*, 44s.

²⁷ *Ibid.*, 45.

²⁸ *Ibid.*, 46.

²⁹ Dada la función de “conclusión sistemática” que ha tenido la Tesis 16 cabe preguntarse si –desde el punto de vista metodológico– esta Tesis 17, que inicia un recorrido histórico-positivo, no debería estar ubicada al comienzo del segmento siguiente.

de leer de manera nueva y no abreviada la fenomenalidad de todo lo que es, partiendo del amor, del darse a sí mismo” exponiendo “un original mostrarse del ser y del ente”.³⁰

20. *La nueva palabra clave: el verbo.*³¹ En este modo de ver, la palabra clave ya no es el sustantivo sino el verbo. Para presentarlo intuitivamente sirve el ejemplo: “vida/vivir”; pues aquí “la cosa” –el sustantivo– es el proceso, el acontecimiento del vivir. Y vivir significa salir de sí mismo: la acogida de lo exterior en lo interior.

“Eso interior es únicamente aquello a lo que se dirige el acoger y aquello de lo que se sale al salir... la relación es la vida misma. La vida termina y el ser vivo termina allá donde termina esa relación... La dimensión interna de la vida individual posee inseparablemente una dimensión exterior, la del convivir, en la cual la vida vive a favor de otra vida y por otra vida”.³²

Y las relaciones contempladas en el fenómeno “vida” se aplican a todas las “cosas”: una cosa puede realizarse únicamente en su acto. Y este acto es constitución, comunicación, deslinde e inserción en su conexión abarcadora. Fuera de este acto, la “cosa” es nada, pues el acto significa precisamente su constitución.

21. *Unidad en la multiplicidad de orígenes.* El proceso no es un discurrir indiviso. El proceso es una relación que acontece entre polos que tienen una orientación mutua, una interacción mutua y un deslindarse el uno del otro. Los polos pertenecen al proceso, pero el proceso no los nivela. Están en el acontecer y *son* el acontecer. “En cada polo está el proceso entero; el proceso entero es el ser de cada polo. Los polos se diferencian por la manera en que procede de ellos el proceso entero, y ellos proceden de él”.³³

Un ejemplo es la palabra. Yo pronuncio la palabra y entre mi palabra y yo no hay otra cosa. Y, sin embargo, mi palabra tiene diversos orígenes: además de mí, mi palabra se origina en el lenguaje y se origina en el tú a quien yo hablo. Los tres orígenes brotan recíprocamente; y en cada origen se encuentra el proceso entero pero de manera distinta. “Las participaciones de los tres orígenes no se pueden cuantificar, pero sí diferenciar por el hecho de cómo la totalidad brota de cada origen”.³⁴

Otro ejemplo es transcurso del tiempo, un proceso que parece de sentido único. Pero, sin embargo, durante todo el tiempo estamos referidos al pasado, al futuro y al presente.

22. *Estructura lúdica: la identidad como incremento.* La identidad se afirma cuando se intensifica, en una transformación dramática. La vida sigue siendo vida cuando llega a ser más vida. El lenguaje sigue siendo lenguaje cuando sigue hablando y dice más. Y el tiempo sigue siendo tiempo cuando impulsa hacia un futuro mayor.

Lo mismo sucede con el juego (que es más que un ejemplo): yo juego, pero de mi juego surge algo nuevo, que me sorprende y que me pone en una nueva situación.³⁵

“En el fondo, todos los procesos, todos los ámbitos, todas las relaciones pueden leerse de manera más abarcante cuando se leen en relación con su estructura lúdica. En ella aparece claramente la unidad en la plurioriginariedad; el proceso aparece a la vez claramente como proceso, regreso y conexión, la identidad aparece como incremento. La estructura lúdica es la estructura del proceso”.³⁶

³⁰ *Ibid.*, 50.

³¹ Desde de aquí, y hasta el final del libro, los párrafos de Hemmerle son más largos que los anteriores.

³² *Ibid.*, 51s.

³³ *Ibid.*, 53.

³⁴ *Ibid.*, 54.

³⁵ Un interesante pensador de lengua española que trabaja con los conceptos de relación, juego, etc. –y cuyo pensamiento tiene un cierto “aire de familia” con el de Hemmerle– es Alfonso López Quintás.

³⁶ *Ibid.*, 56. Se puede recordar aquí que (la que parece) la mejor traducción de Pr 8, 30s, que adjudica a la Sabiduría divina un “jugar” que la relaciona con Dios y con los hombres (*Nova Vulgata* pone: “*ludens*”).

Al final de toda metafísica del objeto y del espíritu reaparecen los juegos: la vida, la libertad, el sentido. Se trata de mí, pero no sólo de mí; se trata de la totalidad, pero no de una totalidad de la que pueda abstraerme. Es una nueva ontología.

23. *La restitución del sustantivo a partir del verbo.* ¿Esto no mengua el derecho del sustantivo, la identidad y consistencia del ser-en-sí-mismo?

Para responder esta objeción hay que recordar que nuestro punto de partida no fue una deducción sino la fenomenología del amor, del darse. Y el darse no es una adición externa sino una intensificación del acto que vuelve a poner en juego lo existente –el sustantivo– para un nuevo sentido. Aquí la existencia, el ser-en-sí-mismo no son puntos finales sino el límite en que el acontecer retorna a sí: “la sustancia está allí para la «transustanciación», para la «comunidad»”.³⁷

24. *Analogía del lenguaje, analogía del ser.* El “cuerpo” que una vida se forma o la figura de un proceso son la manifestación en que lo interno se conserva y se esconde y, a la vez, se abre y se comunica. Sin la figura no podría congregarse lo interior, ni habría encuentro con lo exterior. Esto se aplica en grado sumo al pensamiento y la palabra en los cuales se manifiesta lo-que-es. “Cuando algo se da a pensar, llega a su claridad, llega a sí mismo; pero llega –a su vez– a su otro, precisamente al pensamiento... el límite es lo «común»... entre aquellos que chocan entre sí en ese límite, su uno y tercero, su más propio y su extraño”.³⁸

Con ello se ha tocado el carácter análogo de todo decir y pensar. Cuando yo digo algo hago que se manifieste en lo suyo propio y lo entrego a un tercero: hacerlo extraño es la consumación de lo propio, que se derrumbaría si permaneciera en sí en lugar de darse.

Y esta analogía del pensar y del hablar revela la analogía del ser, que –como acto– es transición, comunión, darse: *analogia entis* significa ser el uno en el otro, el uno fuera del otro, el uno para el otro.

De nuevo reaparece la nueva ontología en que varias cosas colisionan, se unen y se separan. Un origen a partir de muchos orígenes.³⁹ Regreso a sí y marcha más allá de sí. El límite es aquello en que lo correspondiente arroja más allá a lo propio y –no obstante– entra en comunión con lo diferente, con lo otro.

25. *Dimensiones de la analogía.* Esta conexión de unión y distinción la hemos entendido como analogía. “El juego entre el ente y el ente, entre el pensar y el ser, entre el hablar y el hablar es incesantemente distinto. Y, sin embargo, todos los juegos se hallan entreverados, juegan conjuntamente un único juego”.⁴⁰ Y este único juego tiene múltiple origen: cada uno a partir de sí y cada uno en relación mutua; al mismo tiempo, el juego mismo es origen de nuestra acción de jugar.

Pero hay más: en la reciprocidad del juego y los jugadores se desvela algo que lo sobrepasa:

“¿Por qué es juego y no es, más bien, no-juego? ¿Por qué lo jugamos? ¿Por qué no podemos menos de jugar y, no obstante, nos hallamos liberados, somos libres para el juego y en el juego?... Leído desde abajo, desde la inmediatez del juego, eso podrá ser una cosa última, una cosa suprema, lo más análogo de todas las analogías, aquella en la que nosotros experimentamos de manera suma el ser y el pensar como un límite que en el juego nos remite más allá del juego: el misterio, Dios mismo aparece como remitido al juego de la analogía”.⁴¹

26. *La cuestión acerca de lo nuevo de una nueva ontología.* No obstante, leído desde abajo, no aparece claramente lo nuevo de esta ontología. Incluso, hay precedentes parecidos en la

³⁷ *Ibid.*, 59.

³⁸ *Ibid.*, 59s.

³⁹ Este tipo de frases son semejantes a las de H. Rombach y A. Ganoczy: cf. p. 156, *infra*.

⁴⁰ *Ibid.*, 62.

⁴¹ *Ibid.*, 62s. El analogado supremo aparece aquí como Sumo Ser, Sumo Pensar y Sumo Juego.

tradicón.⁴² Lo nuevo de la nueva ontología sólo aparece claramente en el misterio trinitario de Dios; misterio de amor, de darse a sí mismo. Contemplado en la fe, nos permite una relectura de todo ser, de todo pensar, de todo acontecer.

27. *La respuesta trinitaria.* La entrega de Jesús –entrega hecha por Dios– transforma la vida y el mundo, transforma el sentido del ser y de todo. Aquí está la justificación y la necesidad de una ontología trinitaria.

Esta ontología trinitaria se revela a quien se implica en ella, en un darse que abarca toda su existencia y todas sus relaciones. Por esto, no se llega a esta ontología ni automáticamente, ni forzosamente, sino aceptando la invitación divina.⁴³

Si en la Trinidad “económica” se desvela la Trinidad “inmanente”, y si su desvelarse tiene una intención económica (hacernos participar en su vida íntima) entonces la analogía del ser se convierte en analogía de la Trinidad: todo se colma cuando entra en su relationalidad.

Sigue siendo válido el principio: “*relatio Dei ad extra est una*”, sólo que “una” significa ahora “comunitaria”: “el Padre, el Hijo y el Espíritu están activos, cada uno a su modo, en este darse a sí mismo”. Es “la unidad del acontecer trinitario”.⁴⁴

Hacer de todo esto la base de una nueva ontología sería aquello que necesita nuestra época.

28. *La plausibilidad de una ontología trinitaria.* Quien cree en Jesús cree también en un amor que se halla al comienzo, en el centro y al final de la historia; amor que es el sentido del ser. “Desde abajo”, desde la experiencia inmediata esto no se obtiene forzosamente, pero puede vislumbrarse en las experiencias humanas; y también puede verse que esta ontología es más integradora que otras.

Pero cabe la objeción: esta ontología ¿cómo integra las experiencias negativas del dolor, la soledad, la finitud y la culpa? La respuesta es la *kénosis* del Hijo, en la cual todas las finitudes y contradicciones son asumidas y transformadas por el acontecimiento divino de darse a sí mismo. Todo se halla integrado, pero nada es aceptado pues es superado en la esperanza.

29. *Planos del acontecer trinitario.* La ontología trinitaria también tiene la capacidad de integrar la totalidad de la revelación desde su centro trinitario. Esbozando los planos de esta síntesis:

– el punto de inicio es la Trinidad “económica”: Jesús revela al Padre; el Padre lo glorifica como el Hijo que es; el Espíritu es revelado y se manifiesta en la historia.

– La Trinidad “económica” nos conduce a la Trinidad “inmanente”.

– Y desde la Trinidad inmanente –que se abre económicamente– entendemos los otros misterios de la fe: la creación, la Iglesia, la moral, la escatología...

– y particularmente para el misterio de la Iglesia:

“El ser-en-Cristo es la nueva forma de existencia, en la cual el creyente se introduce a sí mismo e introduce a su mundo. La relación de Jesús con el Padre, el *ethos* trinitario se convierte en el *ethos* de la autorrealización cristiana y de la realización cristiana del mundo... debemos amarnos *unos a otros*, como Jesús nos ha amado... más aún, debemos ser una sola cosa *unos con otros*, como Él y el Padre son uno”.⁴⁵

⁴² Aquí Hemmerle hace un rápido recorrido desde Tomás y Buenaventura hasta Rombach, pasando por el Cusano, Descartes, el último Schelling, Baader, Rosenzweig y Heidegger.

⁴³ Esta precisión de K. Hemmerle se parece a nuestra interpretación del “sujeto” de CCE 31 (“el hombre que busca a Dios): cf. *supra*, “El valor de «las pruebas de la existencia de Dios»”, en pp. 97s.

⁴⁴ K. HEMMERLE, *Tesis*, 66.

⁴⁵ *Ibid.*, 69s. Un “*ethos* trinitario” también es lo que evoca CCE 470 cuando habla de “*divinos Trinitatis mores*”: cf. Tomo I, 115 (y nota 39); aunque no hace la aplicación eclesiológica que Hemmerle hace aquí. Cf. A. FRICK, “Le Tesi”, 294s.

1.4. Epílogo: consecuencias de una ontología trinitaria

30. Consecuencias filosóficas. El modelo trinitario arroja nueva luz sobre problemas que se resuelven difícilmente desde una ontología deductiva o constructiva, o desde una ontología inductiva o descriptiva.

Con la ontología trinitaria se puede pasar de la oposición a la integración, en realidades como: análisis y síntesis, ser y acontecer, permanencia y suceso, libertad y necesidad.

Si el darse es el puro comienzo, entonces salir de sí es la identidad y hay que donarse para conservarse. Esto es lo que se expresa en las procesiones intratrinitarias, en las que el ser-en-sí es el ir más allá de sí mismo.

31. Consecuencias teológicas. En la ontología trinitaria también se integran: la inmutabilidad de Dios y la historia de Dios, la libertad infinita y la libertad finita, la generación eterna y la Encarnación, lo entreverado y lo no entreverado de lo divino y de lo humano en la unión hipostática.

En el darse del amor trinitario, la creación aparece tan innecesaria como posible: Dios da a “su otro” –el hombre– el ser en sí mismo. Y la suprema agudización se produce en la *kénosis* de la Encarnación y de la Cruz, hasta llegar al don de la Pascua y de Pentecostés: Dios mismo se da a “su otro”.⁴⁶

32. Consecuencias para el acto del pensar, del hablar, del existir. La ontología trinitaria no es sólo el contenido del pensamiento sino que es también el acto del pensamiento: yo que conozco, lo que conozco y el acto de conocer son distintos e inseparables. La iniciativa hablante, la respuesta oyente y el inspirar comunicante son distintos elementos que constituyen el único diálogo.

Con esto, también escapamos a los extremos del totalitarismo que masifica y del individualismo que aísla. En el modelo trinitario cada individuo es origen de la sociedad, pero la sociedad es más que la suma de los individuos: yo, el otro y la totalidad se convierten –cada uno– en salida, en meta y en centro del movimiento. En la alienación, que es el precio de la apropiación, el “juego” conserva sus límites y su seriedad.

33. La unidad de la teoría, la espiritualidad y la comunidad. Finalmente esta ontología trinitaria se despliega en una espiritualidad congruente. Aquí –como en las grandes espiritualidades que se han dado en la historia de la Iglesia– concurren una teología y una filosofía, una manera de orar y de vivir, una energía para plasmar la sociedad y para vivir en sociedad.

En cuanto a la espiritualidad, podría resumirse en la frase: “Nosotros hemos creído en el amor” (1 Jn 4,16). Y sus rasgos esenciales harán que esta espiritualidad sea contemplativa y activa, tradicional y actual, comunal e institucional.

⁴⁶ *Ibid.*, 74s. El párrafo trata algunos temas particulares más, y el ritmo es siempre el mismo: el movimiento está pautado por el darse a sí mismo y la expresión está pautada por lo que Lafont llama “reduplicación del lenguaje”.

2. El *Catecismo*

2.1. “Lo diferenciadoramente cristiano”, en general

Hemos visto que a lo largo de sus *Tesis*, Hemmerle pone el misterio de la Trinidad como la esencia de lo “diferenciadoramente cristiano”.⁴⁷

En esto, coincide totalmente con el CCE, de cuyo número 234 hemos dicho que es su texto más solemne; y en el cual establece, al “misterio de la Santísima Trinidad” como “el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo... la fuente de todos los otros misterios de la fe... la luz que los ilumina... la enseñanza más fundamental y esencial en la «jerarquía de las verdades de fe»”.

Y, como hicimos cuando tratamos este mismo tema en relación con von Balthasar,⁴⁸ remitimos a lo que hemos visto en el Tomo I la importancia suprema que tiene el misterio de la Trinidad en el CCE.⁴⁹

2.2. “Lo diferenciadoramente cristiano”, en particular

Ya desde el principio de sus *Tesis* Hemmerle muestra una de sus preocupaciones centrales: que lo diferenciadoramente cristiano entre en un diálogo fecundo con la cultura, la filosofía y la sociedad, pero –no sólo sin perder su especificidad– sino incluso generando unas nuevas ontología, espiritualidad, filosofía, teología, etc. que estuvieran modeladas por lo “diferenciadoramente cristiano”: el misterio de la Trinidad Divina.

Las observaciones que el autor hace al respecto son varias.

En algunas observaciones se observa una matriz teológica en su modo de leer el problema. Por ejemplo: en la Tesis 1 dice que los peligros son dos: que la revelación cristiana se confunda sin más con el resto del mundo religioso, o que lo cristiano quede separado de la historia que permanecería como “un marco exterior a él”.⁵⁰ Aquí subyace el modelo de la unión hipostática como modo de relación de lo divino y lo humano, “sin confusión y sin división” (CCE 467). Otro ejemplo: al final de la Tesis 3 la matriz teológica que aparece se vincula con la “amorosa condescendencia de Dios”, que es una de las claves específicas en que Hemmerle expresa el “darse a sí mismo” divino en la economía.

Otro ejemplo, más rico y complejo: en la Tesis 4 nuestro autor retoma la matriz cristológica desde tres vertientes:

– mostrando que la palabra humana es reconducida a su origen y elevada por encima de sí misma cuando Dios la hace suya en la revelación... de un modo análogo a lo que sucede con “todo lo humano” por la Encarnación y la Resurrección del Hijo.

– la impotencia en la que ingresa la Palabra divina al hacerse (también) palabra humana esboza la *kénosis* del Hijo, que será una de las formas privilegiadas en que se expresará el darse divino en la historia.⁵¹

⁴⁷ K. HEMMERLE, *Tesis*, Tesis 15s, 26-29, etc.

⁴⁸ Cf. *supra*, p. 134.

⁴⁹ Cf. las “Conclusiones” del Tomo I, 299-350; las cuales, por el número de páginas que ocupan ya son significativas de esta importancia de la Trinidad en el CCE.

⁵⁰ K. HEMMERLE, *Tesis*, 25.

⁵¹ Cf. *ibid.*, 31. Aquí se nota –como en otros lugares de la obra– que Hemmerle construye su teología más cerca de von Balthasar que de Rahner, a quien parece criticar ya desde el principio: cf. el *Prefacio*, en que critica “un mero enfoque antropológico de la teología, que tiene en cuenta a Dios a partir de las necesidades del hombre y de sus posibilidades de comprensión”, *ibid.*, 21. No obstante, Hemmerle no excluye “un enfoque también antropológico... que supera el enfoque meramente antropológico”: *ibid.*, 32. Por otra parte –y obviamente– no es casual que haya dirigido estas *Tesis* a von Balthasar.

– en la revelación la palabra humana es “*medium de lo que es otro, más aún, llega a ser realidad de lo que es su otro*”, de un modo semejante a cómo el Hijo es “mediador y plenitud” de la revelación (CCE 65 citando DV 2);⁵² porque se hace verdaderamente hombre (“su otro”), sin dejar de ser verdaderamente Dios (cf. CCE 464).

En otros casos la observación se hace sobre datos de la historia extrayendo de ella alguna enseñanza, como sucede en la Tesis 2. Como vimos al resumir esta Tesis, la observación se hace de un modo semejante a CCE 250s pero acentuando el tono crítico (al menos, al principio de esa Tesis). Y la Tesis 6 también analiza la historia cuando nos muestra la diferencia entre “teología traductora” y “teología atestiguadora”.

Y esta preocupación por la dimensión histórica no es menor. Respecto del pasado, la conclusión de Hemmerle, es que “lo diferenciadoramente cristiano no determinó... la precomprensión del sentido del ser... la ontología en su totalidad”: “lo cristiano” permaneció como “huésped... dentro de múltiples proyectos y sistemas filosóficos, caracterizados por otros puntos de partida”.⁵³ Y respecto del presente y del futuro, dado que “lo diferenciadoramente cristiano” aún no ha llegado a ser directriz y a marcar una época, una ontología trinitaria podría ser la continuación de nuestra historia.⁵⁴

En relación al CCE hemos mostrado su opción de poner a la Trinidad como “misterio central de la fe y de la vida” (CCE 234) e “hilo conductor” de su texto.⁵⁵ Esto implica un encuentro y una relación con la Trinidad en la Palabra, la liturgia, la vida moral cristiana y la oración, que el CCE muestra a lo largo de todo su texto. Y, derivadamente, esto debería llevar –como quiere Hemmerle– a una teología, a un “pensar cristiano” y también a una ontología de impronta trinitaria. El CCE impulsa, entonces, por esos caminos trinitarios que quiere nuestro autor.

Además –como hace Hemmerle con su ontología trinitaria– el CCE aborda el misterio de la Trinidad tanto desde la historia de salvación (CCE 203-221; 232-248; y las veinticuatro diacronías trinitarias que hemos mostrado),⁵⁶ como desde la especulación sintética (CCE 249-256).

En cuanto a otros elementos que el CCE propone como “diferenciadores del cristianismo” vemos que aparecen como tales:

- la persona misma de Jesús, pues “en el *centro* de la catequesis encontramos esencialmente una Persona, la de Jesús de Nazaret, Unigénito del Padre, que ha sufrido y ha muerto por nosotros y que ahora, resucitado, vive para siempre con nosotros... Catequizar es... descubrir en la Persona de Cristo el designio eterno de Dios... El fin de la catequesis: «conducir a la comunión con Jesucristo: sólo El puede conducirnos al amor del Padre en el Espíritu y hacemos partícipes de la vida de la Santísima Trinidad»” (CCE 426);⁵⁷
- Jesús mismo, también como Palabra del Padre: “Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la Palabra *única, perfecta e insuperable* del Padre” (CCE 65).
- la “Encarnación” que es “signo *distintivo* de la fe cristiana” (CCE 463);
- “el Misterio Pascual de la Cruz y de la Resurrección de Cristo” que “está en el *centro* de la Buena Nueva” (CCE 571);
- “la Resurrección de Jesús” que “es la verdad *culminante* de nuestra fe en Cristo” (CCE 638).

⁵² Por otra parte, DV 13 ya había hecho esta analogía.

⁵³ K. HEMMERLE, *Tesis*, 35, en la Tesis 8.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 36; al final de la Tesis 9 (que concluye el primero de los cuatro párrafos de las *Tesis*). Del mismo modo se expresa el final de la Tesis 27: cf. *ibid.*, 66.

⁵⁵ Tomo I, IV. Cf. C. SCHÖNBORN, “El Misterio trinitario como hilo conductor del Catecismo de la Iglesia Católica”, en AA.VV., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Bogotá, 1993, 48-51.

⁵⁶ Cf. Tomo I, 336ss: *La economía de la salvación en clave trinitaria*.

⁵⁷ Cf. CCE 423 que –con forma y contenido joánicos– muestra catequísticamente el misterio de la unión hipostática. Por otra parte, aclaramos que las cursivas de las citas que aportamos son nuestras.

– y, como derivación de la Resurrección de Jesús, “creer en la Resurrección de los muertos ha sido desde sus comienzos un elemento *esencial* de la fe cristiana” (CCE 991).

Y en estos elementos “diferenciadoramente cristianos” el CCE coincide básicamente con Hemmerle, al presentar como tales a la persona del Hijo, su carácter revelador y los dos “polos complementarios” de su misterio en la historia: la Encarnación y el Misterio Pascual.

2.3. Elementos de ontología trinitaria en el Catecismo

En relación a una ontología trinitaria en particular, vemos que el CCE trabaja conscientemente con los conceptos clásicos de *vestigia*, *imago* y *similitudo*, cuando relaciona a la creación con Dios. A veces lo hace sin que se explicita la dimensión trinitaria;⁵⁸ y otras veces lo trinitario se explicita.⁵⁹

Pero aquí nos interesa señalar otra serie de textos, en los cuales lo trinitario está insinuado en clave de “ontología trinitaria”, en la línea de las apropiaciones. Y ya es interesante hacer notar que todos estos textos que expondremos están en el segmento del CCE que trata sobre la creación.

El primer texto es CCE 284. Allí, mencionando el “gran interés que despiertan” las investigaciones científicas, se muestra que –más allá “de saber cuándo y cómo ha surgido materialmente el cosmos” o “cuándo apareció el hombre”– hay un interés más profundo: descubrir “el sentido de tal origen” y “si está gobernado por el azar, un destino ciego, una necesidad anónima, o bien por un *Ser trascendente, inteligente y bueno*, llamado Dios”. Y en estos tres elementos podemos ver una alusión a las Personas Divinas, del modo como se va insinuando en el segmento sobre “Dios Uno” (CCE 205-221).⁶⁰

Algo parecido sucede en CCE 293, que dice que “...«El mundo ha sido creado para la gloria de Dios». Dios ha creado todas las cosas, explica san Buenaventura «no para aumentar su gloria, sino para manifestarla y comunicarla». Aquí también podemos ver tres “elementos”: “Dios y su gloria”, su “manifestación” (que implica un *Lógos*) y su “comunicación” (que implica Amor), los cuales también pueden relacionarse con las Personas Divinas. Y su correspondiente número del Resumen dice que: “Dios creó el mundo para manifestar y comunicar su gloria. La gloria para la que Dios creó a sus criaturas consiste en que tengan parte *en su verdad, su bondad y su belleza*” (CCE 319); y aquí podemos apropiar la verdad y la bondad al Hijo y al Espíritu respectivamente, y la belleza al Padre como propone CCE 2784 citando al Niseno: “Es necesario contemplar continuamente la belleza del Padre e impregnar de ella nuestra alma”.

⁵⁸ *Vestigia*: CCE 1147. La afirmación sobre el hombre como “imagen de Dios” es el único Título que se repite en todo el CCE: en el segmento dogmático (CCE 356) y en el segmento moral (CCE 1701). Para “imagen”, cf. además: CCE 41, 363, 1604, 2335; 1955, 2305. Para “semejanza”: CCE 43, 708, 720, 734, 2501, 2572, 2784, 2809. “Imagen y semejanza”: CCE 41, 225, 518, 705 (en clave dinámica), 1161, 1602, 1682, 1700s, 2085, 2319, 2334, 2566. Aclaramos que en algunos de estos números se habla de alguna Persona Divina pero no de la Trinidad, y mucho menos en clave de comunión trinitaria.

⁵⁹ CCE 1702: “La imagen divina está presente en todo hombre. Resplandece en la comunión de las personas a semejanza de la unión de las personas divinas entre sí”; CCE 2205: “La familia cristiana es una comunión de personas, reflejo (*vestigium*) e imagen de la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo”; CCE 1878 (aludiendo a GS 24): “Existe cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la fraternidad que los hombres deben instaurar entre ellos, en la verdad y el amor”; CCE 2713: “La oración contemplativa es una relación de alianza establecida por Dios en el fondo de nuestro ser. Es comunión: en ella, la Santísima Trinidad conforma al hombre, imagen de Dios, «a su semejanza». Y se podría ver lo trinitario en CCE 1604 (si se lo lee desde CCE 221): “el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, que es Amor”.

⁶⁰ No obstante, la alusión trinitaria el texto se mantiene en el registro del “Dios Uno” que es más accesible al pensamiento científico y al interés humano en general, cuyos intereses considera este CCE 284.

En la misma línea de los textos citados se mueve CCE 295, cuando dice que “Dios ha querido hacer participar a las criaturas de *su ser, de su sabiduría y de su bondad*”.

CCE 298 es aún más explícito, pues habla de “Dios”, “su Palabra” y el “Espíritu Santo”:

“Puesto que Dios puede crear de la nada, puede por el Espíritu Santo dar la vida del alma a los pecadores creando en ellos un corazón puro, y la vida del cuerpo a los difuntos mediante la Resurrección... Y puesto que, por su Palabra, pudo hacer resplandecer la luz en las tinieblas, puede también dar la luz de la fe a los que lo ignoran”.

Y, en su lugar propio, hemos analizado con detalle CCE 299, al cual remitimos.⁶¹ Aquí sólo hacemos notar que ese análisis no estaba en nuestra tesis de licenciatura, sino que surgió a partir de la sensibilidad despertada por las lecturas hechas para esta tesis.

Más adelante CCE 308 alude de nuevo a lo trino cuando dice que la creación ha sido “sacada de la nada por el *poder, la sabiduría y la bondad* de Dios”.

Y CCE 339 dos veces repasa estas ideas:

“Toda criatura posee su bondad y su perfección propias. Para cada una de las obras de los «seis días» se dice: «Y vio Dios que era bueno». «Por la condición misma de la creación, todas las cosas están dotadas de *firmeza, verdad y bondad propias* y de un orden». Las distintas criaturas, queridas en su ser propio, reflejan, cada una a su manera, un rayo de la *sabiduría y de la bondad infinitas de Dios*”.

La primera de estas dos series puede insinuar, por un lado, a cada Persona Divina (“firmeza, verdad y bondad”); y, por otra parte su comunión (“un orden”).⁶² En cambio, la segunda serie sólo alude a las Personas.

Finalmente, para el ser humano en particular CCE 364 dice: “El cuerpo del hombre participa de la dignidad de la *«imagen de Dios»*: es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual, y es toda la persona humana la que está destinada a ser, en el *Cuerpo de Cristo, el Templo del Espíritu*”.

Todos estos textos han tenido un pertinente (y doble) fundamento en el segmento trinitario: CCE 237: “Dios, ciertamente, ha dejado huellas (*vestigia*) de su ser trinitario en su obra creadora”; y CCE 258: “...la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento: «uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, uno solo el Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas»”.

Con todo lo cual, vemos que si bien –como era de esperar– el CCE no trae una ontología trinitaria que tenga la finura y la profundidad que nos ha presentado Klaus Hemmerle; no obstante, también aquí el CCE nos provee de suficientes elementos que permiten proyectarse a unos desarrollos ulteriores, semejantes a los del autor que hemos estudiado.

2.4. La Trinidad como “modelo de comunión” integrador

En varios textos de las *Tesis* aflora claramente un “modelo de comunión” aplicado a diversos campos de la realidad.

Partiendo del fenómeno “vida” Hemmerle extiende la consideración de estas relaciones a “todas las cosas”.⁶³

Luego, vuelve a considerar estas relaciones desde un campo específico: el lenguaje.

Y más adelante aplica el mismo modelo a la vivencia del tiempo y a la experiencia del juego “que es más que un ejemplo”.⁶⁴

Y, en medio de estas aplicaciones, Hemmerle explicita el modelo de comunión:

“En cada polo está el proceso entero; el proceso entero es el ser de cada polo. Los polos se diferencian por la manera en que procede de ellos el proceso entero, y ellos proceden de él... Las participaciones de los tres orígenes no se pueden cuantificar, pero sí diferenciar por el hecho de cómo la totalidad brota de cada origen”.⁶⁵

⁶¹ Cf. Tomo I, 95s.

⁶² Incluso, “orden” es un concepto que usamos en la teología de las procesiones divinas.

⁶³ K. HEMMERLE, *Tesis*, 51s.

⁶⁴ *Ibid.*, 55.

Cambiando algunas palabras, podemos leer algo parecido en CCE 253-255.

No obstante –si se aplicaran estas afirmaciones a la teología trinitaria de un modo directo– veríamos que no se respetaría aquí la reduplicación del lenguaje pues no se mantendría la distinción entre el plano sustancial y el plano nocional. Pues, –si sustituimos en el párrafo citado “polo” por “persona” y “proceso” por “sustancia”– veríamos que se terminaría diciendo que las personas proceden de la sustancia y la sustancia de las personas; en lugar de poner la procesión en el nivel de las personas. Además, al *hablar* del “*ser* de cada polo” se tendería a desplazar la identidad de ese polo (es decir Persona) de la categoría “relación (subsistente)” a la categoría “sustancia”, derivando hacia un triteísmo.⁶⁶

Por supuesto, enseguida debemos decir que Hemmerle no afirma esto, ni pretende hacer una teología trinitaria *in recto*; sino que propone una ontología de inspiración trinitaria, en la cual –naturalmente– se aplicará aquel principio del Lateranense IV que cita CCE 43: “entre el Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal, que la desemejanza entre ellos no sea mayor todavía”.⁶⁷

Más adelante, Hemmerle presenta otro texto en que aparece el modelo de comunión. Partiendo del movimiento “del pensamiento y la palabra” en los cuales se manifiesta “lo-que-es”, Hemmerle dice: “Cuando algo se da a pensar, llega a su claridad, llega a sí mismo; pero llega –a su vez– a su otro, precisamente al pensamiento... el límite es lo «común»... entre aquellos que chocan entre sí en ese límite, su uno y tercero, su más propio y su extraño”.⁶⁸

Este texto se acerca mejor a lo propiamente trinitario, pues se mantiene en la lógica de “la comparación de *las personas entre sí*” que encontramos en CCE 254s.

También la utilización de un “esquema paradójal” apunta en la misma línea. Así, Hemmerle nos habla de “doble movimiento de ida y vuelta” en el “doble *a priori* de la teología”, que se deriva en dos modos complementarios de hacer teología: “teología traductora y atestiguadora”.⁶⁹ También late la paradoja en la simultánea trascendencia e inmanencia de Dios en relación al mundo.⁷⁰ Y dejamos para nuestro párrafo siguiente la gran paradoja que anida en el “don de sí mismo” que es la más alta realización de sí mismo.

En definitiva, lo más interesante de este “modelo de comunión” es que –como el mismo Hemmerle explicita en su “Epílogo”– nos permite “pasar de la oposición a la integración, en realidades como: análisis y síntesis, ser y acontecer, permanencia y suceso, libertad y necesidad”.⁷¹ Y el hecho de que la categoría “comunión” sea vertebradora del CCE –como mostramos en nuestras “Conclusiones” del Tomo I– nos permite hacer la misma tarea de integración también desde el CCE.⁷²

⁶⁵ *Ibid.*, 53s.

⁶⁶ Cuando nos referimos al “modo de *hablar*” estamos remitiendo a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 39, 5, donde Tomás dice que: “*ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi*”. Como sabemos, en esa Cuestión 39 Tomás trata de “las personas con respecto a la esencia”, y en este artículo 5 desecha que se pueda afirmar que “la esencia engendra a la esencia”. Cf. también el artículo anterior, en que aparece el mismo principio para el “modo de hablar” y muestra que sí se puede decir que “Dios engendra a Dios”.

⁶⁷ Coincide con nuestra interpretación, J. I. Ruiz Aldaz: “Hemmerle no se propone investigar en este ensayo un tema de teología trinitaria. Su reflexión está dirigida a esbozar cómo habría que desarrollar una concepción de la realidad que tomase como punto de partida el hecho de que todo lo que el hombre vive, experimenta y conoce tiene su fuente en el misterio del Dios uno y trino, y que, por tanto, lleva un sello trinitario. Hemmerle ha llamado ontología trinitaria a esta forma de concebir la realidad”: *Scripta Theologica* 39 (2007) 247.

⁶⁸ K. HEMMERLE, *Tesis*, 59s.

⁶⁹ *Ibid.*, 32 (Tesis 5 y 6). Cf. el título de la Tesis 4 –dos páginas antes– que también es paradójal.

⁷⁰ Dios “entra plenamente en la historia humana y permanece, no obstante, por encima de ella”; y –por ambos aspectos– la historia se hace “historia de salvación”: *ibid.*, 45.

⁷¹ *Ibid.*, 71.

⁷² Cf. Tomo I, 347s

Para lo que se refiere a este “modelo de comunión” aplicado particularmente a una ontología, vemos que el CCE bajo el Título “El mundo visible” propone varios números que se relacionan con este modelo. Así, CCE 340 afirma que “*la interdependencia de las criaturas es querida por Dios...* las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente”. Mientras este CCE 340 muestra una *relación orgánica* entre los seres (de modo semejante al relato de Gn 2,4b-25); CCE 342s muestra su *relación jerárquica*, con el ser humano como cumbre de la creación (al modo de Gn 1,1 - 2,4a): “*La jerarquía de las criaturas está expresada por el orden de los «seis días», que va de lo menos perfecto a lo más perfecto*”; “*El hombre es la cumbre de la obra de la creación. El relato inspirado lo expresa distinguiendo netamente la creación del hombre y la de las otras criaturas*”.

Y CCE 341 muestra el efecto general de esta comunión que integra lo relacional y lo jerárquico:

“*La belleza del universo: el orden y la armonía del mundo creado derivan de la diversidad de los seres y de las relaciones que entre ellos existen. El hombre las descubre progresivamente como leyes de la naturaleza que causan la admiración de los sabios. La belleza de la creación refleja la infinita belleza del Creador. Debe inspirar el respeto y la sumisión de la inteligencia del hombre y de su voluntad*”.

Además de lo dicho –que se refiere a la relación de las criaturas entre sí– las últimas frases del texto citado, abren a la perspectiva de las relaciones entre las criaturas y el Creador, aquí en clave de belleza (en la línea de la causalidad ejemplar). Antes, CCE 338 había asentado la relación en el nivel del ser (en la línea de la causalidad eficiente).⁷³

Y, después de esta serie de números que contemplan las relaciones entre Dios y las criaturas en el juego dinámico del ser, CCE 344-349 suman el movimiento del conjunto en el tiempo y en la historia (en la línea de la causalidad final): “*Existe una solidaridad entre todas las criaturas por el hecho de que todas tienen el mismo Creador, y que todas están ordenadas a su gloria*” (CCE 344). En este movimiento en la historia, “*el Sabbath*” aparece como la culminación de la obra de los «seis días» (CCE 345); e, incluso, un “*Octavo día*” muestra “*un más allá*” para la creación entera, transformada por la Resurrección del Hijo (CCE 349; cf. CCE 1050)

2.5. El don de sí

Ya desde la Tesis 11, Hemmerle muestra un aspecto paradójico de la religión en general que preanuncia su posterior desarrollo en clave cristiana: “*la pretensión de la religión... es esencialmente paradójica.... Es paradójico que yo no viva para mí*”.⁷⁴

Al principio de la Tesis 15 se comienza a dibujar una paradoja con dos elementos: “*Dios sobre nosotros... y Dios entre nosotros*” y “*nosotros, entre Dios y Dios*”.⁷⁵ Y, enseguida, se agrega el tercer elemento: “*Dios en nosotros*”, definiendo una profunda y hermosa paradoja trinitaria.

La Tesis 18 es la clave de bóveda, que establece “*el principio en el amor, en el darse a sí mismo*”. El movimiento y la relación ocupan el centro: movimiento y relación que son la *agápe* misma. Y ella es el ritmo del ser, el ritmo del dar que se da a sí mismo. Y la Tesis 19 explicita radicalmente la pretensión de esta mirada: “*No se trata de incluir el fenómeno amor, el fenómeno darse, en una fenomenalidad más extensa... sino que se trata inversamente de leer de manera nueva y no abreviada la fenomenalidad de todo lo que es, partiendo del amor, del darse a sí mismo*” exponiendo “*un original mostrarse del ser y del ente*”.⁷⁶

⁷³ CCE 338 dice: “*Nada existe que no deba su existencia a Dios creador...*” y siguen algunas precisiones.

⁷⁴ K. HEMMERLE, *Tesis*, 38.

⁷⁵ Esto se parece a la “*distancia entre el Padre y el Hijo*” de las que habla von Balthasar, aunque aquí está en una clave solamente económica y no está concentrada en el Misterio Pascual.

⁷⁶ *Ibid.*, 50. A nivel del lenguaje esto implicará un desplazamiento del sustantivo al verbo: cf. *ibid.*, 51.

En la Tesis 20, la paradoja se aplica al vivir: “vivir significa salir de sí mismo: la acogida de lo exterior en lo interior... La dimensión interna de la vida individual posee inseparablemente una dimensión exterior, la del convivir”.⁷⁷ Y esto sucede porque la existencia, el ser-en-sí mismo no son puntos finales, sino el límite en que el acontecer retorna a sí: “la sustancia está allí para la «transustanciación», para la «comunió»”.⁷⁸

En la Tesis 24, hablando de la analogía del ser y del lenguaje, aparece otra paradoja que relaciona a lo exterior y a lo interior: El “cuerpo” que una vida se forma, la figura de un proceso son la manifestación en que lo interno se conserva y se esconde y –a la vez– se abre y se comunica.

En la Tesis 27 se muestra que el centro “económico” de este “don de sí” se encuentra en Cristo: la entrega de Jesús –entrega hecha por Dios– transforma la vida y el mundo; transforma el sentido del ser y de todo. Y de aquí se deriva la justificación y la necesidad de una ontología trinitaria.

La Tesis siguiente muestra que también la “lógica del don de sí mismo” responde una objeción grave: esta ontología ¿cómo integra las experiencias negativas del dolor, la soledad, la finitud y la culpa? La respuesta es la *kénosis* del Hijo, en la cual todas las finitudes y contradicciones son asumidas y transformadas por el acontecimiento divino de darse a sí mismo.

Finalmente, las cuatro tesis que aparecen en el párrafo conclusivo –como hemos indicado en su lugar– están pautadas por el don de sí mismo. Y allí destacan dos elementos:

– en la *Oikonomia*: la *kénosis* del Hijo, que no es entendida en clave principalmente dolorosa, sino como don de sí que va de la Encarnación a la Cruz, hasta llegar al don de la Pascua y de Pentecostés: Dios mismo se da a “su otro”.⁷⁹

– en la *Theologia*: las “procesiones intratrinitarias” en las que el “ser-en-sí” es el ir “más allá de sí mismo”.⁸⁰

Pero, en cuanto al CCE, ya hemos mostrado que este es su punto más débil.⁸¹

2.6. ¿Cómo expresar las relaciones entre Theologia y Oikonomia?

En su Tesis 29, Hemmerle hace su opción para el problema de la relación entre *Theologia* y *Oikonomia*. Acorde a su propio discurso, su síntesis se compone de elementos complementarios que establecen un movimiento:

– el punto de inicio es la Trinidad “económica”: Jesús revela al Padre; el Padre lo glorifica como el Hijo que es; el Espíritu es revelado y se manifiesta en la historia.

– la Trinidad “económica” nos conduce a la Trinidad “inmanente”.

– y desde la Trinidad inmanente –que se abre económicamente– entendemos los otros misterios de la fe: la creación, la Iglesia, la moral, la escatología...

Y en esto el CCE coincide completamente como hemos mostrado.⁸²

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, 59, en la Tesis 23.

⁷⁹ *Ibid.*, 74s.

⁸⁰ *Ibid.*, 73.

⁸¹ Cf. una vez más, en Tomo I: “La Trinidad, modelo de comunió: un principio que luego no se aplicó mucho” y “¿Y la *koinonía*?”, en pp. 264s.

⁸² Cf. *supra*, p. 63s.

2.7. La comprensión “reduplicada” de la afirmación del Concilio Florentino

Hemos visto que en la Tesis 27 nuestro autor hace una interpretación de la afirmación del Concilio de Florencia que aplica lo que Lafont ha llamado “reduplicación del lenguaje”: allí Hemmerle propone que siendo válido el principio: “*relatio Dei ad extra est una*”; sólo que “una” significa ahora “comunitaria”: “el Padre, el Hijo y el Espíritu están activos, cada uno a su modo, en este darse a sí mismo”. Es la “unidad del acontecer trinitario”.⁸³

En esto coincide con la lectura que hace CCE 258s que mantiene el equilibrio entre lo común y lo personal en “las obras divinas y las misiones trinitarias”.

De este modo, se muestra que la lectura de aquella definición magisterial debe hacerse desde el misterio revelado de la Trinidad divina, manteniendo el doble registro de la unidad y de la diversidad que se conjugan en la realidad de la comunión; y no en clave de “uniformidad” que fue lo usual durante mucho tiempo.⁸⁴

3. Comentarios

3.1. Una ontología desde la Revelación

Hemos resumido la Tesis 8 de Hemmerle diciendo que:

- el cristianismo cultivó de una manera correcta e inspiradora una filosofía (dentro y fuera de la teología);

- no obstante “lo diferenciadoramente cristiano no determinó... la precomprensión del sentido del ser... la ontología en su totalidad”;

- por eso, “lo cristiano” permaneció como “huésped... dentro de múltiples proyectos y sistemas filosóficos, caracterizados por otros puntos de partida”.⁸⁵

Más allá del misterio trinitario como lo esencial de “lo diferenciadoramente cristiano”, nos parece que dentro de la revelación hay otros elementos de ontología que hacen a su originalidad. Por ejemplo:

- *para las creaturas en general*: la afirmación de una “*creatio ex nihilo*” dista tanto del panteísmo del Extremo Oriente, como de la materia eterna de los griegos.⁸⁶ Algo semejante pasa con la “bondad relativa de la materia” que no es despreciada, como el dualismo (= error por defecto); ni es divinizada, como sucede en algunas religiones naturales que adoran creaturas (= error por exceso).

- *para el hombre en particular*: la categoría “imagen de Dios” aplicada al hombre, también aparece como original: rompe el esquema “sagrado-profano”; y enriquece el esquema “divino-sagrado-profano” con un elemento intermedio inesperado: junto a Dios –y por encima de lo sagrado– aparece el hombre, que es imagen de Dios.

- *para el concepto de persona humana*: la cristología nos revela algo inaprensible para el pensamiento humano: puede haber una naturaleza humana completa (con su alma espiritual) y esto aún no la hace persona. Esto abre cauces de reflexión sobre el constitutivo formal de la persona, que no son posibles de otra manera.

Con lo cual, el horizonte de ontología trinitaria que propone Hemmerle se enriquece con algunos elementos internos, que siguen confirmando la posibilidad de una ontología cristiana que no sea mero huésped de sistemas filosóficos ajenos a la revelación.

⁸³ K. HEMMERLE, *Tesis*, 66.

⁸⁴ Cf. *infra*, pp. 247s “La imagen del Dios Uno y Trino –centrada o no– define modelos de Iglesia”.

⁸⁵ K. HEMMERLE, *Tesis*, 35.

⁸⁶ Hemos visto que W. Kern señala esta originalidad de la concepción bíblica: cf. p. 108.

3.2. La persona es algo más...

En la Tesis 20, Hemmerle dice que vivir significa salir de sí mismo: la acogida de lo exterior en lo interior. “Eso interior es únicamente aquello a lo que se dirige el acoger y aquello de lo que se sale al salir... la relación es la vida misma. La vida termina y el ser vivo termina allá donde termina esa relación...”⁸⁷

Nos parece que –por lo menos– el autor debería ser más cuidadoso en su expresión. Pues aquí parece decir que la interioridad e identidad de un ser vivo (y a nosotros –y a Hemmerle– nos ocupa y preocupa principalmente el ser humano) se reduce a una mera “intersección de relaciones”, sin núcleo y misterio propios.

Entre una antropología cerrada a lo relacional, basada en la sustancia como un “estar-en-sí” y en una “*reditio in se completa*” autorreferencial (que es lo que critica Hemmerle en la Tesis 17); y una antropología que concibe la interioridad humana como una mera intersección de relaciones (que es lo que parece presentar aquí); cabe una antropología relacional, en la cual el misterio de cada persona tiene consistencia propia e identidad irrepetible, sin dejar de ser relacional... como sucede divinamente con cada Persona de la Trinidad.⁸⁸

3.3. Trinidad y creación desde diversas coordenadas

Considerando lo visto este capítulo –y algunos anteriores– quizás se puede hacer una síntesis, desde diversos ángulos:

<i>La Trinidad divina</i>	<i>mundo y ser</i>	<i>historia y tiempo</i>
Desde la contemplación de la Trinidad <i>in fieri</i> : analogía de las procesiones con efectos temporales	La generación del Hijo y la creación del mundo.	La espiración del Espíritu y el don de la gracia.
Desde la contemplación de la Trinidad <i>in facto esse</i> : analogía de la comunión trinitaria y la comunión creada.	La comunión de la Trinidad y la comunión de las creaturas (incluido el hombre) por diseño del <i>Lógos</i> .	La comunión de la Trinidad y la comunión histórica y escatológica por acción del Espíritu.
Desde la contemplación de cada Persona: analogía con aspectos de cada ser y de la historia.	Padre, Hijo, Espíritu y “firmeza, verdad y bondad” (CCE 339).	Padre, Hijo, Espíritu y origen, mediación, consumación (CCE <i>passim</i>). ⁸⁹

3.4. Lo trinitario no modificó mucho todavía a la vida de la Iglesia y de los fieles

Hemmerle se queja de que el misterio de la Trinidad no generó todavía una ontología coherente. Y compartimos su parecer. Pero hay cosas más obvias e inmediatas en la vida de la Iglesia y de los fieles que tampoco se han modificado.

La experiencia pastoral y docente muestra que el misterio de la Trinidad –y la Persona del Espíritu en particular– siguen siendo una carencia en la fe y en la vida de los fieles, poco menos que en la época del artículo “Advertencias” de Rahner.

No obstante, cuando en la liturgia tenemos tres solemnidades en tres domingos consecutivos –Pentecostés, Santísima Trinidad y *Corpus Christi*– no aprovechamos bien esta oportunidad

⁸⁷ K. HEMMERLE, *Tesis*, 51s.

⁸⁸ Para mayores detalles, cf.: J. FAZZARI, “Un ensayo de pensamiento en clave relacional”, en *Consonancias* 45 (2013) 3-24; y particularmente 7-9; ID., “El Verbo y los verbitos”, en *Parábolas fáciles sobre temas difíciles I*, Buenos Aires, 2004, 19-22.

⁸⁹ Hemos visto que el CCE propone al Padre como origen, al Hijo como mediador histórico y al Espíritu como consumidor: véase una vez más, “La economía de la salvación en clave trinitaria”, Tomo I, 336ss.

para reparar esas carencias en relación al Espíritu y la Trinidad; sino que –como en otras épocas– seguimos insistiendo en darle el mayor énfasis (procesiones públicas, publicidad televisiva, etc.) a la solemnidad del *Corpus Christi*.

Por supuesto, esto no implica un menosprecio del misterio de la Eucaristía, que es una paradojal “concreción «divina»” –sustentada en la Encarnación y en la Pascua– del don de sí mismo y la comunión, que son el corazón del Misterio de la Trinidad.

Y, justamente desde aquí, podría hacerse una “pastoral litúrgica” que articule las tres solemnidades con un sentido unificado y una relevancia común: dado que “el envío de la persona del Espíritu tras la glorificación de Jesús, revela en plenitud el misterio de la Santísima Trinidad” (CCE 244) y que la Eucaristía es la expresión del don de sí de Jesús hasta el extremo y es “sacramento de comunión”, se podría aprovechar la relevancia que ya le damos a la solemnidad de Corpus Christi y extenderla a los dos domingos anteriores, haciendo de esos tres domingos juntos un “momento fuerte” de la liturgia y de la pastoral.⁹⁰

Pero actualmente sucede que la afirmación que dice que el Misterio de la Trinidad Divina es “el primero en la «jerarquía de las verdades de la fe»” (CCE 234) no se refleja litúrgicamente; y pastoralmente vemos que la gente no lo reconoce así.

Y que la época de la Nueva Alianza –es decir: nuestra vida hoy– sea “el tiempo *del Espíritu* y la Iglesia” eso, a veces, lo olvida hasta el propio CCE.⁹¹

3.5. Rombach y los teólogos

En su tesis 26, K. Hemmerle menciona –entre otros– a H. Rombach, cuando indica que hay precedentes parecidos en la tradición, en relación con su ontología trinitaria.

Cuando A. Cordovilla hace la “Presentación” para la edición en lengua española de las *Tesis* de Hemmerle, menciona la influencia de H. Rombach y su ontología estructural, “filósofo que ha intentado elaborar una nueva ontología desde una perspectiva fenomenológica, existencial e intersubjérica (estructural)”.⁹² También A. Frick hace notar esta influencia en Hemmerle.⁹³ A su vez, Frick reenvía allí a E. Salmann, quien también apunta esta influencia de Rombach en Hemmerle.⁹⁴

Posteriormente, vemos también una fuerte influencia de Rombach en el texto de A. Ganoczy, *La Trinidad creadora*,⁹⁵ cuya propuesta más original es el intento de diálogo con la física y las ciencias naturales apelando a los conceptos de sinergia, simbiosis, sincronicidad y resonancia; conceptos que relaciona con el “paradigma trinitario”.⁹⁶ Y aquí el autor húngaro se inspira directamente en Rombach y su ontología estructural, como una alternativa a la “ontología de la sustancia” de Platón–Aristóteles y a la “ontología del sistema” de Hegel, sustituyéndolas por una ontología relacional, inspirada en Nicolás de Cusa.⁹⁷

Todo lo cual nos indica que H. Rombach es un autor que merece ser tenido en cuenta cuando se analizan algunas obras teológicas.

⁹⁰ Con esto hacemos una aplicación práctica de nuestro pensamiento integrador, según el modelo de comunión que es la Trinidad misma.

⁹¹ Cf. Tomo I, 280: “Otro olvido del Espíritu, en un discurso (todavía) demasiado eclesiocéntrico”. Cf. más abajo, p. 241, nota 251, en que anotamos los siete comentarios que hicimos en el Tomo I sobre presentaciones deficientes en relación a la Persona del Espíritu.

⁹² A. CORDOVILLA, “Presentación”, en *Tesis*, 15.

⁹³ A. FRICK, “Le tesi”, 284.

⁹⁴ E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, Roma 1986, 29-33.

⁹⁵ *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, 2005 (original alemán de 2001).

⁹⁶ *Ibid.*, 259-284 (que es su Capítulo Noveno: “La sinérgica de las ciencias naturales”).

⁹⁷ *Ibid.*, 15.

CAPÍTULO VIII TRINIDAD E HISTORIA

El mismo artículo “Advertencias” (1960) de K. Rahner que vimos en nuestro primer capítulo –al revalorizar la “Trinidad económica” frente a la reflexión teológica anterior– constituye un punto de partida para los vínculos entre “Trinidad e historia” en la teología contemporánea. Y, de hecho, el propio Bruno Forte –cuyas reflexiones consideraremos en este capítulo– arranca su discurso teológico citando este artículo de Rahner, en su versión reelaborada en *Mysterium Salutis*.¹

También hemos visto que Lafont, en 1969, propone un acceso a la Trinidad desde la historia, y particularmente desde el Misterio Pascual.²

Y hemos considerado las reflexiones de W. Kasper, “quien asume con determinación la historicidad del hombre... el hombre concreto, en la historia, en un lugar determinado”.³

Por otra parte, en nuestro próximo capítulo consideraremos las reflexiones de H. U. von Balthasar en el artículo “El Misterio Pascual”; que –como el libro de Lafont– también es 1969 y tiene una óptica parecida. Allí también veremos algún aspecto complementario de la *Teodramática*, que quiere ser “un pensar teológico que interprete el accionar del Dios cristiano en la historia con una categoría extraída del mundo teatral”.⁴

Bruno Forte, por su parte, también considera al Misterio Pascual como “punto de inserción” de la *Theologia* en la *Oikonomia*, como Lafont y von Balthasar. Pero el teólogo italiano abre la panorámica del tema y propone la categoría “historia” como clave de lectura general.

En su obra *La Trinidad como historia*, Forte relea todo el conjunto de *Theologia* y *Oikonomia* desde esta categoría “historia” aplicando un esquema de “tres momentos” semejante al que usó Lafont en la obra citada: accede a la Trinidad desde la historia (particularmente, desde el Misterio Pascual), lee la vida intradivina como “historia” (y aquí está su intento más original) y retorna a la historia para leer toda la *Oikonomia* bajo la categoría “historia”: la creación, el hombre, Cristo, la Iglesia, la eucaristía, la moral, la escatología... todo se abarca desde esa categoría. El autor mismo explicita su esquema teológico, antes de iniciar el “tercer momento” de su recorrido: “...la revelación de Pascua llega a iluminar la esperanza y el compromiso en la historia... Por eso es preciso referirnos ahora a ella, con la luz que brota de las reflexiones hechas en torno a la inmanencia del misterio, para escudriñar... la entrada de la historia misma en la Trinidad...”⁵

Por otra parte, la categoría “historia” le permite a Forte iluminar el problema de las relaciones entre *Theologia* y *Oikonomia* desde un ángulo particular, que le permite asumir “una postura de principio” ante ese problema:

“La tesis de la correspondencia entre Trinidad económica y Trinidad inmanente... no está exenta de limitaciones y de riesgos, ya que esa correspondencia no puede concebirse como identidad. Si a partir de

¹ Cf. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, 1988, 15 (original italiano de 1985).

² G. LAFONT, *Peut-on*, 231s; cf. p. 54ss, *supra*.

³ L. FLORIO, *Mapa trinitario del mundo*, Salamanca, 2000, 109ss.

⁴ *Ibid.*, 107. Y, de hecho, en todos nuestros capítulos aparece la coordenada “historia” de una u otra manera.

⁵ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 160.

Tertuliano se ha sentido la necesidad de formular la distinción entre economía e inmanencia en el misterio trinitario, esto tiene sus motivos: la economía no puede agotar la profundidad de Dios; la historia no puede ni debe capturar a la gloria”.⁶ “El misterio... es... el hacerse presente de forma velada del Dios grande, el ofrecerse de la Gloria bajo los signos siempre opacos de la historia”.⁷

Cuando se contempla el misterio de la Trinidad divina desde los avatares y claroscuros de la historia se refuerza una convicción: la necesidad de centrar el discurso trinitario respetando la Infinitud del Misterio Uno y Trino... ante el cual –como fruto final de nuestra reflexión– sólo cabe el silencio de la adoración y la esperanza de la contemplación escatológica.⁸

Analizaremos, entonces, esta propuesta, considerando particularmente sus elementos originales en relación con las líneas teológicas ya estudiadas. Y luego, como siempre, pondremos a esta línea teológica en diálogo con el CCE.

1. La línea teológica de B. Forte

A lo largo de su reflexión, Forte utiliza básicamente dos tríadas: “Padre, Hijo y Espíritu” y “pasado, presente y futuro”; y –haciéndolas jugar creativamente– va desarrollando una teología de genitivo, en la cual la categoría “historia” lo enhebra todo. Por otra parte, como ya hemos visto con Lafont, también Forte hace “interludios” con precisiones de lenguaje, siempre necesarias en teología trinitaria.⁹

1.1. La Trinidad en la historia

1.1.1. La historia de la Pascua de Jesús como punto de partida

En la primera parte de su trabajo, Forte –como antes von Balthasar y Lafont– establece el Misterio Pascual como el momento de la revelación trinitaria:

“El centro de la economía de la salvación... es el Misterio Pascual. A partir de la experiencia del Resucitado que tuvieron los primeros testigos de la fe cristiana se relea el pasado, se celebra en el presente el encuentro con Aquel que vive en el Espíritu y se anuncia el futuro del Reino... Dentro de la perspectiva de la economía de la salvación puede decirse por consiguiente que *la Trinidad*, antes de ser una confesión explícita, *es un acontecimiento...*” por eso, “la teología trinitaria se configura ante todo como un relato...”.¹⁰

Por eso, la experiencia pascual es narrada “en cinco grupos de relatos” que reflejan “una experiencia de encuentro” con Jesús, quien habiendo sido crucificado aparece ahora resucitado, y esto sucede por “la presencia del Padre” y la “iniciativa de su Espíritu”: “la Pascua se convierte en historia nuestra por ser historia trinitaria de Dios...”.¹¹

A partir de allí, el autor repasa cada elemento importante del Misterio Pascual utilizando las dos tríadas mencionadas.

⁶ *Ibid.*, 23.

⁷ *Ibid.*, 93.

⁸ Cf. *ibid.*, 23-25, 93.

⁹ Por ejemplo, el capítulo sobre “La confesión trinitaria en el tiempo”, con sus distinciones sobre la Trinidad “narrada”, “discutida”, “profesada” y “razonada” (pp. 61ss); o el párrafo sobre el “*Filioque*” (pp. 117ss). Por supuesto, estos “interludios lingüísticos” no son nuevos: los vemos desde los Capadocios a Tomás. A. CORDOVILLA pone como representante de la cuestión “la Trinidad y el lenguaje” a Abelardo: cf. *El misterio de Dios trinitario*, Madrid, 2012, 401s, 426-434.

¹⁰ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 29s.

¹¹ *Ibid.*, 31-33. Los “cinco grupos de relatos” son los cuatro Evangelios y los escritos paulinos.

La Cruz es historia trinitaria: el Hijo se entrega para nuestra salvación; el Padre entrega a su Hijo amado, por amor al mundo; y desde la Cruz, el Hijo “inclinando la cabeza, entregó el Espíritu” (Jn 19,30).¹²

“...la Cruz es historia trinitaria de Dios; esta visión «hace confluir en una misma perspectiva el sacrificio eucarístico, la Cruz del Calvario y el corazón de Dios uno y trino». «La teología de la entrega no admite otro armazón que el trinitario»... «La doctrina trinitaria no es ya, en tal caso, una especulación excesiva e inútil sobre Dios, sino que representa sencillamente el resumen de la historia de la pasión de Cristo en su importancia para la libertad escatológica de la fe y de la vida de la naturaleza oprimida... La forma del Crucificado es la Trinidad»”.¹³

Y, en la Resurrección, el Padre tiene la iniciativa, y juzga el pasado de iniquidad, resucitando a su Hijo; en el presente se ofrece como Padre misericordioso y liberador; y respecto del futuro, se presenta como el garante de la salvación escatológica definitiva. En cuanto al Hijo, la Resurrección confirma sus pretensiones prepascuales; ahora, se ofrece como Viviente y dador de Vida; y se manifestará en el futuro como “el Señor de la gloria, primicia de la humanidad nueva”. Y el Espíritu, que previamente había sido derramado sobre el Cristo, ahora es comunicado a todo el pueblo cristiano, y es arras de nuestra herencia futura.¹⁴ En resumen:

“...la Resurrección de Jesús es... acontecimiento de la historia trinitaria de Dios... En la Resurrección de Jesús la Trinidad se presenta en la unidad del doble movimiento del Padre en el Espíritu al Hijo, y del Padre por el Hijo en el Espíritu a los hombres... es el ofrecimiento de salvación en la participación en la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. La Trinidad, historia trinitaria de Dios revelada en Pascua, es historia de salvación, historia nuestra...”.¹⁵

1.1.2. La relectura de la historia, bajo la luz pascual

Por otra parte, la experiencia pascual generó una “relectura cristiana de la historia”: las dimensiones físicas del tiempo –pasado, presente y futuro– adquieren densidad al transformarse en memoria, conciencia y esperanza trinitarias.

La memoria del pasado se refiere, en primer lugar, a la historia del Nazareno que –releída a la luz de su Resurrección– lo manifiesta definitivamente como “el Hijo”: ahora se entiende claramente el sentido de su concepción virginal, su bautismo, las tentaciones en el desierto, la transfiguración, su trato familiar con Dios (“*Abbá*”), su conciencia filial, etc.: “«La historia de Jesús no se puede entender sin la acción del Espíritu, como tampoco se puede entender sin el Dios al que él llamó “mi Padre” ni sin su acción desde su condición de Hijo»”.¹⁶

Pero también la historia de Israel es releída desde la “memoria pascual trinitaria”: el Padre es “el Dios de nuestros padres, que ha glorificado a su siervo Jesús” (Hch 3,13), quien “nos había hablado por los profetas... pero ahora nos habló por medio de su Hijo” (Hb 1,1). En el Hijo se cumplen todas las Escrituras (Hch 7,2ss; Mt *passim*; etc.). Y el Espíritu que habitaba en los profetas les hizo escrutar el Misterio Pascual y sus consecuencias salvíficas (cf. 1 Pe 1,10s, etc.).¹⁷

Finalmente, también la “protología” adquiere matices trinitarios a la luz de la Pascua impulsando una “lectura teológica” semejante a la ya que había hecho Israel.¹⁸

¹² Aquí Forte hace una “lectura balthasariana” acentuando el abandono de Jesús, quien entregaría el Espíritu –no a nosotros– sino al Padre, quien se lo devuelve en la Resurrección, para que lo done a los hombres: cf. *ibid.*, 40s.

¹³ *Ibid.*, 41. Las citas internas al texto de Forte son de Moltmann (*Trinidad y Reino de Dios*), von Balthasar (“El Misterio Pascual”) y, de nuevo, Moltmann (*El Dios crucificado*), respectivamente.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 33-37.

¹⁵ *Ibid.*, 36s.

¹⁶ *Ibid.*, 49, citando a Moltmann.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 45–50. Y esta relectura Pascual tiene fundamento en la misma historia de Israel: cf. 50ss. El CCE también muestra esto, al hablar del “Espíritu y la Palabra de Dios en el tiempo de las promesas”: CCE 702–716.

¹⁸ *Ibid.*, 53s.

La “conciencia trinitaria de la Iglesia naciente” es clara a la luz de la Pascua: “la salvación es un «hoy» trinitario” en el cual la Iglesia se entiende como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu: “la Iglesia que nació con la Pascua se ofrece como *Ecclesia de Trinitate*”. Y la comunicación trinitaria del Misterio Pascual adquiere densidad especial en la celebración del bautismo y de la eucaristía, y también en la plegaria cristiana.¹⁹

Finalmente, también la concepción bíblica del tiempo –que ya era escatológica– adquiere luz nueva y matices trinitarios, en el evento escatológico que es la Resurrección:

“...el tiempo del final se confiesa entonces en la Iglesia naciente como *historia trinitaria de Dios*: el Padre le da al Hijo juzgar al mundo en el Espíritu, para que el Hijo lo someta todo a sí mismo y él a su vez se someta con todo lo creado «a Aquel que se lo sometió todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28; cf. Jn 5,21s)... Entonces el Padre, como respuesta a la entrega que le hará el Hijo de todas las cosas, derramará sobre todo su Espíritu y reinará con el uno y con el otro en la gloria... Lo que ocurrió en la Pascua temporal volverá a proponerse en plenitud en la Pascua eterna: ¡el acontecimiento trinitario de la historia es signo y promesa del acontecimiento trinitario de la gloria!”.²⁰

Por eso, desde la Pascua de Jesús toda la historia se ilumina como trinitaria: “En la fe de la Iglesia naciente la Trinidad revela... el sentido de la historia: partiendo del Padre por el Hijo en el Espíritu (*protología*), la historia de este mundo vuelve en el Espíritu por el Hijo al Padre (*esjaton*)”.²¹

1.1.3. La expresión del misterio

Forte concluye la primera de las tres partes de su itinerario teológico, con un interludio lingüístico sobre “la confesión trinitaria en el tiempo”, estudiando cuatro modos de expresión de la fe cristiana: la Trinidad “narrada”, “discutida”, “profesada” y “razonada”.

Primero, la Trinidad fue “narrada”, pues la narración es el género literario típico para contar historias: lo primero es la historia del Nazareno, humillado por los pecadores, pero glorificado por Dios con la vida nueva del Espíritu. Esto se expresó en el anuncio evangelizador y en la catequesis bautismal y termina cristalizando sintéticamente en el Símbolo. Y, en el “acto pascual del bautismo... el misterio proclamado pasa a ser misterio celebrado, para ser misterio vivido... Los bautizados formarán la Iglesia... memoria viva de la Trinidad: *De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*”.²²

También la Trinidad fue “discutida” en tres frentes: el riguroso monoteísmo judío, el politeísmo pagano y la gnosis. Forte descubre que en todos estos frentes, a pesar de sus diferencias y ramificaciones internas, “siempre es la misma lógica de fondo”: el Absoluto concebido como Uno: en el monoteísmo judío, derivando en una monarquía del Padre; en el ambiente pagano, generando el subordinacionismo arriano; y a la gnosis la vincula con el modalismo.²³

Ante esto, la fe cristiana respondió “con un esfuerzo por expresar la experiencia vivida y litúrgicamente celebrada del misterio en una profesión dogmática explícita”; siendo “la motivación más profunda... soteriológica: ...Si el Hijo no fuese Dios, la Cruz y la Resurrección” no serían “el lugar de la salvación... Si el Espíritu no fuese Dios, su obra no divinizaría al hombre y jamás podría colmarse el abismo entre la historia y la gloria”.²⁴

Aquí, la “Trinidad profesada” en los Concilios, pone en lenguaje metafísico (*homoousios*) la verdad del Evangelio: “¡Jesús es Dios con nosotros y por nosotros!”; por eso, “no es una

¹⁹ Cf. *ibid.*, 55–58.

²⁰ *Ibid.*, 59.

²¹ *Ibid.*, 60.

²² *Ibid.*, 62s.

²³ Cf. *ibid.*, 63–65. La relación “gnosis-modalismo” no está clara ni siquiera para el propio Forte, quien la matiza con un “quizás”: cf. p. 64, al final.

²⁴ *Ibid.*, 65s.

casualidad que el resultado del proceso de elaboración dogmática haya concluido en la profesión de fe acogida en la liturgia”.²⁵ Y, si bien ese lenguaje metafísico tiene sus limitaciones,²⁶ sirvió para mantener el misterio de la Trinidad, ante herejías que lo diluían.

Finalmente, Forte resume la “historia de la teología trinitaria”, en la cual se pueden:

“distinguir tres grandes momentos... La Trinidad es «razonada» dentro del horizonte de la primacía del ser o de la objetividad (mundo antiguo y medieval), dentro del de la primacía de la subjetividad (época moderna y contemporánea) y finalmente dentro de la atención implícita o refleja a la circularidad hermenéutica entre sujeto y objeto, en conexión con al aparición de la conciencia histórica”.²⁷

Y para mostrar esta “Trinidad razonada” el autor considera brevemente la trinitología de Agustín, Tomás, Hegel, Barth, Joaquín de Fiore y J. Moltmann.

1.2. La Trinidad como historia

Aquí, en tres segmentos sucesivos, Forte elabora la *Theologia* de la Trinidad, pero siempre partiendo desde el Misterio Pascual, al cual dedica el primer párrafo en los tres casos. Pero antes –en la introducción de esta parte– Forte justifica la necesidad de la *Theologia* con dos razones (semejantes a las que utilizó Santo Tomás en el primer artículo de la *Suma Teológica*): “la exigencia *teológica* de conocer a Aquel que fue el primero en amarnos” y “la exigencia *antropológica* de conocer en él y en su amor al hombre, el sentido de la vida y de la historia”.²⁸

1.2.1. La historia del Padre

Como dijimos, el primer párrafo parte desde Misterio Pascual; y en este caso muestra la presencia y la acción del Padre, con abundancia de citas bíblicas.²⁹

Desde este punto de partida “económico”, Forte pasa a la reflexión sobre la vida intratrinitaria, mostrando al Padre como “amor fontal”, “fuente y origen de toda la divinidad”, “el eterno Amante, con la gratuidad más pura del amor”.³⁰ Y “esta fontalidad pura... esta difusividad original del amor eterno es la que hace al Padre *Generante, Padre del Hijo eterno*”; por eso, “la *paternidad* es la otra propiedad del amor del Padre, junto con su ser «principio sin principio»... amor no engendrado y engendrante” en el cual podemos “contemplar la generosidad del amor verdadero, su salir de sí mismo para dirigirse al otro y volver a sí en la comunión del amor”.³¹

Y el Padre es también fuente del Espíritu Santo, porque “esta soberana y humilde generosidad del Origen es la que está también en la raíz del movimiento del amor eterno que se desborda, por así decirlo, «más allá» del Hijo: del Amor que engendra al Amado sigue todavía procediendo amor; amar es trascender al otro, no para amarlo menos, sino para amarlo más. Así es como el amor del Padre, fuente del Amado, el Hijo, es también fuente del Tercero en el amor, el Espíritu. *El Padre, que engendra al Hijo, «espira» al Espíritu santo*”.³²

Y, como “El Padre, Amante eterno, es fuente del Espíritu no sólo como amor unificante, sino como amor abierto y acogedor”, por eso, el Espíritu no sólo es “Espíritu de unidad” en la

²⁵ *Ibid.*, 66s.

²⁶ *Cf. ibid.*, 69s.

²⁷ *Ibid.*, 70.

²⁸ *Ibid.*, 94.

²⁹ *Cf. ibid.*, 95-97.

³⁰ *Ibid.*, 97s

³¹ *Ibid.*, 98s

³² *Ibid.*, 99. Forte aprovecha aquí para mostrar la complementariedad de las propuestas de Agustín y Ricardo de San Victor sobre el Espíritu Santo: como vínculo personal del Padre y del Hijo, y como “condilecto” de ellos. Forte retomará y profundizará esta línea, en *ibid.*, 113.

vida intratrinitaria, sino que también es “amor abierto y acogedor, fuente de todo don en el amor” en la historia; y por eso, “la *espiración activa* por parte del Padre significa entonces tanto la fuerza unificante del amor original y eterno como la apertura infinita de la generosidad del amor del Padre”: “por medio del Hijo, en el Espíritu, el Padre es origen de todas las cosas, «visibles e invisibles»”.³³

Forte concluye respondiendo a objeciones procedentes de la cultura contemporánea: la “rebelión contra el padre” tanto de orden psicológico-individual como político-social, mostrando que el verdadero Dios Padre –que es Amor– plenifica a la persona y libera a los oprimidos, y “cuya gloria es el hombre vivo en la libertad del amor”.³⁴

1.2.2. La historia del Hijo

El primer párrafo es semejante al del segmento anterior sobre el Padre y también trata del Misterio Pascual. Y el segundo párrafo es complementario: allá Dios Padre aparecía como Amor Fontal, aquí, el Hijo es presentado como “el amado” del Padre.³⁵

“Jesús es el Hijo de Dios, el Hijo amado, el Unigénito; es la Palabra, el Verbo del Padre. Estos títulos, basados en el relato pascual, dan impulso a la contemplación de la fe desde la plenitud escatológica del acontecimiento hasta las «profundidades divinas». La teología de la preexistencia –que maduró muy pronto... abre... hacia la historia eterna...”, en la cual “lo que caracteriza al Hijo puede ser captado en su «nacer de otro», en la *filiación*: si en el Padre reside la fontalidad del amor, en el Hijo reside la receptividad del amor. El Hijo es acogida pura, eterna obediencia de amor; él es el «amado antes de la creación del mundo» (Jn 17, 24)... Este proceso por el que el Viviente en el amor fontal da origen en cuanto principio al Viviente en el amor receptivo, unido a él indisolublemente, puede ser llamado *generación*”.³⁶

Y, como el Padre se comunica plenamente en el Hijo, entonces el Hijo también es “Palabra” e “Imagen” del Padre. Y, de modo semejante a como en el segmento anterior el Espíritu aparecía en relación con el Padre, tanto en la perspectiva inmanente como en la económica, aquí sucede lo mismo con el Hijo:

“La «procesión» del Hijo como autocomunicación de la realidad divina del Padre es a la vez... la autocomunicación económica y libre dirigida a Jesús como «salvador absoluto» y la autocomunicación necesaria «inmanente» de la realidad divina... el fundamento inmanente de la comunicación de sí absolutamente libre y gratuita que Dios realiza creando al mundo y enviando a su propio Hijo entre los hombres”.³⁷

Termina Forte este segmento con un contrapunto: “el amor es distinción” y “el amor es unidad”.³⁸ En el primer contexto se destaca una reflexión sobre “la alteridad del Padre y del Hijo” como “condición intradivina” de la “posibilidad del sufrimiento de Dios” en la historia en la “vulnerabilidad” que es la Cruz concebida –no como una “afección pasiva, sino un dejarse afectar activo”– “aceptado libremente en la infinita generosidad del amor creador y redentor”. La consecuencia de esto es que “si Dios sufre, el sufrimiento no justifica ya ninguna objeción contra él; él sufre con los que sufren, porque los ama; y si el dolor es fruto... de una historia de libertad que ha rechazado el amor, ha quedado redimido (¡y hasta divinizado!) por la sobreabundante riqueza de amor del Dios compasivo”.³⁹

El segundo contexto servirá para fundamentar “toda verdadera unidad en los cielos y en la tierra” en la unidad del amor intratrinitario. Y aquí Forte explota –de nuevo– la línea

³³ *Ibid.*, 100.

³⁴ *Ibid.*, 101s.

³⁵ *Cf. ibid.*, 103-106.

³⁶ *Ibid.*, 106s.

³⁷ *Ibid.*, 108.

³⁸ *Cf. ibid.*, 108-114.

³⁹ *Ibid.*, 110.

ricardiana del “condilecto” mostrando que la comunión verdadera está precedida de un “don de sí” que salva al amor de transformarse en una “cerrazón o posesividad celosa”.⁴⁰

1.2.3. La historia del Espíritu

Como en los casos precedentes, también aquí el punto de partida es el relato pascual. Forte no se queja aquí, como lo hizo Lafont, de la escasez de textos sobre el tema;⁴¹ ... si bien es cierto que el teólogo italiano escribe varios años después que el francés, y cuenta con una investigación bíblica posterior a Lafont (que se constata en sus notas al pie). Y también es cierto que, para reforzar la escasez de textos (que es real), Forte –como antes Lafont– abre la mirada y no la concentra solamente en el Misterio Pascual, mostrando al Espíritu “en toda la historia de la salvación... como principio de vida” y con “dos funciones... *abrir* el mundo de Dios al mundo de los hombres hasta hacer posible la entrada del Hijo en el destierro de los pecadores, y *unificar* lo dividido, como sucedió en la hora de la reconciliación pascual”.⁴² Luego Forte se concentra en la persona de Jesús y su relación con el Espíritu Santo, desde su concepción virginal hasta la *koinonía* eclesial que se deriva de la plenitud del Resucitado que derrama el Espíritu sobre su Iglesia.⁴³

A continuación Forte dedica largas reflexiones al problema del “*Filioque*” mostrando su historia y actualidad; profundizando en el problema teológico –con finas precisiones de lenguaje– y subrayando sus consecuencias en la vida eclesial; y aportando también perspectivas posibles para la superación del problema.⁴⁴ Los rasgos salientes de estas reflexiones son:

- poner como punto de partida de la reflexión al “Nuevo Testamento” con su afirmación “de la reciprocidad y complementariedad de Cristo y el Espíritu”;
- mostrar el riesgo que el “*Filioque*” conduzca a una subordinación de la pneumatología a la cristología;
- revelar los fundamentos teológicos de vivencias eclesiales desequilibradas, tanto de “las exageraciones visibilistas del cristomonismo” como de “los excesos pentecostales y carismáticos” que “exigen un estudio en profundidad de la relación entre cristología y pneumatología, o bien una lectura más plenamente trinitaria de todo el misterio cristiano”.⁴⁵

En este contexto, aparece un breve y rico paréntesis sobre “método teológico”, que lleva la categoría “historia” del plano del contenido al plano de la forma de “hacer teología”, lo que muestra la coherencia del pensamiento del autor.

Volviendo al problema particular del “*Filioque*” Forte destaca las diferencias entre el “modelo occidental” en el que se tiende a la “simple identidad” entre el “*Deus revelatus*” y el “*Deus absconditus*” (= la Trinidad económica y la Trinidad inmanente) y el “modelo oriental” en el que se tiende a una “fuerte alteridad”. Y aquí Forte propone un “paradigma histórico-dialéctico”, un “pensamiento histórico-dinámico” con una triple componente:

“*relación de identidad*, ya que la economía encuentra su fundamento y su correspondencia en la inmanencia divina; *relación de alteridad*, ya que la transcendencia del Dios trinitario supera infinitamente

⁴⁰ *Ibid.*, 112s.

⁴¹ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 274.

⁴² B. FORTE, *Trinidad como historia*, 115. En estas dos funciones de Forte, podemos ver las categorías “don de sí” y “comunión”, que ya vimos estudiando a Lafont.

⁴³ Cf. *ibid.*, 116–118.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 117–133. Para el análisis del lenguaje (griego y latino) en particular: cf. pp. 126s.

⁴⁵ *Ibid.*, 124-126. Forte muestra algunas concreciones “cristomonistas” en eclesiología, teología sacramental y teología moral, en la p. 130.

los límites de su revelación histórica; *relación de superación*, ya que en la plena revelación escatológica, cuando «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 28), la Trinidad económica se identificará con la inmanente”.⁴⁶

“La ascunción del paradigma histórico-dialéctico llega a afectar de este modo a toda la teología trinitaria; exige la *lectura «económica»* del misterio trinitario (la Trinidad «en la historia»); la profundización humilde y adorante de la *correspondencia inmanente* de la historia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (el pensar históricamente la Trinidad, captando su dinamismo a partir de la reciprocidad de las personas que nos atestiguan la historia de la revelación: la Trinidad «como historia»); *la lectura trinitaria de la historia y de su sentido* (el pensar trinitariamente la historia, sacando las consecuencias de la reciprocidad intratrinitaria para superar todo «cristomonismo» y todo «pneumatomonismo» en la praxis y en la teoría cristiana: la historia «en la Trinidad»); y *la apertura a la hora escatológica* del cumplimiento trinitario de la historia (¿la historia como Trinidad?), que excluya sin embargo toda reducción del misterio transcendente al mero horizonte histórico-mundano”.⁴⁷

De aquí se deriva que –si bien es inadmisibles un “pluralismo dogmático”– es necesario un “pluralismo teológico”, basado en la misma “inaferrabilidad del misterio”: abrirse a esto implica una “*metanoia* ecuménica” y una actitud “dialógica”.⁴⁸

Concluye Forte su exposición sobre el Espíritu, con dos temas complementarios: el Espíritu como Amor personal y como don. Respecto del primer tema, el autor muestra cómo el Espíritu es el “Tercero en el amor... éxtasis del Amante y del Amado... el *nosotros* del Padre y del Hijo en persona... una especie de inefable comunión”.⁴⁹ Aquí está la “raíz intratrinitaria de la obra de unidad que el mismo Espíritu realiza en la historia de salvación”: “en el tiempo... une el pasado al presente, reactualizando los acontecimientos salvíficos en la memoria eficaz del misterio celebrado y vivido...; une el presente al futuro...: él es la primicia, las arras... En el espacio, él une a los creyentes... como principio de unidad de la Iglesia”.⁵⁰

En cuanto al Espíritu como don, hay un “orden que atestigua la economía de la salvación: Dios Padre derrama su Espíritu sobre el Hijo, que a su vez lo entrega al Padre en la hora de la Cruz y, una vez que lo ha recibido en plenitud en la hora nueva de Pascua por el Padre, lo da en abundancia a toda carne... Se trata de un orden económico, pero que traduce el de la Trinidad inmanente. Según este orden, el Espíritu es aquel por quien *se consuma*, la comunicación de Dios”.⁵¹

1.2.4. La Trinidad como historia

“La unidad del acontecimiento pascual es la unidad del acontecimiento del amor que ama (el Padre), que es amado (el Hijo), que une en la libertad (el Espíritu: cf. 1 Jn 4, 7-16)”.⁵²

En Nicea, esta “unidad divina... se formuló... como la unidad de la “esencia”... Esta interpretación que salvaguarda profundamente la unidad divina, corre el riesgo de dar lugar” a un “esencialismo... pobre bíblicamente” y que contribuyó al “olvido de la Trinidad”.⁵³

En “la época moderna” la “valoración de la subjetividad” llegó al extremo de anular “del todo a la Trinidad... en el devenir del único Sujeto divino”.

“Para superar los riesgos del esencialismo «trasnochado» y del aprisionamiento en la subjetividad, se ofrece ahora la vía del pensamiento histórico a la interpretación de la unidad de Dios: en él se concibe la unidad divina no como esencia estática, sino como dinamismo, como proceso, como vida, como historia del amor trinitario... la esencia divina una y única (entendida dinámicamente) es el amor, que el Dios único es Amor, en la imborrable diferenciación trinitaria del Amante, del Amado y del Amor personal... la esencia

⁴⁶ Pareciera que esto no es otra cosa que poner “en clave histórica” el conocido esquema de “comparación-negación-eminencia” (que también propone y aplica el CCE, por ejemplo, en CCE 43 y CCE 239).

⁴⁷ *Ibid.*, 130s. Los subrayados en cursiva son nuestros.

⁴⁸ *Ibid.*, 131s.

⁴⁹ *Ibid.*, 134s. Forte aprovecha el contexto para distinguir, del modo tradicional, el “amor esencial” en Dios, y el nivel notional del Espíritu como Persona-amor: pp. 135s.

⁵⁰ *Ibid.*, 136.

⁵¹ *Ibid.*, 137.

⁵² *Ibid.*, 141.

⁵³ *Ibid.*, 142s.

del Dios vivo es su amor eterno en movimiento... El acontecimiento pascual no revela la esencia divina más que como acontecimiento eterno del amor entre los Tres y de su amor para con nosotros”.⁵⁴

En conclusión “es inadmisibles cualquier... absolutización unilateral de una sola persona divina; y tampoco cabe admitir un monoteísmo indiferenciado abstracto... Sólo el monoteísmo trinitario presenta a los hombres el rostro del Dios cristiano, que es siempre Padre, Hijo y Espíritu, en la unidad del amor divino, en sí y para nosotros. Sólo el monoteísmo trinitario habla realmente de Dios narrando el Amor”.⁵⁵

1.3. La Trinidad en la historia

La Trinidad es el origen y el fin de todo lo creado, de la historia y del hombre. El origen, el presente y el futuro de la historia se leen en el interior de la historia trinitaria, que da fundamento y valor al devenir histórico. Así –a luz de la Pascua y de la Trinidad que se revela en ella– se aclara el sentido de la historia y la tarea del hombre en ella.

1.3.1. El origen trinitario de la historia

1.3.1.1. La creación como historia trinitaria

El NT muestra que el mismo Dios de la Pascua es el Dios del origen (por ejemplo en los himnos cristológicos de Col 1 y Jn 1); con esto vemos que la Iglesia hizo el mismo camino que antes había hecho Israel: de la experiencia del Dios salvador, a la confesión de fe del Dios creador.⁵⁶

La creación se relaciona ante todo con el Padre, origen y principio de toda vida, fontalidad del amor, “Fuente eterna de la divinidad, el Padre es por consiguiente la fuente de la vida creada... es la misma pura gratuidad que, en la libertad más completa, le lleva a dar el ser”.⁵⁷

El acto creador, porque procede de la fontalidad del amor del Padre, también se relaciona con la generación del Hijo: “*sicut trames a fluvio derivatur, ita processus creaturarum ab eterno processu personarum*”.⁵⁸ Y del mismo modo que el Hijo se caracteriza por la receptividad, también la creatura: todo le es dado. Y la confluencia suprema de ambas “receptividades” –el Hijo y la creatura– se dará en la Encarnación.

Todo ha sido creado en el Espíritu (Gn 1,2) y todo es mantenido en el ser por el Espíritu (Sal 104,29). Y lo mismo que el Espíritu es amor unificante en el seno de la Trinidad también une a la creatura con su Creador manteniendo la unidad original y, así, manteniendo también la bondad original de lo creado.

Y como el Espíritu es también quien abre al amor en la libertad, respecto de las creaturas, es la garantía de su autonomía, de su ser “otra cosa”, y –por tanto– de su libertad en el amor. Esto, por otra parte, abre el riesgo del pecado, en el cual la creatura quiere “ser como Dios”, desconociendo su receptividad constitutiva: perturbación profunda del ser, inversión original y voluntaria que repercutirá en toda la creatura como “pecado original”.

⁵⁴ *Ibid.*, 144. Hemos visto que Salmann no está de acuerdo con esta visión, que reduce la esencia a la *perijóresis*... y con algún otro elemento precario: cf. *supra*, 14. Además: este Dios ¿sigue siendo Uno? O, dicho de otro modo, desde esta idea de Dios ¿hay puntos de contacto con los otros monoteísmos? ¿nos une con ellos unas “consecuencias de la fe en el Dios Uno” (CCE 222–227).

⁵⁵ *Ibid.*, 146s. En el resto de este segmento Forte estudia: “los atributos del Dios Amor” (omnisciencia, omnipotencia, unidad), en un párrafo no tan logrado; y “las Personas en la historia del amor” analizando especialmente el concepto de “relación subsistente”: cf. pp. 147-156.

⁵⁶ Hemos visto mucho sobre Col 1 en nuestro Capítulo VI, en relación con la “creación «en Cristo»”.

⁵⁷ *Ibid.*, 162.

⁵⁸ SANTO TOMÁS, *In Sent. Prol.*

Y, justamente, el Espíritu puede salvar de esta situación: siendo Espíritu de libertad y Espíritu de amor que une, el Espíritu orienta esa libertad hacia la comunión.

1.3.1.2. El Creador y la creatura

“Existiendo «fuera de Dios» en cuanto que es distinto” de Dios, “el mundo también existe «en Dios» en cuanto que participa del ser que le ha dado el Creador, y está envuelto en el misterio de su Amor”.⁵⁹ Suprema trascendencia y suprema inmanencia: “*Superior summo meo, interior intimo meo*”, decía Agustín.⁶⁰ Esta paradoja, justifica una doble pregunta: la posibilidad del conocimiento natural de Dios, y la relación entre naturaleza y gracia.

En relación con lo primero, se puede decir que la respuesta es dialéctica: hay una posibilidad cierta de un conocimiento natural de Dios (no de una “demostración”), pero con sus límites pues las “pruebas de la existencia de Dios” siguen siendo un llamado a la libertad del hombre, para que dé su asentimiento.⁶¹

Y para la relación entre naturaleza y gracia se puede afirmar una triple relación:

- la gracia afirma la naturaleza pues el mismo Dios creador es el Dios redentor en quien no puede haber incoherencia;
- “la gracia niega la naturaleza, en cuanto que la juzga en todo cuanto ella opone como cerrazón al Dios vivo”;⁶²
- la gracia supera a la naturaleza, llevándola a su plenitud.

1.3.1.3. El hombre, imagen del Dios trinitario

Es clásico en la teología, comprender la imagen de Dios en el hombre en sentido individual: cada ser humano es imagen de Dios por persona, con inteligencia, voluntad, etc. Recientemente, se ha hecho cada vez más común comprender a la comunidad humana a la luz de la Comunión trinitaria.

Aquí Forte hace una lectura original: ve en cada individuo humano algún rasgo que lo emparenta con alguna de las Personas divinas:

“...el hombre refleja al creador, *al Padre*: como el Padre es... fontalidad pura, también le da a la criatura humana ser en el *tiempo fuente de amor*...; El hombre es además imagen del... *Hijo*... receptividad capaz de acoger... el amor eternamente amante...; llamado a dejarse amar en el gozo de la gratitud”. Además el hombre es imagen del “Espíritu Santo, llamado “continuamente a romper el círculo del amante y del amado, a huir de la prisión de la exclusividad para salir al encuentro de la necesidad de amor de los demás, de todos los demás... El hombre está llamado entonces constitutivamente a la *libertad en el amor*”. En síntesis, “la imagen [de Dios en el hombre] se ofrece sobre todo en el dinamismo de la fontalidad, de la receptividad y de la reciprocidad abierta del amor humano”.⁶³

También el cuerpo es imagen de Dios, pues “expresa la fontalidad, la receptividad y la fuerza comunicativa y liberadora del amor”.⁶⁴

Por todo esto, “no hay competencia entre Dios y el hombre”, y las distintas formas de ateísmo no tienen sentido, pues alejan al hombre de aquel Dios que es su imagen, y el garante de su plenitud.⁶⁵

⁵⁹ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 166.

⁶⁰ También citado en CCE 300.

⁶¹ Cf. B. FORTE, *Trinidad como historia*, 167ss.

⁶² *Ibid.*, 172. Nosotros diríamos, más matizadamente, que la gracia purifica a la naturaleza de los “elementos de mal” que la alejan de su bondad natural y que –por eso– son también “antinaturales”.

⁶³ *Ibid.*, 174-177.

⁶⁴ *Ibid.*, 177.

⁶⁵ *Ibid.*, 178. Forte repasa aquí distintas formas de ateísmo: humanista, de protesta y de la praxis: cf. 178ss.

1.3.1.4. La Trinidad y la comunidad de los hombres

Prolongando las reflexiones del párrafo anterior, Forte aplica a la dimensión comunitaria los conceptos de fontalidad, receptividad y reciprocidad.

En una sociedad “a imagen de la Trinidad” se respetará la dignidad y originalidad de cada uno, que –a su vez– tenderá a la comunión (y esto es imagen del Padre). La receptividad de la otra persona, hará que cada uno tenga disponibilidad para acoger a los otros, en un don de sí mismo que puede llegar a tomar carácter sacrificial (y esto es imagen del Hijo). Y habrá una comunión en la reciprocidad y en la permanente tensión de la libertad (y esto emparenta con el Espíritu).⁶⁶

En definitiva, “la revelación del misterio de Dios como don y como comunión exige proyectos sociales bajo el signo de la acogida y de la valoración de la originalidad de las personas y de su vocación a la reciprocidad”.⁶⁷

1.3.2. El presente trinitario de la historia

1.3.2.1. Trinidad y tiempo presente

“...el tiempo tiene su origen en el acto trinitario de la creación y en cuanto que en el acontecimiento pascual se manifestó el acontecimiento eterno del amor en un suceso temporal que el Espíritu no deja de actualizar en la historia, puede decirse que el tiempo intermedio, es decir, la hora presente, es el *tiempo de Dios para el hombre*... Esta afirmación tan densa tiene que comprenderse en sentido trinitario: el tiempo sin tiempo alcanza al tiempo de los hombres *como procedencia, como llegada y como porvenir*”.⁶⁸

Y esto tiene su aplicación trinitaria: “Como procedencia u origen en la vida divina, Dios es Padre; comovenida o término de la misma, es Hijo; como futuro o unidad eterna del origen y del término, en su apertura libre al amor, es Espíritu Santo”. Y el mismo fluir del tiempo, es imagen de la Trinidad, pues “en el fluir del pasado en el presente, que es la llegada permanente del futuro, se nos da como una huella del eterno fluir en el amor del Amante en el Amado, en la unidad y en la libertad del Espíritu del uno y del otro”. Y al presente mismo se le puede encontrar una dimensión trinitaria, como espacio de originalidad, de acogida y de libertad en el amor.⁶⁹

La respuesta del hombre a Dios cualifica el tiempo presente transformando el “*jrónos*” en “*kairós*”: “la Trinidad entra explícitamente en el tiempo cuando el hombre se decide a vivir en la libertad y en el amor”.⁷⁰

1.3.2.2. La Trinidad en el hombre

Por el bautismo –sacramento trinitario en su triple pregunta y en su triple gesto– el hombre se incorpora a la vida divina por medio del Misterio Pascual. Así “el cristiano es en la Trinidad un creyente, un esperanzado y un enamorado”.⁷¹ El cristiano es imagen del Padre en su caridad fontal; incorporado al Hijo, el cristiano acoge en la fe, la Palabra y el don de Dios; unido al Espíritu, mantiene la esperanza en el camino.

⁶⁶ Cf. *ibid.* 180-184.

⁶⁷ *Ibid.*, 183.

⁶⁸ *Ibid.*, 181.

⁶⁹ Este párrafo nuestro resume y cita ideas que están en la p. 186.

⁷⁰ *Ibid.*, 188.

⁷¹ *Ibid.*, 189.

También la oración cristiana tiene dimensión trinitaria: se dirige al Padre, por medio del Hijo encarnado, en el Espíritu.

1.3.2.3. La Iglesia, ícono de la Trinidad

“En cuanto que se comunica al hombre, la Trinidad, unidad esencial y comunidad profundísima de los Tres en el amor, no puede menos de suscitar la comunión; esta comunidad de los hombres recogidos en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, este «ícono» de la Trinidad santa, que no es una mera alusión a la misma sino su expresión eficaz, es la *Iglesia*”.⁷²

Y la misma estructura de la Iglesia es “a imagen de la Trinidad”, pues es comunión en la variedad de dones y servicios, de las Iglesias locales; y también es circulación de amor.

Por otra parte, el equilibrio entre cristología y pneumatología, derivará en un equilibrio en la vida eclesial:

“El presente de la existencia creyente, personal y eclesial, puede leerse en clave sólo cristológica –y entonces destacará la visibilidad, la institución, la autoridad, la jerarquía, la ley, la letra, el primado– o en clave sólo pneumatológica –y entonces se subrayará la profundidad invisible, el carisma, la libertad, el sacerdocio universal, la gracia, el Espíritu, la colegialidad–. Una lectura históricamente atenta a la reciprocidad y a la complementariedad de la cristología y la pneumatología pondrá de manifiesto la inclusividad recíproca y dialéctica entre lo visible y lo invisible, entre la institución y el carisma, entre la autoridad y la libertad, entre la comunidad y los ministerios, entre la ley y la gracia, entre la letra y el Espíritu, entre el primado y la colegialidad”.⁷³

En síntesis, “la Iglesia viene de la Trinidad, camina hacia ella y está estructurada según su imagen”.⁷⁴

1.3.2.4. Eucaristía, Trinidad y comunión eclesial

“El lugar en donde viene a representarse continuamente de nuevo el origen trinitario, suscitando y alimentando de este modo a la Iglesia como comunión una en la diversidad y tensa hacia la unidad final del Reino, es la eucaristía... punto de encuentro concreto entre la Trinidad y la Iglesia, en donde el origen y la patria de la comunidad eclesial se encuentran entre sí para engendrarla siempre de nuevo en su presente”.⁷⁵

La misma plegaria eucarística es trinitaria siendo acción de gracias al Padre, unida la invocación del Espíritu (epiclesis), en virtud de la cual se realiza el memorial de la Pascua del Hijo.⁷⁶

1.3.2.5. Eucaristía, Trinidad y misión

La Iglesia brota de las misiones divinas, y está en estado de misión.

La Eucaristía alimenta a la Iglesia para impulsar su amor misionero: el don se hace tarea. En relación al Padre, esto implica reconducir toda la creación y la historia a su Origen, hacia la “acción de gracias” definitiva; en relación al Hijo, la eucaristía y la misión prolongan el don servicial de Jesús; en relación al Espíritu, el “pan de la esperanza” anima el impulso escatológico de la misión.

⁷² *Ibid.*, 192.

⁷³ *Ibid.*, 193, citando la “Tesis 4” del CONGRESSO DELL'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, “Tesi sul «Filioque»”, *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 87.

⁷⁴ *Ibid.*, 193.

⁷⁵ *Ibid.*, 196.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, 197-200.

1.3.3. *El futuro trinitario de la historia*

La Pascua tiene una fortísima componente escatológica; y la Trinidad que se revela en ella aparece como lo último, la patria definitiva.

“El tiempo del final será ante todo historia del *Padre*... Será él el que lo someta todo al Hijo, para que el Hijo, pura respuesta de amor, le entregue finalmente todo lo creado dispuesto a acoger la gloria eterna del amor, es decir, la fontalidad absoluta y sin fin de Dios... Pero para los que hayan rechazado el amor, aquel que es la fuente eterna del amor será en aquella hora Padre en el juicio: es el «día del Señor».

“...el tiempo del fin será igualmente historia del *Espíritu*; entonces él será derramado sobre toda carne... en una plenitud sin fin... Espíritu de unidad, él unirá para siempre la tierra al cielo... Espíritu de libertad y de apertura, conservará a Dios y al mundo en su mutua alteridad, por lo que el fin no será una disolución de la historia en Dios o de Dios en la historia, sino una comunión de eterno amor entre el Creador y la criatura... mediante el don de la vida que vence a la muerte.

“Todo lo que ha venido del Padre por el Hijo en el Espíritu, en la unidad y en la libertad del mismo Espíritu, a través de la acogida del Hijo, volverá al Padre...”⁷⁷

2. El *Catecismo*

2.1. *Visión de conjunto*

Desde cierto punto de vista, se podría decir que las cuatro Partes del CCE tienen una “estructura histórica”: hay una Revelación de Dios en la historia, narrada en la Palabra de Dios y resumida en el Símbolo (Primera Parte del CCE, en relación con el pasado). Esto coincide con la Trinidad narrada de Forte hasta en los detalles.⁷⁸

Estos dones de Dios narrados desde el ayer, y confesados hoy, se prolongan en los dones presentes que se ofrecen en la liturgia: en ella, la Trinidad nos comunica el fruto del Misterio Pascual (Segunda Parte).⁷⁹

Pero en el hoy de la Nueva Alianza, también la Trinidad nos convoca a una tarea como respuesta a los dones recibidos: la libertad humana debe comprometerse para que fructifique la vida del hombre “en Cristo”, la vida “en el Espíritu” (Tercera Parte). Si el hombre responde a esa gracia divina, se va profundizando la “Alianza” en una “Comunión” cada vez más profunda, tanto para el orante particular, como para el “nosotros” concéntrico –eclesial, ecuménico, humano y cósmico (cf. CCE 2790-2793)– en el cual nos incluimos cuando rezamos el “Padre nuestro” (Cuarta Parte).

En estos dos últimos elementos –la moral cristiana y la oración– vemos enriquecimientos propios del CCE que Forte no sistematiza en un conjunto y en la “clave histórica” que tanto cultiva; como hizo –por ejemplo– en el nivel del lenguaje, con la “Trinidad narrada, discutida, profesada y razonada”.⁸⁰

Y para lo que se refiere a la aplicación que el CCE dedica a la historia de la salvación –que es casi omnipresente– en atención a la brevedad, remitimos (de nuevo) a las ¡veinticuatro diacronías! que aparecen en el CCE y que describimos en el primer Tomo de nuestra tesis.⁸¹

Por eso, podemos concluir –como decíamos allí– que el CCE no presenta la historia de la salvación desde una sola perspectiva; al contrario: se encuentran numerosas exposiciones de

⁷⁷ *Ibid.*, 206s.

⁷⁸ Cf. *supra*, pp. 160s, que va desde la historia de salvación y sus textos, hasta el Símbolo.

⁷⁹ Esta estructura procede ya desde el AT: la narración de la salvación desde el ayer –“lo que nos contaron nuestros padres” (Sal 78,3)– se hace profesión de fe en el hoy –“Mi padre era un arameo errante...” (Dt 26, 5b-10)– en el contexto de la liturgia: “El sacerdote tomará la canasta que tú le entregues... y tú pronunciarás estas palabras en presencia del Señor, tu Dios” (Dt 26, 4-5a).

⁸⁰ Cf. *supra*, pp. 160s.

⁸¹ Cf. Tomo I, 336ss: “La economía de la salvación en clave trinitaria”. En nuestra tesis de licenciatura aparecían veintitrés diacronías; posteriormente encontramos una diacronía más que hoy está en el séptimo puesto.

la historia de la acción de Dios en la historia, desde diversos ángulos complementarios. Y, de este modo, el CCE nos regala una riqueza sinfónica en su exposición... y nos invita a imitar ese “modo perijorético” de exponer la realidad.

2.2. *El pensamiento histórico-dinámico de Forte y su “triple componente”*

2.2.1. *El pensamiento de Forte*

Hemos visto que Forte, a partir del problema particular del “*Filioque*” releva dos modos de comprender la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente: el “modelo occidental” que tiende a la “simple identidad” y el “modelo oriental” que tiende a una “fuerte alteridad”. Frente a esto, Forte propone un “paradigma histórico-dialéctico”, un “pensamiento histórico-dinámico” con una triple componente:

“*relación de identidad*, ya que la economía encuentra su fundamento y su correspondencia en la inmanencia divina; *relación de alteridad*, ya que la transcendencia del Dios trinitario supera infinitamente los límites de su revelación histórica; *relación de superación*, ya que en la plena revelación escatológica, cuando «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 28), la Trinidad económica se identificará con la inmanente”.

Y es interesante que, con esta doble propuesta, Forte incluye el factor “historia” dentro del método teológico.

2.2.2. *El Catecismo y el pensamiento histórico-dinámico*

Naturalmente, el CCE no expone un método teológico como parte de su propuesta. Es más, hemos visto que ni siquiera hecha mano de definiciones “cerradas”, aunque hayan sido consagradas en la historia del pensamiento cristiano: prefiere descripciones compuestas de varios elementos complementarios, y no definiciones procedentes de alguna “escuela” o “línea” teológica.⁸² Por eso, *a fortiori*, no encontraremos intentos de algo parecido al método particular que propone Forte.

No obstante, la sensibilidad para “el crecimiento en el conocimiento de Dios” que se da en la historia, sí la encontramos en el CCE.⁸³

“*En el transcurso de los siglos*, la fe de Israel pudo desarrollar y profundizar las riquezas contenidas en la revelación del Nombre divino” (CCE 212) y, así pudo pasar de la experiencia liberadora de *YHWH* como “Señor de la historia”, a la confesión de fe que sostiene que “Dios es único; fuera de El no hay dioses. Dios trasciende el mundo y la historia. El es quien ha hecho el cielo y la tierra... es «El que es», desde siempre y para siempre y por eso permanece siempre fiel a sí mismo y a sus promesas” (CCE 212).

“*A lo largo de su historia*, Israel pudo descubrir que Dios sólo tenía una razón para revelársele y escogerlo entre todos los pueblos como pueblo suyo: su amor gratuito” (CCE 218). Y todo esto sucede porque “...Dios... eligió... a Israel para pueblo suyo... y... le fue revelando su persona (*Sese*) y su plan *a lo largo de su historia*”.⁸⁴

En lo que se refiere a la Trinidad, en particular, “Dios, ciertamente, ha dejado huellas de su ser trinitario en su obra creadora y en su Revelación *a lo largo del Antiguo Testamento*. Pero la intimidad de su Ser como Trinidad Santa constituye un misterio inaccesible a la sola razón e incluso a la fe de Israel *antes de la Encarnación del Hijo de Dios y el envío del Espíritu Santo*” (CCE 237). Y en los números siguientes, el CCE nos mostrará una “historia de la

⁸² Cf. en nuestro Tomo I, 63s (y su nota 76). Se puede agregar a lo dicho allí, por ejemplo, la descripción de “virtud” de CCE 1804.

⁸³ En los siguientes párrafos, los subrayados en el texto del CCE, son nuestros.

⁸⁴ Cf. nuestro comentario sobre este texto en Tomo I, p. 183: 6.2.2.2. “Un error (más) del texto en español”.

revelación de la Trinidad” que va desde “la invocación de Dios como «Padre»” que “es conocida en muchas religiones” naturales, hasta las definiciones de los primeros Concilios (CCE 238-248).

Más adelante nos dirá que

“San Gregorio Nacianceno, «el Teólogo», explica esta progresión por medio de la pedagogía de la «condescendencia» divina: «El Antiguo Testamento proclamaba muy claramente al Padre, y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento revela (*perspicue ostendit*) al Hijo y hace entrever (*subobscurè quodammodo indicavit*) la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu tiene derecho de ciudadanía entre nosotros (*Nunc vero Spiritus Ipse nobiscum versatur*) y nos da una visión más clara de sí mismo (*seseque nobis apertius declarat*)... Así por avances y progresos «de gloria en gloria», es como la luz de la Trinidad estalla en resplandores cada vez más espléndidos»⁸⁵ (CCE 684).

La misma “venida del Hijo de Dios a la tierra” que será la plenitud de la revelación “es un acontecimiento tan inmenso que Dios quiso prepararlo *durante siglos*” en la Antigua Alianza (CCE 522). Pero Jesús no trae sólo una Palabra: también establece “el Reino de Dios prometido *desde hacía siglos* en las Escrituras” (CCE 763).

También la Iglesia –germen de este Reino– va creciendo en el conocimiento de Dios a lo largo de la historia, porque si bien “Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre” (CCE 65), no obstante, “aunque la Revelación esté acabada, no está completamente explicitada; corresponderá a la fe cristiana comprender gradualmente todo su contenido *en el transcurso de los siglos*” (CCE 66). Porque “gracias a la asistencia del Espíritu Santo, la inteligencia tanto de las realidades como de las palabras del depósito de la fe *puede crecer en la vida de la Iglesia*” (CCE 94):

“Así, *la comunicación* que el Padre ha hecho de sí mismo por su Verbo en el Espíritu Santo *sigue presente y activa* en la Iglesia: «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, y por ella en el mundo entero, *va introduciendo* a los creyentes en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo» (CCE 79).

Y por eso, “*durante los primeros siglos*, la Iglesia formula más explícitamente su fe trinitaria tanto para profundizar su propia inteligencia de la fe como para defenderla contra los errores que la deformaban” (CCE 250).⁸⁶ Y, también, “*a lo largo de los siglos*, en respuesta a las necesidades de diferentes épocas, han sido numerosas las profesiones o símbolos de la fe” que se han propuesto (CCE 192).

Más aún, la Iglesia misma, como familia de Dios y *Ecclesia de Trinitate*, en la que crece el conocimiento y el Reino de Dios, también ella

“se constituye y se realiza *gradualmente a lo largo de las etapas de la historia humana*, según las disposiciones del Padre: en efecto, la Iglesia ha sido «prefigurada ya desde el origen del mundo y preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza; se constituyó en los últimos tiempos [por medio del Hijo], se manifestó por la efusión del *Espíritu* y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los siglos» (CCE 759).

Allí, en esa revelación y comunión escatológicas, terminaremos “contemplando «claramente a Dios mismo, uno y trino, tal cual es»” (CCE 984).

2.2.3. El Catecismo y la “triple componente”

Respecto de la “triple componente” de nuestro autor podemos decir que:

a) La fe nos dice que no hay “dos Trinidades”, sino sólo una: se manifiesta en la historia, pero existe “*antes de todos los siglos*”; y, por esto, hay una “relación de identidad”, que confesamos en la fe.

⁸⁵ SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orationes theologicae*, 5, 26.

⁸⁶ Cf. CCE 464, 470 para el desarrollo del dogma cristológico; CCE 491, para María; CCE 1117, 1448, 1602s, para los sacramentos; CCE 2422 para la doctrina social de la Iglesia; CCE 2684 para la espiritualidad cristiana: con esto vemos que el CCE pone alguna “toma de conciencia diacrónica” en cada una de sus cuatro Partes.

En este sentido, tenemos que decir que –más allá del análisis que hemos hecho sobre la ubicación de CCE 236–⁸⁷ no hay indicios en el CCE de una tensión entre la “Trinidad económica” y la “Trinidad inmanente”: en el CCE la Trinidad es siempre la Trinidad... y la tensión se traslada a “ámbitos des-hipostasiados”: *Theologia* y *Oikonomia*.⁸⁸

b) Pero *en el derrotero de la historia*, vamos conociendo a Dios poco a poco, y jamás perfectamente; por eso se impone establecer una “relación de alteridad” entre la Trinidad en sí misma, y su manifestación en la historia.⁸⁹

c) Finalmente, *más allá de la historia*, cuando contemplemos a Dios cara a cara, tal cual es, se establecerá una “relación de superación” con la precariedad de este peregrinar en la historia.⁹⁰

Y podemos agregar dos comentarios a este esquema de “triple componente” de Forte.

Por un lado, la secuencia “*identidad- alteridad- superación*” no es completamente original, pues pareciera que no es otra cosa que poner “en clave histórica” el conocido esquema de “comparación-negación-eminencia”... que también propone y aplica el CCE, por ejemplo, en CCE 43 y CCE 239.

Por otro lado: ¿Qué significa que –en la escatología– “la Trinidad económica se identificará con la inmanente”? En sí, ya se identifican. Y “para nosotros”, nunca totalmente; pues en la escatología “veremos al Infinito, pero no infinitamente”.⁹¹ Más bien habría que decir, que la historia desemboca en la trascendencia... O, como dice el propio Forte, casi al final de su libro, que se “unirá para siempre la tierra al cielo”.⁹²

2.3. *Propiedades y apropiaciones*

Forte no manifiesta una sutileza semejante a la de Lafont: el teólogo italiano –a diferencia de su par francés– adjudica elementos a las personas divinas sin pasar sus expresiones por el tamiz de la doctrina de las apropiaciones y sin mostrar que el lenguaje que está usando es de “base simbólica”... esto da la impresión general de un cierto “racionalismo teológico” que parece “explicar a Dios”.

De hecho, Forte nunca desarrolla el tema de las apropiaciones; sólo lo menciona para criticarlo:

“El verdadero amor no anula nunca las diferencias, aunque las asuma en una unidad más profunda... Bajo esta luz puede leerse también el principio del *opus Dei ad extra indivisum*... este principio no puede significar que el obrar divino *ad extra* sea indiferenciado, como si en este dirigirse de Dios a sus criaturas, a partir del acto creador, desaparecieran las propiedades personales del Padre, del Hijo y del Espíritu; esto estaría en contraste con el relato concreto de la historia de la salvación, hasta el punto de que incluso en la perspectiva más rigurosamente esencialista se ha sentido la necesidad de elaborar una teología de las «apropiaciones», que permitiera vincular con cada una de las personas divinas unos atributos esenciales, mediante los cuales se manifestasen mejor en la economía las propiedades que tienen las personas en la inmanencia del misterio”.⁹³

⁸⁷ Cf. *supra*, 63: “El lugar de CCE 236 y su sentido”.

⁸⁸ Obviamente, que se podrá objetar: “¿Qué es *in re* la *Theologia*, sino la Trinidad misma?”. Por supuesto, concederemos esto. Pero deberemos recordar la importancia del “*modus significandi*”... y a esto apuntamos aquí. Cf. *supra*, pp. 41ss y 150s (y su nota 66).

⁸⁹ Y aquí podemos recordar todas las diacronías del CCE que ya mencionamos varias veces.

⁹⁰ Para esto: cf. *infra*, p. 229 y sus notas 165s.

⁹¹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 12, 7, ad 3; L. OTT, *Manual de teología dogmática*, Barcelona, 1986⁷, 58s.

⁹² B. FORTE, *Trinidad como historia*, 207.

⁹³ *Ibid.*, 146.

Por su parte, Forte adjudica –sin más– a alguna de las Personas divinas en particular, alguna actividad en la historia, correlacionando de modo demasiado “lineal” (para usar una expresión de Lafont) la *Theologia* con la *Oikonomia*.

Por ejemplo: “Fuente eterna de la divinidad, el Padre es *por consiguiente* la fuente de la vida creada... *es la misma* pura gratuidad que, en la libertad más completa, le lleva a dar el ser, a crear objetos de amor, sus criaturas”.⁹⁴ Estas afirmaciones aparecen como demasiado “directas”, trasponiendo automáticamente lo que sucede en la vida intratrinitaria a lo que sucede en la historia. O ¿acaso no es la Trinidad entera quien obra la creación (cf. CCE 290–292)? Que “cada persona divina” realice “la obra común según su propiedad personal”, no anula que “toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas” (CCE 258). Y que “toda la economía divina, obra a la vez común y personal da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única” (CCE 259), no significa que puedan trasponerse, sin más, los “esquemas de comprensión” de la *Theologia* a la *Oikonomia*.

Otro ejemplo: hablando de “*Trinidad y tiempo presente*”, Forte escribe:

“...el tiempo tiene su origen en el acto trinitario de la creación y en cuanto que en el acontecimiento pascual se manifestó el acontecimiento eterno del amor en un suceso temporal que el Espíritu no deja de actualizar en la historia, puede decirse que el tiempo intermedio, es decir, la hora presente, es el *tiempo de Dios para el hombre*... Esta afirmación tan densa tiene que comprenderse en sentido trinitario: el tiempo sin tiempo alcanza al tiempo de los hombres *como procedencia, como llegada y como porvenir*... Como procedencia u origen en la vida divina, Dios es Padre; como venida o término de la misma, es Hijo; como futuro o unidad eterna del origen y del término, en su apertura libre al amor, es Espíritu Santo”.⁹⁵

Aquí, de nuevo, nos parece que se adjudica demasiado rápidamente a cada una de las Personas aspectos que son de toda la Trinidad: los Tres son origen, son venida y son porvenir, como muestra el CCE en distintos textos.⁹⁶

2.4. También es pobre la exposición sobre “Dios Uno”

La obra de Forte es rica en más de un aspecto, como hemos indicado. Pero también adolece de debilidades. Además de lo indicado en el párrafo anterior, otro punto débil es su exposición “*De Deo Uno*”. El párrafo sobre “los atributos del Dios Amor”,⁹⁷ aparece como muy breve en cuanto a la extensión; poco consistente en lo doctrinal; y con varias frases que no tienen indicación precisa de la fuente citada. Pareciera que al autor le falta madurar el tema, o –más bien– la perspectiva que intenta.

Por su parte, el CCE –como ya indicamos– resuelve de una manera muy satisfactoria su segmento sobre “el Dios Uno”,⁹⁸ integrándolo en un despliegue progresivo de la revelación del Dios Trino ¡en la historia! (CCE 200-267)... tal como debería agradecerle a Forte.

2.5. Esencia y Personas, consustancialidad y koinonía

Los elementos particulares considerados en los dos párrafos anteriores revelan el mayor problema con la presentación de Bruno Forte, que es una cierta *unilateralidad en su consideración del misterio de la Trinidad*. Pues –si bien se presenta como una propuesta de

⁹⁴ *Ibid.*, 162; los subrayados en cursiva son nuestros. Una afirmación parecida en *ibid.*, 186: “el Padre, único origen de todo cuanto existe”.

⁹⁵ *Ibid.*, 185s.

⁹⁶ Para la Trinidad como origen, los ya mencionados CCE 290–292; para la Trinidad en el “instante presente... venida o acontecimiento del ahora”: CCE 1077–1112; para la Trinidad como porvenir: CCE 988s; 1020; 1024, 1050.

⁹⁷ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 147-152.

⁹⁸ Cf. en nuestro Tomo I, pp. 43s: “Valoración”.

equilibrio entre el “esencialismo «trasnochado»” [antiguo y medieval] y “el aprisionamiento en la subjetividad” [moderno]–⁹⁹ es, en realidad, la sustitución de una metafísica del ser, por una metafísica del devenir... de cuño “moderno”.

El segmento de su trabajo en que más claramente se evidencia su originalidad –pero también la debilidad de su propuesta– es en la Tercera Parte, titulada “La Trinidad como historia”;¹⁰⁰ particularmente en el último capítulo del segmento –el capítulo 8, con título homónimo– que oficia de síntesis.¹⁰¹

Algunos de los aspectos de la presentación de Forte han sido objeto de una dura crítica por parte de S. T. Bonino OP.¹⁰² En resumen, Bonino señala dos elementos negativos en la presentación de Forte:

- optar por una “«metafísica» del devenir”, y rechazar una “metafísica del ser”;
- sostener que “el amor pueda jugar un rol explicativo último, en una síntesis verdaderamente científica (como constitutivo formal de la deidad)”; cuando “el amor como primer acto de la voluntad es (para nosotros) una noción derivada, en relación al ser”.¹⁰³

La confluencia de estas dos opciones lleva a Forte a una concepción de *la esencia divina como un devenir del amor*. Todo esto produce una exposición difusa y confusa para las relaciones entre esencia y Personas, consustancialidad y *koinonía*. Y aparecen afirmaciones que tienen consecuencias complicadas:

Por ejemplo, dice Forte: “la esencia del Dios vivo es su amor eterno en movimiento”;¹⁰⁴ “la esencia de Dios es el amor...el “ser subsistente” de su devenir eterno es el amor”.¹⁰⁵ Y comenta Bonino: “Este proceso eterno –si yo entiendo bien– es aquel por el cual son “establecidas” las Personas: la esencia divina es el proceso de auto-diferenciación de las Personas en el amor. Pero esta visión de cosas tiene –entre otras consecuencias– la de volver impensable la distinción (conceptual) entre la esencia y las Personas”.¹⁰⁶

O, también, dice Forte: “La esencia divina como amor no excluye, sino incluye las diferenciaciones personales; y esto vale tanto en la inmanencia de la vida divina... como en el misterio de esa vida participada a los hombres”.¹⁰⁷ Y critica Bonino:

“Y entonces, ¿Qué es lo que el Padre comunica al Hijo al engendrarlo, y que es el principio de su unidad? ¿Se dirá que es la esencia divina? Pero, en el sentido que le da el autor, la esencia incluye las diferencias personales, de modo que el principio de unidad de las personas es, también, lo que establece sus diferencias. Esto es pura y simplemente ininteligible”.¹⁰⁸

O, con un último ejemplo, dice Forte:

“El eterno Amante y el eterno Amado son una sola cosa en la unidad del eterno amor... no una unidad muerta, estática e indiferenciada, sino la unidad viva del movimiento eterno del amor divino, que se distingue y supera esta distinción en una dinamicidad sin descanso. *Amor est in vía*: la unidad del amor es perenne peregrinación del amor, perenne fontalidad y acogida, salida y retorno (*exitus et reditus*), procedencia y venida, distinción y comunión”.¹⁰⁹

El parágrafo del cual hemos tomado este texto se titula “El amor es unidad”. Pero bajo ese título se considera tanto el *homoousios* niceno,¹¹⁰ como la *perijóresis* (de la que parece que se

⁹⁹ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 144.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 91ss.

¹⁰¹ *Ibid.*, 141ss.

¹⁰² S.-T. BONINO, “Théologie trinitaire”, RT 92 (1992) 756-759. El artículo es equilibrado y comienza reconociendo los méritos de Forte, pero luego señala con severidad las deficiencias de su trabajo.

¹⁰³ *Ibid.*, 757s. Las traducciones del artículo de Bonino desde el francés son nuestras.

¹⁰⁴ B. FORTE, *Trinidad como historia*, p. 149 de la edición citada por Bonino; p. 144 de nuestra edición en español.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 148 (en nuestra edición).

¹⁰⁶ S.-T. BONINO, “Théologie trinitaire”, 758.

¹⁰⁷ B. FORTE, *Trinidad como historia*, p. 150 de la edición citada por Bonino; p. 146, de la nuestra.

¹⁰⁸ S.-T. BONINO, “Théologie trinitaire”, 758.

¹⁰⁹ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 112.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, 111.

está hablando en el texto citado). Y, en este texto –hablando de la vida intratrinitaria– se proponen afirmaciones que son propias de la *Oikonomia*: “*est in via*”; peregrinación, “*exitus et reditus*”... En conclusión, vemos que Forte mezcla demasiado unos planos que conviene distinguir.

Por otra parte –como también señala Bonino y es un problema no pequeño– Forte nunca propone una definición elaborada de “amor” que, como sabemos, puede significar muchas cosas.¹¹¹

Frente a la unilateralidad de la presentación de Forte –que quiere poner toda la unidad de la Trinidad del lado de la comunión del amor– el CCE nos permite mantener los equilibrios entre lo Uno y lo Trino, la esencia y las Personas, el *homoousios* metafísico y la *koinonía* moral, como ya hemos mostrado más de una vez.¹¹² “No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me rodea con su fulgor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la Unidad me arrebatara de nuevo...”, nos decía San Gregorio de Nacianzo en CCE 256, manteniendo los equilibrios...

Pero también hemos mostrado que ese importantísimo aspecto constituido por la *perijóresis* y la *koinonía* en la Trinidad –es decir, la Trinidad como misterio de amor– que Forte destaca tan cálida, elocuente y vehementemente, es el punto más débil del CCE en su presentación de la Trinidad.¹¹³

Pero –de nuevo contra Forte– *perijóresis* no es lo mismo que “devenir”; y una teología de la *koinonía* de la Trinidad no anula la teología complementaria de la consustancialidad.

2.6. ¿Relativismo teológico?

Bonino señala que una metafísica del devenir entraña un relativismo teológico.¹¹⁴ E indica que Forte cuando “elogia” a Santo Tomás le reconoce “el gran mérito de haber propuesto la confesión trinitaria en un lenguaje y en un horizonte hermenéutico propios de una cultura dominada por el primado del ser”.¹¹⁵ Más sorprendidos aún –pues ya no habla de un teólogo, aunque sea Tomás– sino del Magisterio, podemos leer que los Concilios de Nicea y Constantinopla, expusieron sobre la

“unidad divina, en el horizonte del mundo del pensamiento en que se defendió por primera vez y se formuló conceptualmente... fue concebida... como la unidad de la «esencia» o de la «sustancia» o de la «naturaleza» divina... Esta interpretación, si es verdad que salvaguarda profundamente la unidad divina, corre el riesgo de dar lugar a cierto predominio de la atención a las dimensiones esenciales más que a la vida personal de la divinidad...”.¹¹⁶

Calificar las declaraciones de estos concilios como una “interpretación” es grave. Y la apelación a un cierto “mundo del pensamiento en que se defendió por primera vez” la unidad divina, suena relativista.

Bonino concluía su comentario a la obra de Forte diciendo: “los dogmas trinitarios, lejos de ser simples «traducciones» de un misterio susceptible de ser re-traducido a voluntad de las

¹¹¹ C. S. Lewis propone *Los cuatro amores* (1960) como formas principales; nosotros hemos llegado a distinguir doce formas del amor: cf. *Los 12 sentimientos principales*, Buenos Aires, 2009², 14-29.

¹¹² Cf. por ejemplo, nuestro comentario: “La comprensión paradójica del misterio de Dios”, Tomo I, 81s.

¹¹³ Cf., sobre todo: “La Trinidad como modelo de comunión: un principio que luego no se aplicó mucho”, y “¿Y la *koinonía*?”, en Tomo I, 264s.

¹¹⁴ S.-T. BONINO, “Théologie trinitaire”, 758.

¹¹⁵ B. FORTE, *Trinidad como historia*, p. 80 de la edición citada por Bonino; p. 76, de la nuestra. Una crítica más del dominico es indicar el desconocimiento que Forte manifiesta de los trabajos clásicos de A. Malet y É. Bailleux sobre el personalismo trinitario en Santo Tomás, a quien Forte adjudica buena parte del esencialismo “trasnochado” que critica.

¹¹⁶ *Ibid.*, 142s.

opciones filosóficas, nos invitan –más bien– a conformar nuestras filosofías a las exigencias ontológicas que ellos reclaman”.¹¹⁷

Es cierto que los dogmas deben ser leídos en sus contextos históricos para entender bien lo que se quiso decir al enunciarlos. Pero reducirlos a “interpretaciones de aquel modo de pensar” suena relativista.

Sabiamente, el CCE dice que: “Existe un vínculo orgánico entre nuestra vida espiritual y los dogmas. Los dogmas son luces en el camino de nuestra fe, lo iluminan y lo hacen seguro” (CCE 89).

Y yo, que viví seis años en la Trapa y experimenté los “camino de cornisa” que aparecen en la vida espiritual y que generan el riesgo de desbarrancarse del equilibrio espiritual (e, incluso, del equilibrio psíquico); también experimenté que lo que salva en esos momentos no es ninguna revelación privada, ningún evento extraordinario... lo que salva en esos momentos es el Credo: la fe de la Iglesia.

2.7. El valor profético y existencial del amor intratrinitario

Con una cita de G. Baget-Bozzo, Forte dice al principio de su obra:

“...«El mayor problema eclesial y la principal tarea para la teología es hacer que la Trinidad sea un pensamiento espiritualmente vital para el creyente y para el teólogo, de manera que toda la doctrina de la fe y toda la existencia del creyente se conciben y se viven a partir de la profesión trinitaria. Consiguientemente, el problema es el de entender la profesión de fe trinitaria como un principio permanente de crítica de la existencia eclesial, como parte de la crítica a la existencia mundana y de propuesta constante de la medida escatológica de la historia». ¹¹⁸ Esta urgencia se siente igualmente si se parte del problema universal, personal y colectivo, de aprender a amar, a fin de alcanzar en el amor la verdad de la vida; el que quiere aprender a amar y busca la fuerza del amor no puede tolerar ya por más tiempo el destierro de la historia eterna del amor, que es la Trinidad”. ¹¹⁹

Los acentos originales que tiene este texto que aporta Forte son: la Trinidad como “principio crítico de la existencia eclesial”; la Trinidad como respuesta al problema humano universal de “aprender a amar”; y la Trinidad como historia eterna de amor.

El CCE afirma con mucha energía que “el misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana” (CCE 234), del cual hemos dicho que es el número más solemne del CCE, diseñado con palabras tan contundentes, que casi invita a ponerse de pie para escucharlo. ¹²⁰ Y también hemos mostrado que este misterio está muy presente a largo de todo su texto. En este sentido, la importancia y centralidad del misterio de la Trinidad está suficientemente destacada en el CCE.

No obstante, también hemos indicado que la mayor carencia trinitaria del CCE es la falta de un desarrollo sobre el amor intradivino, el mutuo don de las Personas y la *koinonía* trinitaria en el amor. ¹²¹ Y, dada esta carencia, entonces no encontraremos en el CCE suficiente apoyatura para hacer una autocrítica de nuestra comunión eclesial a la luz de la Comunión divina; y tampoco podremos fácilmente desde el CCE mostrar al mundo de hoy cómo la Trinidad responde al deseo humano de aprender a amar

¹¹⁷ S.-T. BONINO, “Théologie trinitaire”, 759.

¹¹⁸ G. BAGET-BOZZO, *La Trinità*, Firenze, 1980.

¹¹⁹ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 22.

¹²⁰ Cf. nuestro análisis, en Tomo I, 53.

¹²¹ Cf. *supra*, la nota 113.

2.8. “Pasado, presente y futuro” a la luz de la Pascua

Forte nos ha mostrado cómo la experiencia pascual generó una “relectura cristiana de la historia”, que se transforma en memoria, conciencia y esperanza trinitarias.¹²²

El CCE también –al considerar “el sentido y alcance salvífico de la Resurrección” de Jesús (CCE 651–655)– despliega unas coordenadas históricas que abarcan el pasado, el presente y el futuro. Respecto del pasado,

“La Resurrección de Cristo es cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento” (CCE 652); “La Resurrección constituye ante todo la confirmación de todo lo que Cristo hizo y enseñó” (CCE 651); “La verdad de la divinidad de Jesús es confirmada por su Resurrección. El había dicho: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy» (Jn 8, 28). La Resurrección del Crucificado demostró que verdaderamente, él era «Yo Soy», el Hijo de Dios y Dios mismo” (CCE 653).

En relación con el presente, “hay un doble aspecto en el Misterio Pascual: por su muerte nos libera del pecado, por su Resurrección nos abre el acceso a una nueva vida” otorgándonos “la justificación” y “la adopción filial” (CCE 654).¹²³

“Por último, la Resurrección de Cristo –y el propio Cristo resucitado– es principio y fuente de nuestra Resurrección futura” (CCE 655).

Con esto, vemos que el CCE –de modo semejante a lo que vimos en Forte– expone una irradiación de la luz pascual a toda la historia. Pero, a diferencia de nuestro autor, lo hace brevemente y centrándose exclusivamente en la persona del Hijo.

2.9. El Hijo “inclinando la cabeza, entregó el Espíritu” (Jn 19,30)... ¿a quién?

Hemos visto que Forte acentúa el abandono de Jesús quien entregaría el Espíritu –no a nosotros– sino al Padre, quien se lo devuelve en la Resurrección para que lo done a los hombres. Jesús es “abandonado, lejos de Dios, en compañía de los pecadores”; y hay un “abandono del Hijo por parte del Padre”.¹²⁴

El CCE, por su parte, uniendo las teologías de Lucas (“Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”: Lc 23,46) y Juan (“inclinando la cabeza, entregó el Espíritu”: Jn 19,30) concluye en una perspectiva semejante a la de Forte: “Por fin llega la hora de Jesús: Jesús entrega su espíritu (*spiritum Suum*) en las manos del Padre en el momento en que por su Muerte es vencedor de la muerte, de modo que, «resucitado de los muertos por la Gloria del Padre» (Rm 6,4), en seguida da a sus discípulos el Espíritu Santo (*Spiritum Sanctum*) exhalando sobre ellos su aliento” (CCE 730).

¹²² Cf. *supra*, p. 159s.

¹²³ Estos bienes salvíficos que se nos comunican como un don, privilegiadamente “en el «hoy» de la liturgia” (CCE 1095, cf. 1165s); y somos invitados a la tarea de vivir como hijos de Dios en el “hoy” de nuestra vida teologal: cf. CCE 2659s, 2677, 2686, 2705: “la historia, la página del «hoy» de Dios”, 2730, 2836s, 2859, 2861.

¹²⁴ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 40s

CAPÍTULO IX

TRINIDAD Y MISTERIO PASCUAL

En la fase de “explosión creativa” de los estudios trinitarios, el artículo “El Misterio Pascual”,¹ de H. U. von Balthasar es “casi un ícono de esta nueva fase de la renovación”.²

En este artículo hay un esfuerzo creativo que trata de centrar la cristología en el Misterio Pascual, y el Misterio Pascual en la Trinidad: hay que “centrar la Encarnación en la pasión”, es decir una “Encarnación, orientada a la pasión”; y “si se quiere entender cristianamente este esquema [kenótico]... no hay más remedio que interpretarlo... en la doctrina de la Trinidad”.³ Porque la “persona creada... ha sido creada a imagen de Dios” (que es Trinidad y comunión), y por eso lo propio de la persona creada será “existir por sí como interioridad que se expresa entregándose”.⁴

Además, este trabajo de von Balthasar representa la “revalorización de la teología del Descenso, con su proyección soteriológica... y constituye una contribución importante a la teología cristiana de la cruz y la resurrección, del misterio pascual en su integridad”.⁵

En un contexto más amplio, este “recentramiento pascual de la Trinidad” constituye un segundo momento en los desarrollos trinitarios de la teología contemporánea.⁶ K. Rahner había abierto el camino con su artículo “Advertencias” y su “*Grundaxiom*”. Pero –como sucede con casi todos los pioneros– junto con sus grandes aportes e intuiciones se mezclaban algunas precariedades.

Se podría decir que este “segundo momento trinitario” retoma el movimiento “hacia la Trinidad” desde la perspectiva histórico-salvífica que el propio Rahner abandona para derivar hacia una reflexión trascendental, como vimos con G. Lafont en el Capítulo III.⁷ Y en esta reflexión se redescubre el Misterio Pascual como el centro de la salvación y de la historia.⁸

Respecto del modo de la exposición, seguiremos las narraciones evangélicas tal como hacen el artículo de von Balthasar y el CCE.⁹ Y para complementar el pensamiento del teólogo suizo sobre el Misterio Pascual, más abajo consideraremos su exposición en la *Teodramática*, en el punto en que retoma estos temas.¹⁰

¹ En J. FEINER – M. LOHRER, *Mysterium Salutis*, Vol. III, 666-814, Madrid, 1980 (original alemán de 1969).

² M. GONZÁLEZ, “El estado de situación”, 15 y 31.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Misterio Pascual*, 666 y 675.

⁴ *Ibid.*, 677.

⁵ A. ESPEZEL, “La cristología dramática de Balthasar”, *Teología y Vida* Vol. L (2009) 314.

⁶ Cf. M. GONZÁLEZ, “Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo”, en P. CODA - A. TAPKEN (eds.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997, 331-371.

⁷ Cf., por ejemplo, *supra*: pp. 48 y 52ss.

⁸ Cf. M. GONZÁLEZ, “Il ricentramento”, 354ss. Este mismo autor indica que la bibliografía sobre el tema es muy abundante; pero justamente cita en primer lugar las dos obras que nosotros tenemos en cuenta aquí: el artículo de von Balthasar que enseguida analizaremos y el libro de Lafont que consideramos en nuestro Capítulo III: cf. *ibid.* 356, nota 43.

⁹ Para facilitar este diálogo, modificamos la presentación de von Balthasar, poniendo bajo el título de “El Jueves Santo” aspectos que el considera integrados al Viernes Santo.

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV “La acción”*, Madrid, 1985, 185-396. El original alemán es de 1980.

1. Las reflexiones de H. U. von Balthasar

1.1. El artículo “El Misterio Pascual”

1.1.1. El Jueves Santo

En relación con el Jueves Santo encontramos dos tradiciones que no pueden prescindir la una de la otra: la cena, con el reparto de sí mismo que hace Jesús y con el cual sella la nueva alianza; y el relato sobre el extremo servicio de Jesús. Así, Jesús aparece a la vez como protagonista activo (fundador de la Eucaristía, alianza nueva en su sangre) y pasivo (al someterse a la hora que el Padre determina).¹¹

En el huerto de los Olivos Jesús sufre la soledad respecto de Dios que se aleja y respecto de sus discípulos que quedan a distancia.¹² Allí Jesús se ve en la perspectiva de “beber el cáliz de la ira apocalíptica” tomando sobre sí “toda la culpa del mundo”.¹³ Y según Hb 5,7, aquí –en la oración agónica de Getsemaní– alcanza su clímax la obediencia de Jesús, que Hb 10, 5ss remonta hasta la preexistencia del Hijo.¹⁴

En este contexto, von Balthasar toma el ser “entregado en manos de los pecadores” en un sentido fuerte, en la línea de los textos del AT en que Israel es entregado a sus enemigos: “...abandonado por Dios en el sentido más genuino del término. Ya no es Dios quien dispone de él. Ahora es el enemigo”.¹⁵ Y quien lo entrega en manos de los pecadores “no es otro que Dios, implacable e inmovible (“*dei*”) como quien realiza un acto judicial”.¹⁶ No obstante, los textos también hablan de una autoentrega de Jesús (aunque von Balthasar afirma que esto recién sucede en los estratos más recientes del NT). Y también hay una tercera entrega: Jesús es entregado por el traidor,¹⁷ aunque esta traición de los hombres es un factor de segundo orden.¹⁸

Y von Balthasar insiste en que “no hay duda de que en un principio hallamos la idea de que Dios ejecuta una sentencia inexorablemente”, en la que “«Dios hizo a Cristo pecado» (2 Cor 5,21), Cristo es el maldito de Dios”.¹⁹

1.1.2. El Viernes Santo

“En la Cruz” se produce un “total abandono del Padre” y con una “gran voz... se hunde Jesús en el mundo de los muertos”.²⁰

Para leer desde el AT el misterio de la Cruz –en lugar de los textos sobre el “Justo entregado”, el “sufrimiento del inocente” o los “cantos del Siervo”–²¹ von Balthasar prefiere textos más dramáticos: “los detallados cuadros de terror de Lv 26, 14-39 y Dt 28, 15-68: entregado a los enemigos, temblando de miedo... se precipita lejos de Dios el pueblo

¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 710s.

¹² Cf. *ibid.*, 713.

¹³ *Ibid.*, 713.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 716.

¹⁵ *Ibid.*, 717.

¹⁶ *Ibid.*, 718. En el mismo contexto, el autor habla de “cólera” y “condena”.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 718.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 720.

¹⁹ *Ibid.*, 718.

²⁰ *Ibid.*, 699.

²¹ “...estas líneas por las cuales suele indagarse las influencias literarias del AT en las narraciones de la pasión, no son las que aquí vamos a seguir”, *ibid.*, 699.

rechazado... Lo importante es que esas imágenes... presentan... el rechazo divino como algo mucho más acuciante y trascendental que el simple hundirse en el reino de los muertos”.²²

Ya en referencia a la Pasión misma, afirma que “Jesús, además de llevar el destino mortal (realmente maldito) de Adán, carga también expresamente con los pecados del género humano y con la consiguiente «segunda muerte», la de verse abandonado por Dios”.²³

Pero considerando la Pasión desde la perspectiva de Jesús y poniendo el trasfondo trinitario, afirma que “su obediencia había de ser la traducción kenótica de su amor eterno de Hijo por su Padre”.²⁴

El autor insiste en presentar “toda la vida de Jesús como una marcha hacia la Cruz”;²⁵ y en que “toda la vida de Jesús fue internamente Cruz desde el principio”.²⁶

El “juicio” que sucede en la crucifixión tiene varias facetas. Para considerarlas “lo mejor es recorrer el camino que va del AT a Pablo y de Pablo a Juan”.²⁷ En relación con el AT –y en el marco de la Alianza– con la Encarnación y la vida fiel del Hijo hecho hombre Dios asegura “por su propia cuenta los dos extremos de la alianza, el divino y el humano” terminando con una “incesante sucesión de castigo y gracia”. Y este es el evangelio de Pablo, quien ve en el Misterio Pascual de Jesús “el cumplimiento del sentido de toda la antigua alianza. Nadie más que Dios podía llevar a cabo esta depuración. El hombre era absolutamente incapaz”.²⁸ En Juan el juicio tiene dos facetas: el juicio objetivo de este mundo en que el antiguo eón que deja de existir (“*krisis*”) y el juicio subjetivo que sufre Jesús (“*tarajé*”: Jn 12,27), “movimiento del ánimo de una intensidad tal, que en los demás hombres supone una total confusión”; es “el cáliz veterotestamentario y apocalíptico de la ira de Dios, cáliz que ha de beber el pecador”.²⁹

Entre las palabras de la Cruz, el autor privilegia el grito de abandono, “lo único que en Marcos dice Jesús desde la Cruz y que la caprichosa ordenación de una armonía de los evangelios relega a la «cuarta palabra»”; y subraya el elemento de abandono doloroso desestimando que se trata del comienzo de un salmo (lo cual suavizaría su interpretación, porque el salmo concluye con la glorificación del doliente).³⁰ “El resto de las palabras pronunciadas desde la Cruz pueden interpretarse... como interpretaciones de la situación efectiva, objetiva y subjetiva de juicio”.³¹

Y, desde la cumbre de la Cruz, “con el último suspiro de Jesús” “el Espíritu queda «libre»”.³²

Concluyendo, “el escándalo de la Cruz sólo es soportable para el creyente como acción del Dios Trino... La acción proviene originariamente de Dios Padre” quien así reconcilia al mundo consigo. “Y la señal de que esa obra de reconciliación tuvo éxito es el Espíritu... que en nosotros vive”.³³

Por esto, conviene “interpretar todo lo cristológico y soteriológico, abriéndolo a lo trinitario” como sucede “en las grandes interpretaciones de la Cruz que hacen Pablo y Juan: la Cruz del Hijo es revelación del amor del Padre (Rom 8,32; Jn 3,16), y la efusión sangrienta de

²² *Ibid.*, 700s.

²³ *Ibid.*, 707.

²⁴ *Ibid.*, 707.

²⁵ *Ibid.*, 706.

²⁶ *Ibid.*, 709.

²⁷ *Ibid.*, 724.

²⁸ *Ibid.*, 725.

²⁹ *Ibid.*, 726.

³⁰ *Ibid.*, 727.

³¹ *Ibid.*, 728.

³² *Ibid.*, 729.

³³ *Ibid.*, 735s. Los dos textos bíblicos que sustentan la reflexión son 2 Co 5, 18s y Rm 8, 1ss.

ese amor se realiza internamente al derramar su Espíritu común en los corazones de los hombres (Rom 5,5)".³⁴

1.1.3. El Sábado Santo.

Según von Balthasar, "lo propio de la teología del Sábado Santo... se expresa en la «vivencia» de toda impiedad –es decir, de todo pecado del mundo– como sufrimiento y caída en la «segunda muerte» o «segundo caos» fuera del mundo ordenado por Dios al principio".³⁵

Dejando de lado la evolución que la concepción del *sheol* tuvo a lo largo del AT (hasta llegar a un "sheol diferenciado"),³⁶ el autor lo toma "en el sentido veterotestamentario clásico", desestimando incluso aquel "tipo de ideas" que "llegó a entrar marginalmente en el NT (especialmente en Lucas...)"³⁷ También hace una "interpretación restrictiva" de 1 Pe 3, 18-20; 4,6.³⁸

Con lo cual, le queda el camino despejado para afirmar una "solidaridad anímica del Cristo muerto con quienes viven en el hades espiritual", quien sufriría en el *sheol* –también solidariamente– la "pena del pecado... que no era solamente la muerte del cuerpo", sino también "el castigo del alma": "la privación de la visión de Dios".³⁹

Por eso, "los dolores de muerte que invaden a Jesús no se acaban hasta que el Padre lo resucita"; "ser solidario significa, en este caso, compartir la soledad".⁴⁰ "Ahora pertenece Cristo a los *refaím*, a los «impotentes»".⁴¹

Todo esto "es la consecuencia última del encargo redentor recibido del Padre". Porque "si el Padre es el creador de la libertad humana... a él pertenece originariamente el juicio y, consiguientemente, el «infierno». Y si envía a su Hijo al mundo para salvar... y le «entrega todo el juicio» (Jn 5, 22) debe también, en cuanto *hecho hombre*, introducirle en el «infierno», por ser el infierno la consecuencia última de la libertad creada".⁴²

Resumiendo lo dicho: "Jesús... asume el estado de *Hades*; este lugar donde no hay relación con Dios ni con los demás. La generación eterna, la entrega que lo constituye como Hijo trinitario son el fundamento de este extremo kenótico".⁴³

1.1.4. La Resurrección.

Von Balthasar comienza afirmando la importancia suprema de la Resurrección en el Misterio Pascual: "Todo el NT coincide en afirmar que la Cruz y la sepultura de Cristo sólo tienen sentido a la luz de la Resurrección, sin la cual no habría fe cristiana".⁴⁴ Y, enseguida, muestra la dimensión trinitaria del misterio: "es el Padre creador quien culmina su obra actuando en el Hijo el Domingo de Pascua; es él quien, elevando al Hijo, pone fin a su

³⁴ *Ibid.*, 738.

³⁵ *Ibid.*, 687.

³⁶ Cf. C. POZO, *La venida del Señor en gloria*, Valencia, 1993, 76s; y la bibliografía citada allí. En esta línea se expresa CCE 633: "La Escritura llama... *sheol*... a la morada... de todos los muertos, malos o justos, lo que no quiere decir que su suerte sea idéntica...".

³⁷ H. U. VON BALTHASAR, "El Misterio Pascual", 746. Justamente son textos de Lc los usa el CCE para ilustrar el tema del *sheol*, apartándose del excesivo dramatismo de von Balthasar: cf. CCE 633.

³⁸ *Ibid.*, 740, 744ss. Y, de nuevo, CCE 634 se aparta de von Balthasar y usa 1 Pe 4,6 en clave "festiva".

³⁹ *Ibid.*, 748s.

⁴⁰ *Ibid.*, 749.

⁴¹ *Ibid.*, 754.

⁴² *Ibid.*, 755.

⁴³ M. GONZÁLEZ, "El estado de situación", 39.

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, "El Misterio Pascual", 760.

misión y la presenta abiertamente al mundo cuando envía al mundo el Espíritu común a ambos”.⁴⁵

La “forma trinitaria de la afirmación” del misterio de la Resurrección, merece un párrafo propio,⁴⁶ que oficia de “momento sintético”, después de haber analizado la afirmación de la Resurrección en varios textos del NT. Por eso, inicia diciendo que “la impresión de revoltijo de imágenes que puede producir la afirmación kerigmática se esfuma si se tiene en cuenta su forma trinitaria básica”.⁴⁷ De este modo, la “estructura trinitaria”,⁴⁸ no sólo está presente, sino que también articula el kerigma.

Comenzando a relevar aspectos del misterio vemos que:

“La Resurrección del Hijo muerto se ve como la obra del Padre... Es, pues, al *Padre* a quien corresponde toda la iniciativa a la hora de resucitar al Hijo. Como Creador que es, actúa el Padre culminando su acción creadora con la Resurrección de los muertos... tan decisivamente, que las predicaciones participiales y relativas como «el que ha resucitado a Jesús de entre los muertos»... pasan a ser... «títulos honoríficos» de Dios”.⁴⁹

“Finalmente, la Resurrección de Cristo tiene también lugar por la fuerza del Espíritu de Dios... obra poderosa y glorificadora de su Espíritu”.⁵⁰ Y por eso, “la Resurrección del Hijo es, finalmente, revelación del *Espíritu*”.⁵¹ Y, “por tanto, la revelación definitiva del misterio trinitario no tiene lugar antes del Misterio Pascual”.⁵²

Así, vemos expuesta la acción del Padre y del Espíritu en la Resurrección. Pero von Balthasar no otorga relevancia a una participación activa del Hijo en el hecho de su Resurrección.⁵³ La actividad del Hijo comienza a tener lugar cuando ya está resucitado:

“Cuando el Padre muestra al mundo a su Hijo definitivamente *vivo* deja al *Hijo* para mostrarse un margen total de espontaneidad, ya que en caso contrario veríamos una imagen y no una persona viviente. La libertad del Padre al resucitar al Hijo por un acto de libre señorío se da a conocer en la libertad con que el Hijo decide por sí mismo el mostrarse”;⁵⁴ “Dios se justificó a sí mismo y justificó a su Hijo”;⁵⁵ “...resucitando al Hijo, *muestra* el Padre al mundo a su Hijo resucitado y glorificado. «Dios presenta a Jesús *como* Hijo suyo»”.⁵⁶

Esta glorificación que el Padre hace del Hijo, y los encuentros que el Hijo Resucitado tiene con sus discípulos, produce que “los discípulos reconozcan por primera vez la *divinidad del Resucitado*”.⁵⁷

Y el fruto salvífico por excelencia de la Resurrección es el don del Espíritu, porque “en estrecha relación con esa Resurrección está la infusión del Espíritu divino. El que «Dios envió a nuestro corazón el Espíritu de su Hijo» (Gal 4,6) es lo que hace que la realidad objetiva se convierta para nosotros en realidad existencial”.⁵⁸ La razón de esto, es:

“que el que el Hijo, tras cumplir plenamente su misión (Jn 19,30), vuelva a reunirse con el Padre es el presupuesto para que el Espíritu salga (económicamente) a la Iglesia y al mundo redimido. Dicho especulativamente: la reunión de Padre e Hijo (en su naturaleza humana) es el único principio (económico) de «inspiración»”.⁵⁹

⁴⁵ *Ibid.*, 761.

⁴⁶ *Ibid.*, 771-780.

⁴⁷ *Ibid.*, 771.

⁴⁸ *Ibid.*, 761.

⁴⁹ *Ibid.*, 771-772.

⁵⁰ *Ibid.*, 771.

⁵¹ *Ibid.*, 775.

⁵² *Ibid.*, 777.

⁵³ No obstante, von Balthasar también admite –desde el Cuarto Evangelio– una posibilidad de integración paradójica de un aspecto de “«auto-anástasis»... siguiendo la conocida expresión de Orígenes”: *ibid.*, 775. CCE 649s asume esta perspectiva, para mostrar que la Resurrección es obra de las Tres Personas Divinas.

⁵⁴ *Ibid.*, 774.

⁵⁵ *Ibid.*, 772.

⁵⁶ *Ibid.*, 773.

⁵⁷ *Ibid.*, 782.

⁵⁸ *Ibid.*, 771.

⁵⁹ *Ibid.*, 776.

Y, el Resucitado siempre “se aparece de paso y de despedida”; por eso,

“la *misión*, es el envés del último motivo pascual. A aquellos que le han visto y que sobre todo han recibido su Espíritu les pone Jesús en camino hacia los hermanos. «Como el Padre me ha enviado, yo os envío a vosotros»... Para hacer posible un seguimiento de tal envergadura infunde Jesús en los discípulos su Espíritu, que les «moverá» por todos los caminos del mundo de su historia (Rom 8,14)”.⁶⁰

Y “es la acción del Espíritu Santo en la Iglesia la prueba auténtica de que Jesús ha resucitado”.⁶¹ En este sentido, “toda la fundación de la Iglesia va estrechamente unida con la *misión del Espíritu*...el andamiaje visible no sirve de nada si no contiene la presencia animadora del Espíritu”.⁶² Y, particularmente,

“donde más patente se hace esto es en la palabra testimonial entregada a la Iglesia para que la transmita a los pueblos: es esencialmente palabra del Espíritu que «en vosotros está» (Jn 14,17), os «instruye» y os «recuerda» (14,26) y os «introduce en la verdad plena» (16,13). La religión de Cristo no será una religión de libro: «La nueva *alianza* no... es alianza de la letra, sino *alianza* del Espíritu. La letra, mata; el Espíritu, en cambio, da la vida» (2 Cor 3,6). Cristo no es su propia Palabra, sino la Palabra del Padre. Lo mismo ocurre con el Espíritu: en la Escritura y en la predicación no nos dice las palabras literales de Cristo, sino sus palabras dichas en el lenguaje del Espíritu. Sólo así es de verdad palabra trinitaria. Sólo así es palabra que resucita siempre de nuevo y al resucitar da la vida”.⁶³

Considerando, finalmente –en perspectiva sintética– todo el Misterio Pascual, la oposición dialéctica que el autor expuso anteriormente reaparece doblemente, resolviéndose en una unidad de orden superior:

“En la oposición de los querer del Padre y del Hijo, así como en el abandono del Hijo en la Cruz, se hace patente, por un lado, la suprema oposición «económica» entre las personas divinas; pero, por otro, a quien piense a fondo le resultará evidente que esa misma oposición es la manifestación última de toda la acción unitaria de Dios, cuya lógica interna (“*dei*”: Mc 8,31 par.: 10,34 par.) se pone nuevamente de manifiesto en la unidad inseparable de muerte en Cruz y Resurrección”.⁶⁴

Este mismo esquema de contrastes que se resuelven en una unidad superior se realiza en la persona misma de Jesús:

“extrema distinción de estados –abajamiento el más profundo y exaltación la más alta, abandonado por Dios y uno con Dios”– se manifiesta la extrema identidad de la persona, e incluso la identidad de «actitud» (Flp 2,5) como lo expresa Juan al unir las contradicciones en forma de «exaltación» y «glorificación», o con la imagen del Cordero degollado en el trono. En ambas fases está en juego la sublimidad divina de la obediencia del Hijo como muestra del amor trinitario en sí mismo y de cara al mundo”.⁶⁵

Por todo esto que hemos visto, podemos decir que:

“«en la Resurrección de Jesús tiene su raíz, para el NT, no sólo la Iglesia cristiana, sino incluso la teología específicamente cristiana, esto es, trinitaria, en cuanto desarrollo de la fe en el Dios único a base de la revelación central que tuvo lugar en la Resurrección de Jesús de entre los muertos». Con ello se prueba también negativamente lo siguiente: «La fe cristiana en el Dios trino se viene abajo si el mensaje neotestamentario de que Jesús ha resucitado se modifica, se corrige o se reinterpretar». ”⁶⁶

1.2. *Trinidad y Misterio Pascual en la Teodramática*

Aquí indicaremos, simplemente, en qué puntos el pensamiento de von Balthasar evolucionó desde el artículo precedente (de 1969) hasta el Tomo IV de la *Teodramática* (de 1980), en el cual el autor retoma el tema específico que nos ocupa: Trinidad y Misterio Pascual.⁶⁷

Después de una panorámica diacrónica en la cual von Balthasar comienza por el NT y luego estudia varios autores en los diversos períodos históricos,⁶⁸ el autor encara una

⁶⁰ *Ibid.*, 783s.

⁶¹ *Ibid.*, 777.

⁶² *Ibid.*, 807

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 771.

⁶⁵ *Ibid.*, 801.

⁶⁶ *Ibid.*, 777.

⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 185-396.

sistematización de los datos en cuatro partes: “Cruz y Trinidad”, “El Crucificado y el pecado”, “Resurrección, Espíritu y Vida en Dios” y “La Iglesia y el Misterio Pascual”. Y, si bien esta organización no es idéntica a la del artículo anterior, en el fondo sigue recorriendo los “momentos” del Misterio Pascual, como hizo antes.

Von Balthasar inicia su síntesis proponiendo “cinco motivos que constituyen la quintaesencia de la Escritura y que toda reflexión teológica ha de tomar en consideración, a saber:

“1. La entrega del Hijo por el Padre para la salvación del mundo. 2. El «intercambio» entre el sin pecado y los pecadores (comprendido, en principio, de un modo radical por los Padres, sólo ha llegado a ser desarrollado íntegramente en las modernas variantes de las teorías sobre la sustitución). 3. La consiguiente liberación del hombre (rescate, redención). 4. Pero, por encima de esto, su introducción en la vida divina, trinitaria. 5. El conjunto aparece como la realización de una iniciativa del amor divino”.⁶⁹

Aquí vemos un enriquecimiento del pensamiento anterior, dado que el autor consigue una apretada síntesis que quiere contener “la quintaesencia” del asunto. Y, aunque parece que sólo tres de estos “cinco motivos” tienen relación directa con la Trinidad (1, 4 y 5), sin embargo todos la tienen pues:

“El acto central, es decir, la relación entre el Cordero que porta el pecado del mundo y los culpables, no puede tener una auténtica interpretación más que (dentro de) la doctrina trinitaria como presupuesto intradivino y telón de fondo... Y la razón de esto no es sólo porque toda la doctrina de la Trinidad no pueda desarrollarse más que a partir de una teología de la Cruz (ahora y después, cuando se habla de la Cruz, siempre se entiende en el sentido paulino-joánico y también sinóptico incluyendo la Resurrección) sin poder desligarse ni un momento, sino además porque la doctrina de la Trinidad no puede concebirse más que como el presupuesto constante e intrínseco de la estaurología”.⁷⁰

1.2.1. Cruz y Trinidad

Después de este importante “telón de fondo trinitario” que oficia de introducción, el primer tema que von Balthasar considera aquí es “Trinidad inmanente y Trinidad económica”, yendo directamente al núcleo del asunto. En su reflexión, el autor busca

“encontrar un camino que haga posible una interpretación de la Trinidad inmanente como fundamento del proceso del mundo (que hasta llegue a incluir la crucifixión) de manera que la misma no aparezca ni como un simple proceso formal de automediación divina (caso de Rahner), ni como su implicación material en el proceso del mundo (caso de Moltmann)”.⁷¹

Y, el camino que von Balthasar propone es que

“la Trinidad debe ser entendida como aquella autodonación eterna y absoluta, que hace aparecer a Dios, ya en sí, como el amor absoluto; y es precisamente desde aquí desde donde llega a comprenderse la libre autodonación al mundo como amor, sin que Dios tenga la menor necesidad, para su propio devenir (para su «automediación»), de implicarse en el proceso del mundo y de la Cruz”.⁷²

El autor entonces –siguiendo a Bulgakov– entiende la generación del Hijo como una “primera *kénosis* intradivina” en la cual el Padre en su “autodonación, se revela como este movimiento de donación totalmente desinteresada, que no se reserva nada para sí”; y en esta “renuncia absoluta a ser Dios para sí solo, un abandono del ser de Dios” el Padre manifiesta “un (divino) ateísmo”. Y generando al Hijo el Padre instaura “una distancia absoluta, infinita, en cuyo seno todas las demás distancias posibles, tal como pueden surgir en el mundo finito, sin descartar el pecado, se hallan comprendidas y abrazadas”.⁷³

A continuación, en dos párrafos de alta densidad teológica, von Balthasar expone lo que corresponde a la Persona del Hijo:

⁶⁸ *Ibid.*, 185-292.

⁶⁹ *Ibid.*, 293.

⁷⁰ *Ibid.*, 295.

⁷¹ *Ibid.*, 299.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 300.

“Por eso... el Hijo no puede existir ni poseer el carácter absoluto de la divinidad más que bajo el modo de recepción... (que) comprende a la vez dos cosas: primero, el hecho de saberse donado (presupuesto absoluto de toda posibilidad de entrega del Hijo al mundo), y, después, la acción de gracias filial (eucaristía) por la consustancialidad del ser-Dios

De aquí arranca ya el que toda posible misión del Hijo en el mundo (*processio* como *missio* hasta la Cruz) adquiere todo su contenido dentro de la acción de gracias eterna por un mundo que, por ser creado, no puede serlo más que en el contexto de la «generación» del Hijo, y que por tanto le pertenece, que está formado con vistas a El y que no puede «ser recapitulado» más que en El”.⁷⁴

Finalmente, el autor expone sobre el Espíritu, como la “correlación” que “colocándose por encima de lo totalmente otro que separa, es –en el misterio más denso de la fe– la manera de ser lo absoluto que se proyecta como un «nosotros»”:

“Es la identidad del don que da y del don que se recibe y que se reconoce pura y simplemente como don; don que no puede ser tal más que en la medida en que atestigua, mantiene abierta y atiza la diferencia infinita entre el Padre y el Hijo; en este sentido, tal don, dentro de la diferencia, es no solamente presupuesto, sino ya la unión activa del amor insuperable”.⁷⁵

Así, la vida intratrinitaria aparece como el “drama original que está por encima del tiempo”.⁷⁶ Y, en este “drama trinitario” que “tiene duración eterna”, “ha quedado ya definitivamente inscrito y asumido todo el posible drama entre Dios y un mundo cualquiera”.⁷⁷

Por eso, no conviene “contemplar a la Trinidad de un modo unilateral, como el «escenario» de la «bienaventuranza» absoluta, pero abstrayéndose del dolor real, y por lo mismo obviando el «peso serio» de la separación y de la muerte, lo que llevaría irremisiblemente a una teología del proceso en sentido hegeliano”.⁷⁸

Y la “intención” del autor al desplegar estas reflexiones es encontrar “en Dios las condiciones de posibilidad” del “drama del mundo”.⁷⁹

Repasando lo que hemos resumido hasta ahora, vemos que casi todas las ideas de von Balthasar consignadas aquí son nuevas en relación al artículo del año 1969; salvo lo que hace al “modo trinitario” de existir del Hijo, es decir el “modo de recepción”, que ya en aquel trabajo fundamentaba su *kénosis* en la historia.

Pasando al plano de la creación, el autor establece una “analogía” entre “la manera con la que el Hijo recibe... la autonomía de la naturaleza divina” y “la libertad humana” “que puede, sin ninguna otra causa que ella misma, oponerse a la libertad divina”; y esto representa una “nueva *kénosis* de Dios”.⁸⁰ Por eso, “el «no» de la creatura” tiene su “contexto” en “el «sí» englobante del Hijo al Padre en el Espíritu, puesto que es el rechazo a la participación en la autonomía recibida por el Hijo”.⁸¹ Por su parte, la “disponibilidad” y “obediencia” del Hijo “debe ser comprendida como una espontánea «ofrenda a», de tal manera que cualquier sospecha de la «imposición» de una voluntad exclusivamente paterna con relación al Hijo resulta a priori impensable”.⁸²

Ampliando las perspectivas, von Balthasar ve cinco “*kénosis*”: “la primera «*kénosis*» del Padre en el momento de su desapropiación en la «generación» del Hijo”; la cual se amplía en

“una *kénosis* de toda la Trinidad, puesto que el Hijo no podría ser consustancial al Padre de otra manera que desapropiándose a su vez; y su «nosotros», el Espíritu, no puede paralelamente ser Dios más que si

⁷⁴ *Ibid.*, 302.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, 303.

⁷⁸ *Ibid.*, 301. Cf. también 302s, en donde el autor insiste en la “seriedad y profundidad” y en lo “serio” de este drama intratrinitario.

⁷⁹ *Ibid.*, 303.

⁸⁰ *Ibid.*, 304.

⁸¹ *Ibid.*, 305.

⁸² *Ibid.*, 306.

sella como «persona» esta desapropiación idéntica en el Padre y en el Hijo, quedando claro que él no quiere ser nada «para sí».⁸³

Y, más allá de estas dos perspectivas kenóticas intratrinitarias, y “gracias a esta kénosis originaria, han llegado a ser posibles... las demás kénosis de Dios en el mundo”:

“la primera «autolimitación» del Dios trino se produce por el don de la libertad a las creaturas; la segunda, más profunda todavía, por la alianza que por parte de Dios es absolutamente indisoluble, sea cual sea el comportamiento de Israel; y por fin, la tercera kénosis, que no es simplemente cristológica, sino que afecta a toda la Trinidad, se realiza únicamente en virtud de la Encarnación del Hijo, que de esta manera demuestra su actitud completamente eucarística en el «*pro nobis*» de la Cruz y de la Resurrección en pro del mundo”.⁸⁴

Y, de nuevo, von Balthasar nos expresa cuál es su intención: presentar “una doctrina de la redención que quiere evitar a toda costa la unilateralidad” (recordemos los “cinco motivos que expuso al principio) y esto “se logra mediante una especie de salvaguardia del aspecto trinitario”. A la luz de la Trinidad, “el «intercambio» del que hablan los Padres ya no se encuentra desprovisto de fundamento” y

“el segundo motivo, el del *commercium*, aparece sólidamente apoyado sobre el primero, el de la entrega del Hijo, desde el momento en que dicha entrega se proyecta como la manifestación económica del don amoroso de la Trinidad, cuya fuente es el Padre (quinto motivo). Esta inclusión abre el camino a los dos temas restantes: al tercero, el de la Escritura (la redención como rescate libertador), que debe ser estudiado en relación con el tema del intercambio, y al cuarto (la introducción en la vida trinitaria), que se deduce directamente de los precedentes”.⁸⁵

1.2.2. El Crucificado y el pecado

Buscando “la esencia de la sustitución” (segundo de los cinco motivos) el autor quiere progresar desde el fundamento cristológico que ya estudió,⁸⁶ hasta un fundamento último en el seno de la vida íntima de la Trinidad. Y, a la pregunta sobre quién cargó “sobre las espaldas del Hijo, como «cordero de Dios»... el peso inconmensurable de todo el «no» del mundo hacia el amor divino”, von Balthasar responde en varios pasos: “en primer lugar, los hombres caídos en las tinieblas”; pero esto “no aprovecharía lo más mínimo, si aquel sobre el que se carga el pecado no fuera capaz de asumirlo plenamente... lo que está suponiendo al mismo tiempo su capacidad y su voluntad de aceptación”; esta capacidad y voluntad del Hijo, a su vez, se fundamenta en “la misión que le ha encomendado el Padre”; la cual, finalmente, “tiene su origen en la procesión a partir del mismo Padre, y su fundamento más profundo en la distinción” que los separa.⁸⁷ Por eso, se puede decir, “que el Padre –*cooperante Spiritu Sancto*– carga sobre las espaldas del Hijo los pecados del mundo”, lo cual no es un acto de “poderío divino”, sino de divina “impotencia”.⁸⁸

Hablando de la cólera divina que se descarga sobre Jesús,⁸⁹ von Balthasar sigue fundando este rechazo y abandono del Padre en la “relación trinitaria de amor entre el Padre y el Hijo”;⁹⁰ y, cuando quiere precisar la razón de todo esto, dice que:

“la *missio* del Hijo es la prolongación de su *processio* en la economía de la salvación; pero mientras en la procesión se vuelve hacia su Padre reconociendo que lo ha recibido todo de Él, ahora, en la misión se separa del Padre (a tenor del principio de la «inversión trinitaria»), sumergiéndose en el mundo hasta sus tinieblas más

⁸³ *Ibid.*, 307.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, 308.

⁸⁶ En *Teodramática II y III*. El autor mismo indica las páginas pertinentes de aquellos Tomos, en la nota al pie de la p. 309.

⁸⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 310.

⁸⁸ *Ibid.*, 311. Con esto, von Balthasar va “más allá de lo que los Padres estaban dispuestos a admitir en su idea del *admirabile commercium*”, asumiendo “la lejanía que separa a Dios del pecador para integrarla en la distancia intradivina, también económica, que existe entre el Padre y el Hijo”: *ibid.*, 356.

⁸⁹ *Ibid.*, 315ss.

⁹⁰ *Ibid.*, 324.

densas. Es verdad que, por este camino... llega hasta el Padre, pero él mismo no puede en este momento experimentarlo”.⁹¹

1.2.3. Resurrección, Espíritu y Vida en Dios

Retomando la última idea que recogíamos en el párrafo anterior, von Balthasar comienza su exposición: “El giro de la Pascua es tan abrupto como orgánico: la suprema distancia entre el Padre y el Hijo, revivida profunda y dolorosamente a causa del pecado, se invierte hasta convertirse en la más estrecha intimidad”.⁹² De este modo:

“De una parte, en el plano de la Trinidad inmanente, la gloria que el Hijo reconquista pasando por en medio de las tinieblas, es idéntica a la que poseía al lado del Padre «antes de la creación del mundo» (Jn 17, 5); por otra parte, sin embargo, su humanidad, en virtud de su definitiva expansión (en la Eucaristía) y de su total vaciamiento (hasta la apertura de su corazón) no toma parte en esta gloria más que por la acción dramática de la Trinidad económica”.⁹³

Y “el resurgimiento del Hijo sepultado por completo en las aguas del pecado tiene lugar en el seno del Padre (que jamás ha abandonado desde el punto de vista de la inmanencia trinitaria)” y esto tiene un efecto salvífico para los hombres, pues el Hijo “lleva con él a los que salva del diluvio y que «han sido predestinados en él a ser hijos adoptivos» (Ef 1, 5)”.⁹⁴

Y, con el don del Espíritu –que el Hijo glorificado realiza– se amplía esa perspectiva salvífica, pues ese

“seno infinitamente fecundo del Padre, que ha engendrado al Hijo, se convierte de ahora en adelante en el espacio de la absoluta libertad de amor y en la única ley otorgada al dotado del Espíritu. A partir de esta amplitud del «Espíritu de Dios», el hombre espiritual lo juzga todo, y a él nadie puede juzgarle (1 Cor 2, 15)”.⁹⁵

Y esto es así, porque el “Hijo, no puede comunicarse más que haciendo participar en su generación operada por el Padre”; no obstante, “la gracia de la filiación... es siempre idéntica con la donación del Espíritu de Cristo”.⁹⁶ A partir de aquí, la libertad humana puede recuperar e incrementar su “semejanza” con Dios, mediante una “participación interna en la esencia, es decir, en la vida intratrinitaria del Dios-amor”.⁹⁷ De este modo, mediante el Misterio Pascual –entendido en su totalidad, desde la Pasión hasta Pentecostés– el mundo es reintegrado a la comunión con la Trinidad.

Y es el Espíritu derramado desde la Pascua el que posibilita la existencia de la Iglesia y de la comunión de los santos.

1.2.4. La Iglesia y el Misterio Pascual

En este último párrafo, encontramos pocas ideas nuevas en relación con el tema que nos ocupa y algunas de ellas son sólo matices –aunque importantes– de ideas ya expuestas. Podemos señalar las siguientes:

– Von Balthasar insiste en el “abandono” que Jesús sufre de parte del Padre incluyendo el desconcierto: “en el monte de los olivos se produce el paso abrupto al estado en que es

⁹¹ *Ibid.*, 332. Para la “inversión trinitaria” de von Balthasar: cf. pp. 203s, *infra*.

⁹² *Ibid.*, 337. Y el autor sigue fundando en la “distancia eterna” entre el Padre y el Hijo, la posibilidad de esta distancia económica que ve en la Pasión; y le agrega –como un segundo factor fundante– la “absoluta obediencia del Hijo” como un denominador común de la disposición del Hijo, tanto en la eternidad, como en la historia (tema que también ya había tratado, por ejemplo, bajo la dimensión de “eucaristía” del Hijo). Cf. *ibid.*, 338.

⁹³ *Ibid.*, 338.

⁹⁴ *Ibid.*, 341.

⁹⁵ *Ibid.*, 340.

⁹⁶ *Ibid.*, 342.

⁹⁷ *Ibid.*, 355.

abandonado a los poderes sin piedad, a los planes del Padre que se le hacen incomprensibles”.⁹⁸

– También se vuelve un poco más neta la afirmación de la sustitución: “En la muerte sustitutiva de Jesús hemos muerto todos: ésta es la realidad clave”.⁹⁹

– Se subraya también que la vida entera de Jesús hay que entenderla ofrenda, concentrada en la Cruz, y prolongada en la eucaristía; todo lo cual manifiesta en el tiempo la “eterna actitud” del Hijo ante el Padre.¹⁰⁰

– Más aún: esta actitud “proexistencial” de Jesús se prolonga soteriológicamente, pues su “ser-para” no sólo se contrapone al (simple) “ser-con” de los hombres, sino que – considerando esto con mayor profundidad– se puede ver que “esta solidaridad no se consume más que en la asimilación «recapituladora» de la humanidad en Cristo, en su persona divino-humana, a la vez pneumática y somática”.¹⁰¹

– Este trasfondo cristológico –con iridiscencias trinitarias– sumado al trasfondo propiamente trinitario son el fundamento de la *communio sanctorum*. Pues, por una parte, hay comunión “entre la acción del Espíritu Santo y la del Hijo entregado en la Eucaristía, detrás de quien está y actúa el Primero que da, el Padre”. Además, “en primer plano está la comunión... con la Trinidad como tal, de la que... deriva la comunión de los creyentes”. Y por otra parte, se puede decir que “el Espíritu que funda la unidad del Padre y del Hijo es «en cierto sentido» el que establece el lazo de la *communio sanctorum*”. Y, como “este Espíritu es el del Hijo que se da”, entonces se concluye que “el prototipo del amor que sirve de lazo de unión entre los creyentes es el amor trinitario en cuanto tal”. Y este prototipo trinitario implica que “la verdadera unidad hace constantemente surgir de ella misma la diferencia, al igual que la encierra en sí”.¹⁰²

– Sobre este rico trasfondo, también se produce la comunión en los *sancta*, que es un don que también implica una tarea:

“no sólo... la participación en los bienes comunes de la Iglesia, distribuidos por el Espíritu Santo, es el fundamento de la comunión de los miembros de la Iglesia entre sí, sino que también y precisamente entra dentro del intercambio todo lo que los individuos, ellos mismos, tienen que realizar en virtud de su participación en el don del amor de Cristo. Es así como, a partir del «ser-para» de Cristo, llega a consumarse el «ser-para-los-demás» y el «poder-obrar-por-los-demás» de los miembros”.¹⁰³

2. El Catecismo

2.1. Misterio Pascual y Trinidad, en general

Como sabemos, la opción del CCE para exponer el contenido de la fe es comentar el Símbolo. En este sentido, no intenta presentar un “sistema”, ni pretende basarse en “una idea de sistema”, sino “algo mucho más sencillo”.¹⁰⁴ Desde esta perspectiva, es lógico que no encontremos en el CCE un parangón con el esfuerzo teológico que consideramos aquí, y que trata de centrar la cristología en el Misterio Pascual, y el Misterio Pascual en la Trinidad.

⁹⁸ *Ibid.*, 371.

⁹⁹ *Ibid.*, 377.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, 367.

¹⁰¹ *Ibid.*, 381.

¹⁰² *Ibid.*, 382s.

¹⁰³ *Ibid.*, 393.

¹⁰⁴ J. RATZINGER, “Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica”, en J. RATZINGER – C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, 1994, 29s.

No obstante, se puede decir que el intento de fondo de von Balthasar –vincular Misterio Pascual y Trinidad– no está ausente del CCE. Esto lo podemos observar desde tres perspectivas: de un modo general, en el segmento trinitario y en el segmento cristológico.

De un modo general, tenemos varios números que vinculan la confesión de fe trinitaria con el bautismo, sacramento netamente basado en el Misterio Pascual.¹⁰⁵

En el segmento trinitario (CCE 232-267) aparece el Misterio Pascual vinculado con la Trinidad. Así, se dice que: “Antes de su Pascua, Jesús anuncia el envío de «otro Paráclito»... El Espíritu Santo es revelado así como otra persona divina con relación a Jesús y al Padre” (CCE 243). Y, en el número siguiente, dice:

“El origen eterno del Espíritu se revela en su misión temporal. El Espíritu Santo es enviado a los apóstoles y a la Iglesia tanto por el Padre en nombre del Hijo, como por el Hijo en persona, una vez que vuelve junto al Padre. El envío de la persona del Espíritu tras la glorificación de Jesús, revela en plenitud el misterio de la Santísima Trinidad”.

Pero, si bien aparecen estos nexos entre Trinidad y Pascua en el subtítulo “El Padre y el Hijo revelados por el Espíritu” (CCE 243-248), no encontramos nada semejante en el subtítulo anterior (CCE 238-242), más propiamente centrado en el Hijo y que –por eso– podría haber tenido también nexos que vincularan Trinidad y Misterio Pascual. En cambio, allí se pasa de textos bíblicos que hablan de la preexistencia del Hijo (CCE 241), a... ¡los Concilios del Siglo IV! Es cierto que el hilo conductor de la reflexión del CCE aquí es la divinidad del Hijo, pero saltarse el Misterio Pascual es olvidar un elemento central.

De modo semejante, cuando al final de la exposición trinitaria se habla de “las obras divinas y las misiones trinitarias” (CCE 257-260) aparecen el misterio de la “Encarnación” (CCE 258), y “las misiones del Hijo y del Espíritu” en general (CCE 257), pero no se menciona nunca el Misterio Pascual de modo explícito.

En el segmento cristológico (CCE 422-682) –en una primera mirada aproximativa– podríamos decir que la cristología del CCE se basa sobre cinco pilares:

- un acceso desde la “teología bíblica” de los nombres del Hijo (CCE 430-455);
- una exposición de los efectos salvíficos de la Encarnación para la humanidad (CCE 456-460);
- un estudio del “ser” de Cristo –verdadero Dios y verdadero hombre– en torno al misterio de la Encarnación (CCE 461-483);
- “los misterios de la vida de Cristo” (CCE 512-570);
- y el Misterio Pascual, cuya irradiación se prolonga hasta la Parusía (CCE 571-682). Y hay que destacar que este último segmento es el que ocupa más espacio, desde todos los puntos de vista.¹⁰⁶

Profundizando un poco la mirada, vemos que –si bien el acento soteriológico está puesto en este último segmento sobre el Misterio Pascual– dos segmentos anteriores tienen sendas introducciones que presentan una “exposición soteriológica”, que se despliega en cuatro o cinco aspectos, que ya hemos estudiado.¹⁰⁷

Más aún: en el desarrollo de cada uno de los cuatro nombres de la Segunda Persona divina (CCE 430-455) encontramos un destacado “momento pascual”,¹⁰⁸ con algunas perspectivas trinitarias.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Cf. CCE 189, 232, 249, 1227.

¹⁰⁶ Sea que se consideren los números del CCE que abarca, las páginas que ocupa, o la cantidad de “artículos del Credo” que incluye, siempre este segmento es mucho mayor que cualquiera de los otros.

¹⁰⁷ Cf. CCE 456-460; 512-521 y nuestra síntesis: “La misión del Hijo puede sintetizarse en cuatro o cinco aspectos”, en Tomo I, 317s.

¹⁰⁸ Para “Jesús”: CCE 433s; para “Cristo”: CCE 440s; para “Hijo de Dios”: CCE 444s; y para “Señor”: CCE 448. Salvo este último caso, centrado sólo en la Resurrección, en los tres casos anteriores “lo Pascual” resalta más aún, pues hay un número para la Pasión y otro para la Resurrección.

¹⁰⁹ Cf. CCE 438 y 445.

Por tanto, el CCE nos brinda una exposición satisfactoria en la cual –incluso los temas más “metafísicos” como el “ser del Verbo encarnado” (CCE 464-477)– quedan enmarcados en perspectivas bíblicas (CCE 430-451) y salvíficas (CCE 456-460) y suelen concluir con un corolario místico (CCE 478).¹¹⁰

Por otra parte, la centralidad del Misterio Pascual está destacada en el CCE, tanto cuando comienza la exposición sobre la Pasión como cuando empieza a exponer sobre la Resurrección.¹¹¹ De hecho, podríamos decir que –después de CCE 234, al cual hemos descripto como el número más solemne del CCE– el otro número que destaca su importancia por la fuerza de su formulación es CCE 638. Allí, el “texto propio” del CCE está enmarcado entre una cita bíblica importante (Hch 13,32s) y un texto litúrgico hermoso y profundo... y en medio se dice:

“La Resurrección de Jesús es la verdad culminante de nuestra fe en Cristo, creída y vivida por la primera comunidad cristiana como verdad central, transmitida como fundamental por la Tradición, establecida en los documentos del Nuevo Testamento, predicada como parte esencial del Misterio Pascual al mismo tiempo que la Cruz”.

Aquí, tanto la afirmación inicial, como los cinco participios que rigen las afirmaciones siguientes construyen una estructura imponente.

Finalmente, el último número del segmento cristológico concluye con una mirada a la escatología en perspectiva trinitaria (cf. CCE 679).

Y después de esta perspectiva general, a continuación pondremos en relación con el CCE algunos temas particulares que von Balthasar considera en sus trabajos.

2.2. *El Hijo entregado por el Padre*

En “Misterio Pascual” von Balthasar acentúa el “abandono” e –incluso– el “rechazo” que el Padre hace del Hijo; y carga las tintas en expresiones muy fuertes, tales como que el Hijo debe “beber el cáliz de la ira apocalíptica”, o que, sobre Él, “Dios ejecuta una sentencia inexorablemente”, siendo un “Dios, implacable e incommovible”. Más aún, el autor apela a “los detallados cuadros de terror de Lv 26, 14-39 y Dt 28, 15-68”, para exponer sobre el Hijo “entregado en manos de sus enemigos”.

Asimismo, en relación con las “palabras de Jesús en la Cruz”, el autor realiza un triple reduccionismo, que subraya “el abandono del Hijo por el Padre”: privilegia el “Dios mío... por qué me has abandonado” de Marcos, (desestimando los otros textos); sostiene que debe interpretarse como un puro grito de abandono (y excluye que deba interpretarse en el contexto del Salmo 22); y afirma que todos los demás textos se reducen a esto mismo (lo cual es discutible).¹¹²

Estas perspectivas tan duras son matizadas en la *Teodramática* aunque termina diciendo también aquí que –en definitiva– es “el Padre –cooperante *Spiritu Sancto*–” quien “carga sobre las espaldas del Hijo los pecados del mundo”. No obstante, aclara que esto no es un acto de “poderío divino” sino de divina “impotencia”.

¹¹⁰ Es semejante lo que sucede con la exposición trinitaria, en la cual “el dogma trinitario” (CCE 242-255; 257-259), está precedido por la perspectiva bíblica (CCE 238-241; 243s) y concluye con corolarios místicos (CCE 256 y 260). Pero aquí la dimensión soteriológica está presente pero no tan desarrollada (cf. CCE 257 y 260); aunque la repetida mención del bautismo (232s; 249) permite ampliar un poco esta dimensión salvífica, que ya venía exponiéndose desde CCE 185-197.

¹¹¹ “El Misterio Pascual de la Cruz y de la Resurrección de Cristo está en el centro de la Buena Nueva...” (CCE 571); y enseguida citaremos *in extenso* CCE 638.

¹¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 727s.

También hemos visto que perduran en la *Teodramática* algunas expresiones duras, que el CCE nunca trae.¹¹³ Sin embargo –nos dice von Balthasar– como la “obediencia” del Hijo “debe ser comprendida como una espontánea «ofrenda a»,... la «imposición» de una voluntad exclusivamente paterna con relación al Hijo resulta a priori impensable”.¹¹⁴

Por otra parte, ahondando en perspectivas intratrinitarias, von Balthasar afirma una distancia infinita y eterna entre el Padre y el Hijo que sería la condición de posibilidad de la distancia que se produce en la Pasión.¹¹⁵ Ahondaremos sobre esto más abajo, considerando aparte todas las dimensiones inmanentes del asunto.

Respecto de lo demás, vemos que el CCE dice que “Jesús fue entregado según el preciso designio de Dios” (CCE 599), pero esto significa que Dios aprovecha incluso la maldad humana “para realizar su designio de salvación” (CCE 600).

Algo semejante sucede con la afirmación paulina “Dios le hizo pecado por nosotros”: significa que hemos sido rescatados de la “sanción de muerte” que pesaba sobre nosotros a causa del pecado, “no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancha, Cristo” (CCE 602).¹¹⁶ Y, si bien Jesús “nos asumió desde el alejamiento con relación a Dios por nuestro pecado hasta el punto de poder decir en nuestro nombre en la Cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»” y se hizo “solidario con nosotros, pecadores”; no obstante “Jesús no conoció la reprobación como si él mismo hubiese pecado” (CCE 603).

Pero la mayor diferencia entre el CCE de las exposiciones de von Balthasar es el “marco general de la Pasión”, que no es el abandono ni el rechazo que el Padre hace del Hijo, sino “el amor redentor” del Padre (CCE 604s) y el “amor redentor” del Hijo, amor “que le unía siempre al Padre” (CCE 603).¹¹⁷

Esta perspectiva “del amor redentor del Padre” es destacada con dos “textos cumbre” del NT –uno de Pablo y otro de Juan– que hablan del amor gratuito y benevolente de Dios: “«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» (1 Jn 4,10). «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rm 5,8)” (CCE 604).

Con lo cual no vemos aquí, ni “ira apocalíptica”, ni un “Dios implacable” que despedazara “a su Hijo como un rayo”, sino una “sintonía de amor redentor” entre el Padre y el Hijo.

Asimismo, cuando el CCE considera las “palabras de Jesús desde la Cruz” es significativo que las comente en la Cuarta Parte y no en la Primera, pues con esto privilegia la perspectiva mística (y, entonces, de comunión con Dios),¹¹⁸ más que la perspectiva dogmática. Y, al comentarlas, también las pone claramente en clave de “don”, “amor” y “entrega filial”:

“Cuando llega la hora de cumplir el plan amoroso del Padre, Jesús deja entrever la profundidad insondable de su plegaria filial, no sólo antes de entregarse libremente («Abbá... no mi voluntad, sino la tuya»: Lc 22,42), sino

¹¹³ Por ejemplo: a “Jesús... en la medida que la cólera divina le alcanza... Dios le despedaza como un rayo” (H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 324); “Dios está frente a sí mismo y hasta contra sí mismo... (el) Padre... permite al Hijo sufrir... el abandono más espantoso... sufriendo bajo la mano del Padre... este distanciamiento provocado por la cólera...” (*Ibid.*, 325).

¹¹⁴ *Ibid.*, 306.

¹¹⁵ *Ibid.* 296-303.

¹¹⁶ Iniciando el comentario a la frase de Pablo con una larga cita de 1 Pe 1, 18-20, el CCE parece aludir a una veta de interpretación, en la cual se entiende que Pablo en 2 Co 5,21 esta jugando con los dos sentidos hebreos de la palabra hebrea “*hattat*”, a saber, “pecado” y “sacrificio por el pecado”. Cf., por ejemplo, la nota al pie de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1976².

¹¹⁷ Por otra parte, la palabra “amor” aparece 16 veces en CCE 599-623; el verbo “amar” (teniendo como sujeto a una Persona divina) aparece 7 veces; y también se habla de la “obediencia amorosa” del Hijo al Padre (CCE 623): en total, 24 veces aparece mencionada la realidad del amor (en promedio una vez en cada número de este segmento); el texto latino trae *caritas*, *diligere*, *amor*, etc. pero coincide en la cantidad.

¹¹⁸ Cf. CCE 2559-2565 (Prólogo de toda la Cuarta Parte): la oración como don, alianza y comunión.

hasta en sus últimas palabras en la Cruz, donde orar y entregarse son una sola cosa... cuando expira entregando el espíritu” (CCE 2605).

Con todo lo cual, vemos que –si bien hay una evolución en von Balthasar desde “Misterio Pascual” a la *Teodramática*– no obstante, en el “extremo dramático” de esta segunda obra el autor sigue yendo más allá que lo que expone el CCE.

2.3. *El Hijo que se entrega*

En “Misterio Pascual” von Balthasar prácticamente menospreciaba la perspectiva de “una autoentrega de Jesús”, pues esto recién aparece “en los estratos más recientes del Nuevo Testamento”.¹¹⁹ Al mismo tiempo, el autor insiste en presentar “toda la vida de Jesús como una marcha hacia la Cruz”,¹²⁰ y en que “toda la vida de Jesús fue internamente Cruz desde el principio”.¹²¹ Y, en esta misma línea, y a largo del todo el artículo, von Balthasar de mucha importancia al aspecto kenótico de la vida de Jesús.¹²²

Y, de nuevo, encontramos que la *Teodramática* es más matizada, pues dice que la “disponibilidad” y “obediencia” del Hijo “debe ser comprendida como una espontánea... ofrenda”,¹²³ más aún: “la vida entera de Jesús hay que entenderla ofrenda” en la cual se manifiesta una actitud proexistencial, un “«ser-para» los otros”.

El CCE, como estudiamos en su lugar, nos presenta la Pasión “desde el Padre” (CCE 599-605), y “desde el Hijo” (CCE 606-618).¹²⁴ Y este segundo segmento (el más largo de los dos, por mucho),¹²⁵ tiene por título: “Cristo se ofreció a su Padre, por nuestros pecados”. Con lo cual, toda la exposición sobre la actitud del Hijo en la Pasión es puesta en clave de “don”.¹²⁶

El primer tema que trata este segmento –y al cual también dedica el mayor espacio– es significativo: “toda la vida de Cristo es ofrenda al Padre” (CCE 606s). Con esto el CCE abre esa clave de lectura –“ser don”– a toda la vida de Jesús; se distancia de las dos perspectivas que presentamos de “Misterio Pascual” y coincide con la perspectiva de la *Teodramática* que es la de la “ofrenda”. No obstante, el CCE destaca más que von Balthasar este aspecto pues lo pone como “clave de lectura” de toda la vida de Jesús; mientras que en von Balthasar esta perspectiva “proexistencial” aparece recién al final de la *Teodramática*.¹²⁷

La exposición del CCE se completa con tres escenas “narrativas” rodeadas de varios textos “explicativos”. Las escenas narradas son la Última Cena (CCE 610s), Getsemaní (CCE 612) y la Cruz (CCE 616s); y los textos explicativos tratan sobre el “Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (CCE 608); la libertad del Hijo al encarar la Pasión (CCE 609); el carácter de sacrificio único y definitivo que tiene la muerte del Hijo (CCE 613s); y

¹¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 718.

¹²⁰ *Ibid.*, 706.

¹²¹ *Ibid.*, 709.

¹²² *Ibid.*, 674ss, y *passim*.

¹²³ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 306.

¹²⁴ Cf. nuestra exposición en Tomo I, 137ss.

¹²⁵ Dos páginas tiene el primer segmento en las cuales se tratan cuatro temas; casi cuatro páginas tiene el segundo segmento y en ellas se exponen nueve temas.

¹²⁶ Esta perspectiva le parecía a von Balthasar una “dulcificación” de la Pasión, en “Misterio Pascual”, 719.

¹²⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 381. Nosotros distinguimos la actitud “puramente proexistencial” que consiste en vivir la vida como “don y ofrenda al Padre y a los hermanos” (actitud que no es por esencia dolorosa; al contrario) de “la Cruz” a la cual von Balthasar da siempre el protagonismo incluso en la *Teodramática*: “toda esta existencia –hacia la Cruz, y a partir de la Cruz– puede ser comprendida como una actitud de ofrenda”: *Ibid.* 366s.

la sustitución de nuestra desobediencia, por la obediencia de Jesús (CCE 615). Concluye el CCE mostrando nuestra participación en el sacrificio de Cristo (CCE 618).

Como vemos, el CCE describe “la Pasión según el Hijo” con pinceladas variopintas, con las cuales expone las distintas perspectivas complementarias del misterio... pero nunca recarga las tintas sobre el dolor y la Cruz como lo hace von Balthasar.

2.4. *El Espíritu en la Pasión*

En “Misterio Pascual” la presencia y acción del Espíritu tienen relevancia a partir de la Resurrección. En relación con la Pasión sólo encontramos una alusión a Jn 19, 30, cuando dice que desde la cumbre de la Cruz “con el último suspiro de Jesús” “el Espíritu queda «libre»”.¹²⁸

En cambio, en la *Teodramática*, hay una consideración del Espíritu en la Pasión desde la perspectiva de la Trinidad inmanente; pues “el drama de la Pasión” tiene como trasfondo eterno “el drama de la vida intratrinitaria” en la cual la distancia entre el Padre y el Hijo es cubierta por “el Espíritu como la “correlación” que “colocándose por encima de lo totalmente otro que separa, es... la manera de ser lo absoluto que se proyecta como un «nosotros»”.

Esto se complementa con otra perspectiva intratrinitaria, pues en la *Teodramática* nuestro autor extiende la perspectiva kenótica a todas las Personas divinas; y por eso afirma “una kénosis de toda la Trinidad” y que “el Espíritu, no puede... ser Dios más que si sella como «persona» esta desapropiación idéntica en el Padre y en el Hijo”.¹²⁹

En el CCE, como indicamos en su momento, falta una consideración de la Pasión “desde la perspectiva del Espíritu”, tal como se hizo con el Padre (CCE 599-605) y con el Hijo (CCE 606-618).¹³⁰ Lo único que tenemos aquí es una mención del Espíritu en CCE 614. Lo cual, como decíamos en nuestro análisis previo es especialmente llamativo pues se podría haber apelado a la Encíclica de San Juan Pablo II “*Dominun et Vivificantem*” –publicada en 1986, el mismo año en que empieza a componerse el futuro CCE– y que... ofrece “avanzadas especulaciones que presentan al Espíritu «introduciendo el sacrificio del Hijo en la divina realidad de la comunión trinitaria (DVi 41a)»”.¹³¹

Tampoco hay una exposición sobre “el Espíritu en la Pasión” cuando se considera “la misión conjunta del Hijo y del Espíritu” (CCE 689s);¹³² ni en el subtítulo que relaciona al Espíritu con “Cristo Jesús” (CCE 727-730) dentro de la diacronía que muestra la acción del Espíritu en la historia (CCE 702-741).

Sí, en cambio, encontramos algo –en esa misma diacronía, en el segmento que expone sobre el AT– cuando, en relación con “la espera del Mesías y de su Espíritu” (CCE 711ss) se considera la figura sufriente del Siervo:

“Los rasgos del Mesías se revelan sobre todo en los Cantos del Siervo. Estos cantos anuncian el sentido de la Pasión de Jesús, e indican así cómo enviará el Espíritu Santo para vivificar a la multitud: no desde fuera, sino desposándose con nuestra «condición de esclavos». Tomando sobre sí nuestra muerte, puede comunicarnos su propio Espíritu de vida” (CCE 713).

¹²⁸ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 729.

¹²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 307. Volveremos sobre esto más abajo, en el punto 6, al considerar de modo sintético los aspectos inmanentes.

¹³⁰ Cf. “El Padre, el Hijo... ¿y el Espíritu?”, en Tomo I, 144.

¹³¹ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 456.

¹³² Allí, CCE 690 pasa de la Encarnación a la Resurrección con mayor celeridad que el mismo Símbolo, que sí considera la Pasión (cf. CCE 512).

2.5. *El Sábado Santo: el descenso a “los infiernos”*

Un acento fuerte y original de “Misterio Pascual” es su “teología del Sábado Santo”, en la cual von Balthasar –desestimando la evolución que la concepción del *sheol* tiene a lo largo del Antiguo Testamento– expone la perspectiva primitiva de separación de Dios y de abandono y muestra al Hijo experimentando el “sufrimiento y caída en la «segunda muerte»;¹³³ y sufriendo la “pena del pecado... que no era solamente la muerte del cuerpo”, sino también “el castigo del alma”: “la privación de la visión de Dios”.¹³⁴ Y, por eso, el sufrimiento del Hijo no se termina, hasta que el Padre lo resucita. Y, en este tema,

“son conocidas las críticas a nuestro autor, sobre todo en su exposición de MP y en algún pasaje de TD III. El centro de lo objetado es aquello de la experiencia del mal como tal o la *visio peccati*, donde pareciera que Jesús tuviera una experiencia infernal de condenado... al mejor estilo del calvinismo o zwinglismo más puro y duro. Los matices aportados en la TD III (Boulgakov, Feuillet) como «una experiencia sin analogía» no bastarían para modificar la crítica”.¹³⁵

El CCE, por su parte, considera el “Misterio del Sábado Santo” en dos cuadros complementarios.

Uno de esos cuadros –“Jesucristo fue sepultado” (CCE 624-630)– es más oscuro aunque nunca tanto como lo es von Balthasar. Y allí dice que, “...en su designio de salvación, Dios dispuso que su Hijo no solamente «muriese por nuestros pecados» (1 Co 15,3), sino también que «gustase la muerte», es decir, que conociera el estado de muerte, el estado de separación entre su alma y su cuerpo...”. No obstante, incluso esta oscuridad se matiza, hablando de “el gran reposo sabático de Dios después de realizar la salvación de los hombres, que establece en la paz al universo entero”. Además, algunas precisiones sobre la Persona divina del Hijo que se exponen en los demás números de este Párrafo, matizan aún más lo “dramático” de la escena.

El otro cuadro es más glorioso –tanto, que ya está puesto dentro del Artículo 5 del Credo, que trata de la Resurrección– y es “el descenso a los infiernos” (CCE 632-637). De hecho, CCE 631 –que oficia de introducción a todo el Artículo 5– se esfuerza en anudar los dos aspectos del misterio –el descenso a “los infiernos” y la Resurrección– apelando a la Escritura, al Símbolo y a la Liturgia.

Y, si bien al comienzo de la exposición sobre el descenso a “los infiernos” se retoma el aspecto “pasivo” del misterio –que von Balthasar lleva hasta el extremo– diciendo que Jesús “permaneció en la morada de los muertos... como todos los hombres y se reunió con ellos en la morada de los muertos”; enseguida se completa el cuadro con el aspecto “activo”, diciendo que “ha descendido como Salvador proclamando la buena nueva a los espíritus que estaban allí detenidos” (CCE 632). Y el resto del Párrafo se dedica largamente a exponer esta perspectiva “activa”. Inclusive, el CCE asume la perspectiva de “*sheol* diferenciado” apelando a la parábola lucana de “el rico y el pobre Lázaro” (CCE 633).¹³⁶ Concluye y corona el segmento un antiguo, bellissimo y profundo texto litúrgico que confiesa la divinidad del Hijo y expone en su máxima amplitud su misión salvadora.

Con todo esto, vemos que en este punto el CCE y von Balthasar no coinciden en casi nada.

2.6. *La Resurrección*

En “Misterio Pascual” von Balthasar comenzaba afirmando la importancia suprema de la Resurrección en el Misterio Pascual y destacaba la “forma trinitaria de la afirmación” de

¹³³ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 687.

¹³⁴ *Ibid.*, 748s.

¹³⁵ A. ESPEZEL, “La cristología dramática de Balthasar”, *Teología y Vida*, Vol. L (2009) 312s.

¹³⁶ Que von Balthasar menciona en “Misterio Pascual”, 746... pero para despreciarla.

este misterio. Pero luego la Resurrección se atribuía al Padre y al Espíritu, mientras que el Hijo permanecía pasivo,¹³⁷ hasta que el Padre lo libraba “de las ataduras de la muerte”. A su vez, esta glorificación que el Padre hace del Hijo y los encuentros que el Hijo Resucitado tiene con sus discípulos, hacen que los discípulos reconozcan por primera vez la *divinidad del Resucitado*. Y el fruto salvífico por excelencia de la Resurrección es el don del Espíritu, cuya efusión es signo de que la reconciliación con Dios es real, y hace “que hace que la realidad objetiva” de la redención “se convierta para nosotros en realidad existencial”.¹³⁸ Además, “toda la fundación de la Iglesia va estrechamente unida con la *misión del Espíritu*”,¹³⁹ que impulsa a su vez la misión de la Iglesia.¹⁴⁰ Con todo esto, “la Resurrección del Hijo es, finalmente, revelación del *Espíritu*”.¹⁴¹ Y, entonces, la revelación definitiva del misterio trinitario se realiza en el Misterio Pascual”.¹⁴²

En la *Teodramática*, se continúa la línea de pensamiento –de raíz intratrinitaria– que se había planteado hablando de la Cruz, pero ahora invirtiendo la dinámica: en la Resurrección, la suprema distancia entre el Padre y el Hijo se convierte en la más estrecha intimidad.¹⁴³ Y esto, hasta tal punto, que la Resurrección del Hijo se realiza “en el seno del Padre” y esto tiene un efecto salvífico para los hombres, pues el Hijo los incorpora a este “seno infinitamente fecundo del Padre, que ha engendrado al Hijo”.¹⁴⁴ Esto es así, porque el “Hijo, no puede comunicarse más que haciendo participar en su generación operada por el Padre”;¹⁴⁵ no obstante, “la gracia de la filiación... es siempre idéntica con la donación del Espíritu de Cristo”.¹⁴⁶ Y por esto, ese seno del Padre se convierte de ahora en adelante en el espacio de la absoluta libertad de amor y en la única ley otorgada al dotado del Espíritu. A partir de aquí, la libertad humana puede recuperar e incrementar su “semejanza” con Dios, mediante una “participación interna en la esencia, es decir, en la vida intratrinitaria del Dios-amor”.¹⁴⁷ Y, de este modo, mediante el Misterio Pascual –entendido en su totalidad, desde la Pasión hasta Pentecostés– el mundo es reintegrado a la comunión con la Trinidad. Y es el Espíritu derramado desde la Pascua el que posibilita la existencia de la Iglesia y de la comunión de los santos, que tienen como “prototipo el amor trinitario”,¹⁴⁸ que también se manifiesta y realiza en la Eucaristía y en la participación en los bienes comunes de la Iglesia, distribuidos por el Espíritu Santo.

El CCE por su parte, expone el misterio de la Resurrección en tres pasos: la descripción del hecho y su sentido como “acontecimiento histórico y trascendente” (CCE 639-647); la Resurrección como obra de la Santísima Trinidad (CCE 648-650); y finalmente saca las consecuencias salvíficas de la Resurrección (CCE 651-655). Simplificando, podríamos decir que expone el hecho, su causa y sus efectos.

El CCE también afirma –como von Balthasar en “Misterio Pascual”– que “la Resurrección de Jesús es la verdad culminante de nuestra fe en Cristo” (CCE 638). Pero concentra la iluminación trinitaria del misterio solamente en el Título específico (CCE

¹³⁷ Salvo el matiz que el autor introducía desde Jn en *ibid.* 775.

¹³⁸ *Ibid.*, 771.

¹³⁹ *Ibid.*, 807.

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, 783s.

¹⁴¹ *Ibid.*, 775.

¹⁴² *Ibid.*, 777.

¹⁴³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 337.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 340.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 342.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, 355.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 382s.

648-650), con una especial carencia de menciones del Espíritu que sólo aparece en CCE 648.¹⁴⁹

A diferencia de “Misterio Pascual” el CCE sostiene la acción del Hijo en su propia Resurrección, dedicando dos de los tres números del Título trinitario para exponer esto tanto desde la Escritura (CCE 648) como desde la Tradición y el Magisterio (CCE 649). Pero, a diferencia de la *Teodramática*, el CCE nunca intenta una lectura de la Resurrección desde la Trinidad inmanente.

Entre los efectos salvíficos de la Resurrección el CCE considera –al igual que von Balthasar en “Misterio Pascual”– la revelación de la divinidad del Resucitado (CCE 653). Y que el Misterio Pascual es revelación del Espíritu y de toda la Trinidad, lo había afirmado ya el CCE dentro del segmento trinitario (CCE 243s).

La consideración de la efusión del Espíritu como fruto de la Pascua no la hace el CCE dentro del segmento sobre los efectos de la Resurrección (CCE 651-655); es más: allí nunca se nombra a la Tercera Persona divina. En cambio, la exposición considera los aspectos “sanante y elevante” desde una perspectiva bíblica y con un fuerte acento cristocéntrico (CCE 654).

Esto se subsana, en parte, al darle amplia exposición al misterio de Pentecostés –con sus prolegómenos y consecuencias– en el Artículo 8 del Credo que expone sobre el Espíritu en particular (CCE 729-741). Entre esas “consecuencias”, el último subtítulo expone sobre “El Espíritu Santo y la Iglesia” de un modo breve y completo (CCE 737-741).

2.7. La Trinidad inmanente y el Misterio Pascual

En “Misterio Pascual” el discurso sobre aspectos propiamente inmanentes no aparece. Sí tenemos los siguientes aspectos:

- en el Misterio Pascual se revela la Trinidad;¹⁵⁰
- la Trinidad (inmanente) es el origen de la economía de la salvación;¹⁵¹
- la Trinidad es el “punto de origen”, en particular, de la *kénosis* del Hijo.¹⁵²

Y esta *kénosis* no sólo apunta al origen divino de Jesús, sino que también implica que las actitudes concretas de Jesús en la historia son “la traducción kenótica de su amor eterno de Hijo por su Padre”.¹⁵³

En la *Teodramática* von Balthasar ha ampliado la reflexión sobre la *kénosis*: hay una *kénosis* originaria del Padre que se amplía en una *kénosis* de toda la Trinidad y que se desborda en la historia de modo creciente: creación, alianza, Encarnación-Cruz.

En particular, son nuevas todas las reflexiones sobre la Trinidad inmanente “como fundamento del proceso del mundo (que hasta llegue a incluir la crucifixión)”; reflexiones con las que el autor busca “en Dios las condiciones de posibilidad” del “drama del mundo”. Y aquí von Balthasar oscila entre una consideración de la Trinidad como “autodonación eterna y absoluta” en clave de “amor absoluto”;¹⁵⁴ y otra consideración en clave de “*kénosis* intradivina” en la que siguiendo a Bulgakov habla de una “distancia absoluta” entre el Padre y el Hijo, que es “tan seria” que no conviene “contemplar a la Trinidad de un

¹⁴⁹ Cf. Tomo I, 148: “El Espíritu Santo en estos Artículos 4 al 7”. Fuera del segmento central (CCE 648–650) se había mencionado al Espíritu en CCE 646.

¹⁵⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 777.

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, 738; 755.

¹⁵² Cf. *ibid.*, 674ss, y *passim*.

¹⁵³ *Ibid.*, 707.

¹⁵⁴ Cf. también lo que recogíamos de H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 382s.

modo unilateral, como «bienaventuranza» absoluta», como si se abstrajera “del dolor real” y obviara “el «peso serio» de la separación y de la muerte”.¹⁵⁵

Con este último tema de la “distancia absoluta” entre el Padre y el Hijo en el seno de la vida intradivina, von Balthasar lleva al plano de la Trinidad inmanente lo que en el artículo de 1969 había planteado en clave económica: el abandono del Hijo por el Padre en la Pasión. Cuando en aquel trabajo el autor consideraba “Cruz y Trinidad”,¹⁵⁶ no aparecían perspectivas vinculadas con la relación de las Personas en la eternidad, sino perspectivas “económicas” de la actuación de las Personas en la historia. En cambio, en la *Teodramática* se pone una “distancia dramática” en la vida intratrinitaria, que fundamente ese “abandono dramático” en la historia de la Pasión.

La reflexión sobre la eucaristía también progresa de un escrito al otro: mientras que en “Misterio Pascual” era la expresión kenótica de un Cristo que se reduce a “un pan que se come y un vino que se derrama”,¹⁵⁷ en la *Teodramática* se arraiga mejor en la Trinidad inmanente: la eucaristía prolonga en la historia la “acción de gracias” filial y eterna del Hijo hacia el Padre que lo engendra.¹⁵⁸

El CCE, por su parte, nunca considera una “*kénosis*” intradivina. En la Primera Parte del CCE no hay una reflexión sobre las procesiones divinas que vaya más allá de su afirmación dogmática, en base a textos conciliares.¹⁵⁹ Solamente se extiende la reflexión un poco más allá, en torno al tema específico del *Filioque* (y en clave “problemática”, más bien que contemplativa).¹⁶⁰ A pesar de la hermosa perspectiva que se anunciaba al final de la exposición sobre “Dios Uno”, cuando el CCE nos decía que “el ser mismo de Dios es Amor... Él mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en Él”, no hay ningún desarrollo sobre esto en el núcleo de la reflexión trinitaria del CCE. Sólo se retoma algo de esto en los corolarios místicos que se confían al Nacianceno y a Isabel de la Trinidad.¹⁶¹

Tendremos que esperar a la Cuarta Parte del CCE para que aparezca un número que exponga el misterio de las procesiones divinas en clave contemplativa.¹⁶² También en esta Cuarta Parte del CCE encontrábamos una insinuación interesante, pero que –siendo una aplicación económica– revelaba la falta de una previa reflexión sobre la Trinidad inmanente, que permitiera hacer esta aplicación económica.¹⁶³

En esta misma línea, no hay una reflexión en el CCE sobre la distinción de las Personas, más allá de su afirmación.¹⁶⁴ Particularmente, falta una exposición en el CCE sobre la Trinidad como comunión, siendo esta categoría tan importante dentro del CCE.¹⁶⁵

Tampoco encontramos una reflexión sobre la eucaristía que pretenda fundamentarla en la vida íntima de la Trinidad.

Pero sí tenemos en el segmento cristológico un número que nos muestra que las actitudes históricas de Jesús no sólo expresan su eterno ser Hijo, sino que nos abren directamente a la vida íntima de la Trinidad:

¹⁵⁵ En los extremos de esta oscilación quizás se pueda ver una reminiscencia de la oposición que algunos han estudiado entre *eros* y *thánatos*.

¹⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 735ss.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 711.

¹⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 302.

¹⁵⁹ Cf. CCE 242 y 245, por ejemplo.

¹⁶⁰ Cf. CCE 246-248.

¹⁶¹ Cf. CCE 256 y 260.

¹⁶² Cf. CCE 2789 y nuestro comentario: “Comunión trinitaria y comunión humana II”, en Tomo I, 285.

¹⁶³ Cf. nuestro comentario: “En el silencio de la contemplación, «*Pater nobis Suum Verbum dicit*» (CCE 2717)”, en Tomo I, 281.

¹⁶⁴ Cf. CCE 254.

¹⁶⁵ Cf. nuestra exposición: “«Comunión» como categoría compresiva”, en Tomo I, 347s.

“...la naturaleza humana de Cristo pertenece propiamente a la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido. Todo lo que es y hace en ella pertenece a (*provenit ex*) «uno de la Trinidad». El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo personal de existir en la Trinidad. Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente los comportamientos (*mores*) divinos de la Trinidad.¹⁶⁶” (CCE 470).

Y dada la alusión final a Jn 14,9s., podríamos llegar a interpretar esa “moral intratrinitaria” como una actitud de don mutuo.¹⁶⁷

Pero el CCE no acompaña nunca a von Balthasar –ni de lejos– en ese intento de poner el drama en la vida intradivina.

2.8. La perspectiva sintética de “los cinco motivos”

En la *Teodramática*, von Balthasar inicia su síntesis proponiendo “cinco motivos que constituyen la quintaesencia de la Escritura y que toda reflexión teológica ha de tomar en consideración, a saber:

1. La entrega del Hijo por el Padre para la salvación del mundo. 2. El «intercambio» entre el sin pecado y los pecadores (comprendido, en principio, de un modo radical por los Padres, sólo ha llegado a ser desarrollado íntegramente en las modernas variantes de las teorías sobre la sustitución). 3. La consiguiente liberación del hombre (rescate, redención). 4. Pero, por encima de esto, su introducción en la vida divina, trinitaria. 5. El conjunto aparece como la realización de una iniciativa del amor divino”.¹⁶⁸

Aquí vemos un enriquecimiento del pensamiento anterior, dado que el autor consigue una apretada síntesis que quiere contener “la quintaesencia” del asunto. Y hemos visto que, aunque parece que sólo tres de estos “cinco motivos” tienen relación directa con la Trinidad (1, 4 y 5), sin embargo todos la tienen.¹⁶⁹

Cómo considera el CCE el “primer motivo” –“el Hijo entregado por el Padre”– acabamos de verlo poco más arriba.¹⁷⁰

El motivo del “intercambio” –con estas palabras específicas– aparece sólo una vez en el CCE; y no en la clave “sanante” y dolorosa que usa von Balthasar (el intercambio entre el “sin pecado” por los pecadores, en la Cruz) sino en una clave “elevante” y festiva: en la Navidad comenzamos a participar de la divinidad, de quien toma nuestra humanidad.¹⁷¹ Pero la idea resurge una (sola) vez más, con el vocablo “sustitución” en CCE 615 y, ahora sí, en el contexto de la Pasión:

“«Como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (Rm 5,19). Por su obediencia hasta la muerte, Jesús llevó a cabo la sustitución del Siervo doliente que «se dio a sí mismo en expiación», «cuando llevó el pecado de muchos», a quienes «justificará y cuyas culpas soportará». Jesús repara por nuestras faltas y satisface al Padre por nuestros pecados”.¹⁷²

Mucha más abundante es la consideración de la “redención” en el CCE; y muchas veces aparece en “números trinitarios” –textos del CCE que mencionan a las Tres Personas– pues el concepto de “Redentor/redención” es usado de modo privilegiado para apropiarse a la Segunda

¹⁶⁶ Cf. Jn 14, 9-10.

¹⁶⁷ El contexto de la Última Cena según San Juan comienza, como sabemos, indicando que Jesús nos “amó hasta el extremo” (13, 1); sigue con el lavatorio de los pies y su mensaje de servicio; y, luego, el “mandamiento nuevo” del amor recíproco...

¹⁶⁸ *Ibid.*, 293.

¹⁶⁹ Cf. *supra*, 184.

¹⁷⁰ Cf. *supra*, 191s.

¹⁷¹ Cf. CCE 526, “*Commercium*”, en clave cristológica, aparece sólo dos veces en el CCE y sólo en este número. E “intercambio”, en el texto en español, aparece sólo aquí en clave cristológica (traduciendo uno de los “*commercium*” latinos).

¹⁷² La única vez que aparece “*substitu**” en clave cristológica es aquí (dos veces en el latín, pues el título de CCE 615 también usa esa raíz, en lugar del “reemplaza” que trae el texto en español).

Persona divina “su actividad” en la historia (junto al Padre Creador y al Espíritu Santificador).¹⁷³

Y, naturalmente, “Reden*” aparece privilegiadamente en el Capítulo Segundo del comentario al Símbolo (CCE 422-682), constituyendo un tercio de las apariciones que tiene en el CCE.¹⁷⁴ Incluso, el último número del Capítulo anterior –que concluía considerando “la caída” del hombre en el pecado– deja abierta la perspectiva cristológica del Capítulo siguiente, con el pregón del *Exultet*: “¡Oh feliz culpa que mereció tal y tan grande Redentor!” (CCE 421).

También es numerosa la utilización del concepto de “rescate” aplicado casi siempre a nuestro tema cristológico salvo muy pocas excepciones;¹⁷⁵ y varias veces en perspectiva trinitaria.¹⁷⁶

Pero más importante que estas indicaciones puntuales o estadísticas, es verificar que los “motivos” tercero y cuarto que propone von Balthasar coinciden con las perspectivas “sanante” y “elevante” que siempre ha tenido en cuenta la teología, y que el CCE desarrolla como como dos de sus “cinco líneas maestras” soteriológicas como hemos mostrado.¹⁷⁷

El hecho de que sean cinco las “líneas maestras soteriológicas” del CCE, y también cinco los “motivos soteriológicos” de von Balthasar nos conduce a la tentativa (o tentación) de querer compararlos. Pero no cabe el intento: pues, si bien los “motivos” que von Balthasar propone no están ausentes en el CCE, son esquemas distintos y los temas no tienen la misma entidad en uno y en otro. Por tanto, los puntos de contactos se producen sólo para los “motivos” tercero y cuarto de von Balthasar, con lo “sanante y elevante” del CCE.

Finalmente, el quinto “motivo” de von Balthasar aparece como un tema de fondo en el CCE que tiene como una de sus claves “el benévolo designio” de la salvación, y que constituye al himno de Ef 1 como el texto bíblico que hace las veces de “telón de fondo” de todo el CCE.¹⁷⁸

3. Comentarios

3.1. “Distinto” y “distante” no es lo mismo

En la *Teodramática*, von Balthasar insiste en buscar un “fundamento intratrinitario” para el drama de la Pasión que él enfoca como un “abandono” del Padre respecto del Hijo. Y cree encontrar ese “fundamento intratrinitario” en la “infinita distancia” que se establecería en la distinción de las Personas del Padre y del Hijo.¹⁷⁹

Pero, como veremos en los dos comentarios siguientes no es necesario insistir en la perspectiva del “abandono” en la Pasión; y por tanto no es necesario esforzarse en encontrar un fundamento intratrinitario para esto.

¹⁷³ El título de Redentor aparece ya en CCE 1. Cf., además, ya en clave trinitaria de “creación-redención-santificación”: CCE 14, 190, 235, 278 (rescate), 988 (salvación); 1328, 1352, 1360, 1692, 2427, 2502 (salvación).

¹⁷⁴ 33 veces en este Capítulo, sobre las 102 que aparece en todo el CCE.

¹⁷⁵ Aparece 24 veces en el CCE, 21 de ellas para nuestro tema. Aquí la concentración se dispersa un poco, en relación con el Capítulo Segundo que consideramos antes, pero permanece dentro del Comentario al Símbolo (190-1065): 15 veces de esas 21.

¹⁷⁶ Cf. CCE 278, 786, 1015, 1741.

¹⁷⁷ Cf. nuestros comentarios, en Tomo I: “Las cuatro perspectivas de CCE 457-460 y su recurrencia”, en p. 121; “Nuevamente, aquel esquema que despliega cuatro perspectivas... o cinco”, en p. 292; “La misión del Hijo puede sintetizarse en cuatro o cinco aspectos”, en pp. 317s; “La misión del Espíritu también tiene estos cinco aspectos”, en pp. 318s.

¹⁷⁸ Cf. nuestros comentarios, en Tomo I: “El «*benevolum consilium*» de Dios, a lo largo del CCE”, en pp. 17s; “El himno de la Carta a los Efesios, a lo largo del CCE”, en pp. 213s; y las conclusiones de la pp. 305s.

¹⁷⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 300s.

Por otra parte, hay que indicar que “distinto” y “distante” no es lo mismo: hay diferencias que establecen cercanías máximas como sucede en el matrimonio, en el cual la diferencia del “ser mujer” y “ser varón” permite la máxima comunión entre dos seres humanos: física y psíquica, afectiva y espiritual.

3.2. “Dios mío ¿por qué me has abandonado?”... ¿es redaccional?

Von Balthasar da mucha importancia al abandono que Jesús sufre en la Cruz (elevado por momentos al nivel de “rechazo”), y al grito de Jesús que lo expresa.

No obstante, hay una posibilidad que –en este caso– la lectura de Lucas esté más cerca de los hechos. Pues “todas las oraciones de Jesús que pertenecen al estrato más antiguo de la tradición se introducen con la invocación *ho pater*, que usado como vocativo muy probablemente refleja la forma enfática aramea *Abbá*”... salvo, justamente, el texto que nos ocupa (Mc 15, 34; Mt 27, 46).¹⁸⁰

3.3. “Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo” (Jn 16, 32b)

Jesús no solamente no es rechazado por el Padre (¿dónde hay un versículo del NT que apoye esta teoría?) sino que –a pesar del abandono que le hacen sufrir los discípulos– Jesús dice: “Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo” (Jn 16, 32b). Y dado el contexto que es muy contundente,¹⁸¹ Jesús no está hablando “en general” sino que está hablando en particular de “la hora”: el Padre no abandona a Jesús sino que está siempre con Él, también en su entrega en la Cruz.

Allí, el Padre termina de entregar lo más precioso que tiene: a su Hijo (cf. Jn 3, 16); el Hijo se termina de entregar totalmente (“*Tetélestai*”: Jn 19, 30b); y desde la cumbre de la Cruz: “*parédoken to pneuma*” (Jn 19, 30c).¹⁸²

La Trinidad se dona “en comunión”: también en la Pasión la acción *ad extra* es “obra a la vez común y personal” (CCE 259).

3.4. La kénosis es importante, pero... ¿tanto?

Como hemos visto, von Balthasar da mucha importancia a la *kénosis*. Pero el sustantivo nunca aparece en el NT. Y, como verbo –si bien aparece 5 veces– una sola de estas presencias es válida para el tema que nos ocupa (obviamente, la de Flp 2).

Por eso, cabe preguntarse: ¿se puede construir tanto, sobre una sola palabra del NT?

¹⁸⁰ S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Salamanca, 2001, 378; quien, por supuesto, remite en nota al “ya clásico estudio de J. Jeremías”.

¹⁸¹ El contexto mayor son los discursos de despedida del Cuarto Evangelio (Jn 13-17); el contexto menor, es el final de estos discursos, justo antes de la “Oración Sacerdotal”; y el contexto inmediato –la mismísima “otra mitad” del mismo versículo– hace también referencia a “la hora”, y con todas las letras: “Mirad que llega la hora (y ha llegado ya) en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo” (Jn 16, 32a). Por otra parte, la misma “Oración Sacerdotal” (que es como el “Prefacio”, antes de la “Oblación” que es la Pasión), expresa una profunda comunión entre el Padre y el Hijo, en un clima de cálida intimidad: cf. sobre todo Jn 17, 20-26.

¹⁸² Antes, había entregado sus ropas y a su Madre (Jn 19, 23-27); e incluso ya muerto dona sangre y agua, símbolos del bautismo y la eucaristía (cf. CCE 1225), que a su vez simbolizan a la Iglesia misma (cf. CCE 766).

3.5. Exceso de dramatismo

Como el mismo von Balthasar indica, Jesús no dramatiza su muerte: sólo dejará de estar con nosotros “un ratito (siete veces en Jn 16, 16-19)”.¹⁸³

No obstante, von Balthasar insiste: “Ya vimos en la introducción cómo la Escritura y la tradición presentan toda la vida de Jesús como una marcha hacia la Cruz”.¹⁸⁴ Pero la presentación escriturística que hizo en esa introducción no es ni muy amplia, ni muy consistente.¹⁸⁵

De hecho, desde un análisis histórico-crítico imparcial de los textos –en clave diacrónica– lo que desata la difusión del kerigma, la expansión explosiva del cristianismo y –también– la composición de los textos cristianos no es la Cruz, sino la Resurrección. Porque el “paso” que es la Pascua, es un paso de la muerte a la Vida, y lo que queda es la Vida.

Por eso, centrar la reflexión tan fuertemente en la Cruz implica un desplazamiento respecto de aquello que es el punto de partida del kerigma cristiano: la Resurrección.¹⁸⁶

3.6. El “don de sí” es el origen; la comunión es el fruto

Von Balthasar oscila entre una reflexión centrada en el don de sí –tomado en sí mismo– y la concreción kenótica de ese don de sí, que incluye elementos dramáticos y, por momentos, casi trágicos (rechazo del Hijo por el Padre).

En esto, G. Lafont hemos visto que hace una distinción importante: el don de sí mismo no sólo no es “doloroso de por sí”, sino que –en su fuente divina– es supremamente glorioso... porque es recíproco. Lo “doloroso” del don de sí aparece en la precariedad de la *Oikonomia*, en que ese don de sí se desenvuelve en coexistencia con el pecado: pecado que puede consistir en no corresponder al don de sí ofrecido por otro; o que puede consistir en el egoísmo propio, del cual hay que salir para poder encontrarse.

Por eso, Lafont nos decía que –ya desde el AT– la Palabra de Dios nos muestra que hay que aceptar un “éxtasis” que tiene dos momentos: un “éxodo” doloroso que desemboca en el encuentro glorioso con Dios. Y la libertad del hombre es la que decide.¹⁸⁷

Y, particularmente, en Jesús se revela un “ser filial” –en una vida de entrega filial al Padre– que desemboca en el Misterio Pascual; y que muestra cómo “la muerte exigida por la Palabra no es otra cosa que la etapa y el reverso de una comunión propuesta”.¹⁸⁸ En este sentido, la “negatividad” provisoria de la muerte revela que lo definitivo es “el éxtasis de sí mismo hacia el Otro, el amor”; y, en el fondo, “la Cruz” y “la Gloria” revelan lo mismo: “*vivit Deo*”.¹⁸⁹

Por lo cual, es necesario distinguir mejor que von Balthasar –y al modo de Lafont– entre lo que es el don de sí mismo – “de por sí” está orientado a la gloria de la comunión– y su eventual “versión dolorosa” surgida por la aparición del pecado.

Porque la vocación más profunda del hombre es la comunión con Dios a través del don de sí.¹⁹⁰ Y por eso “*el Misterio Pascual deviene para nosotros una clave de lectura trinitaria...*

¹⁸³ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, 698.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 706.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.* 668-671. Tampoco lo es en 708s, donde –pese a la abundancia de citas bíblicas– no abundan los textos sobre el tema específico que pretende sostener.

¹⁸⁶ Hemos visto que A. Cordovilla también critica este exagerado dramatismo de von Balthasar: cf. *supra*, p. 126, nota 36.

¹⁸⁷ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 254-258.262b.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 245.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 249.

¹⁹⁰ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “La dimensión trinitaria de la moral. I. Aspecto místico”, *Teología* 87 (2005) 356-359, quien llama “autotrascendencia” a este movimiento del “don de sí”, y recalca –pertinentemente– la acción

y complementariamente... la vida trinitaria es el paradigma de la historia de salvación”: “la vida trinitaria” se constituye en el “don absoluto que el Ser infinito hace de sí mismo” y que es “la expresión de una ley del ser espiritual”.¹⁹¹

3.7. La “inversión trinitaria” de von Balthasar y el Catecismo¹⁹²

La “inversión trinitaria” de von Balthasar consiste, esencialmente, en mantener el orden tradicional de las hipóstasis en la inmanencia pero invertir el orden entre el Hijo y el Espíritu en la economía salvífica: “la kénosis económica del Hijo... lo aleja del Padre abriendo entre ambos una distancia que imita la diástasis intradivina de las personas, pero también el alejamiento culpable de los pecadores a quienes debe sustituir para salvarlos. Para hacerlo posible, el Hijo debe someterse a la función mediadora del Espíritu. *Ésta es propiamente, la inversión trinitaria*”.¹⁹³

El problema es que “dogmáticamente no cabe una diferencia de sujeto entre la Trinidad inmanente y la económica”.¹⁹⁴ Por eso el “*Grundaxiom*” de Rahner es generalmente admitido en la primera parte pero es discutido en la segunda. En este contexto,

“la inversión trinitaria balthasariana revela toda su singularidad... al contradecir la primera aseercción rahneriana, no la segunda. Pero en este caso, la Trinidad económica ¿es la Trinidad inmanente? Parece que no” porque se modifica el orden de las hipóstasis, “constitutivo del misterio y de las mismas hipóstasis divinas... imponer una ruptura entre orden inmanente y orden económico, equivale a disociar la misión de la procesión que la constituye”.¹⁹⁵

Y no hace falta forzar tanto las cosas para presentar –como la hace la Escritura en algunos textos– que Jesús es obediente al Espíritu. Pues

“las condiciones de posibilidad de esta inversión no deben buscarse en la Trinidad... sino en la articulación de los dos estados de Cristo (*status exinanitionis* y *status exaltationis*) punto nodal de una cristología dinámica, con las dos naturalezas divina y humana. Así concebida, la inversión trinitaria expresa, en el *status exinanitionis*, tan sólo uno de los aspectos de la relación entre el Espíritu y Cristo... en sus misiones salvíficas conjuntas, a saber, el de la prioridad del Espíritu respecto de la naturaleza humana de Cristo”.¹⁹⁶

Y, entonces, estrictamente hablando, no hay “inversión” ni es “trinitaria”; sino que se trata de la trascendencia de una Persona Divina –el Espíritu– respecto de toda creatura, incluida la humanidad del Verbo. Y esta superioridad del Espíritu se prolonga en el Cuerpo Místico del Hijo: la Iglesia.

El CCE, por su parte, respecto de la relación entre Cristo y el Espíritu muestra unos matices muy semejantes a los presentados por Ferrara. Algunos textos muestran el orden de las procesiones continuado en las misiones.¹⁹⁷ Otros textos hablan de la “misión conjunta del

principal del Espíritu para que el hombre pueda darse “según la caridad”, e introducirse así en la comunión trinitaria. En la continuación de su reflexión, el autor introduce el matiz de una “autotrascendencia imperfecta”, que asume la debilidad y la gradualidad propia del crecimiento humano: cf. “La dimensión trinitaria de la moral. II. Profundización del aspecto ético a la luz de la «*Deus caritas est*»”, *Teología* 89 (2006) 159-161.

¹⁹¹ G. LAFONT, *Peut-on* 261s. Aporta ideas complementarias sobre una comunicación trinitaria en clave gloriosa: J. QUELAS, “El deseo de un exceso: la antropología como anhelo de un plus ultra: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo”, en *Teología* 103 (2010) 117-131, sobre todo 123-127. Y el mismo autor prolonga su reflexión en clave de don y comunión, con inspiración trinitaria en: “*Vultus amoris, vulnus amoris*. Apuntes para una antropología teo-fenomenológica de la identidad como alteridad y reciprocidad”, *Teología* 108 (2012) 173-199.

¹⁹² Para la presentación y crítica de la “inversión trinitaria” de von Balthasar nos servimos aquí de la precisa y concisa exposición de R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 627-633.

¹⁹³ *Ibid.*, 629.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 630.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 630s

¹⁹⁶ *Ibid.*, 633.

¹⁹⁷ Por ejemplo, CCE 258: “Son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas”.

Hijo y del Espíritu”.¹⁹⁸ Otros textos, finalmente, hablan del Hijo concebido en el seno de María “por el poder del Espíritu” (CCE 484) y explican que “la humanidad de Cristo, desde su concepción, está llena del Espíritu Santo porque Dios «le da el Espíritu sin medida» (Jn 3,34). De «su plenitud», cabeza de la humanidad redimida, «hemos recibido todos gracia por gracia» (Jn 1,16) (CCE 504). Y también algún texto (aislado) muestra a Jesús ya adulto, “impulsado por el Espíritu” (CCE 538), aludiendo a textos sinópticos que en algún caso (Lucas) insisten más que el CCE en este aspecto.

Con lo cual vemos que el CCE ubica esta última serie de textos en la misma coordenada cristológica –y no propiamente trinitaria– que propone R. Ferrara.

Pero, por otra parte, el CCE nos sorprende exponiendo una “inversión trinitaria” entre el plano inmanente y el histórico –pero no en la relación entre las Personas Divinas– sino en la relación de las Personas Divinas con nosotros, porque

“El Espíritu Santo con su gracia es el «primero» que nos despierta en la fe y nos inicia en la vida nueva” (CCE 684); y San Ireneo lo explica: “sin el Espíritu no es posible ver al Hijo de Dios, y, sin el Hijo, nadie puede acercarse al Padre, porque el conocimiento del Padre es el Hijo, y el conocimiento del Hijo de Dios se logra por el Espíritu Santo” (citado en CCE 683).

De este modo tenemos una “inversión trinitaria” que no afecta la fe en el misterio de la Trinidad; muestra una “reduplicación” del misterio, mirando la *Theologia* y la *Oikonomia*; e implica a todas las Persona Divinas.

¹⁹⁸ Cf. Tomo I, 150ss.

CAPÍTULO X TRINIDAD E IGLESIA

El CCE es el “Catecismo del Vaticano II”, y uno de los temas centrales del Concilio fue la Iglesia. Por eso, considerar la eclesiología trinitaria desde alguna reflexión teológica que haya estudiado los documentos del Vaticano II aparece como pertinente. Y, analizando el tema, enseguida aparece el nombre del P. Nereo Silanes; particularmente su obra: *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca, 1981.¹

Por otra parte, en nuestra tradición teológica latinoamericana y argentina tenemos el histórico artículo del P. Lucio Gera en nuestra revista *Teología*, comentando LG 1.²

Con estos dos textos indagaremos en las relaciones entre la Trinidad y la Iglesia, para luego establecer relaciones con el CCE.³

A. Trinidad e Iglesia en el Vaticano II

1. La reflexiones de N. Silanes en *La Iglesia de la Trinidad*

1.1. Resumen del texto

El libro del P. Silanes tiene una estructura muy nítida. Se divide en dos partes: “La Iglesia, obra de la Trinidad” y “Las Personas Divinas y su relación con la Iglesia”. La primera parte tiene tres capítulos que van avanzando hacia el núcleo del tema: comienza tratando sobre el ambiente de ateísmo contemporáneo y qué vías de solución propone el Concilio; luego pasa a tratar del trasfondo teológico trinitario del Concilio Vaticano II; para llegar finalmente a exponer sobre la Iglesia y la Trinidad en los documentos del Vaticano II.

La segunda parte –después de un capítulo sobre la Iglesia como Familia de la Trinidad– se ocupa sucesivamente de la relación de cada Persona Divina con la Iglesia.⁴

¹ A esta obra de Silanes remiten, por ejemplo, AA.VV., “Bibliografía Trinitaria II” en *Estudios Trinitarios* 25 (1991) 12; y M. ARIAS REYERO *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991, 389. Hay que aclarar que, si bien el libro es publicado en 1981, el mismo autor indica que tuvo “un origen lejano” que se remonta al momento de “iniciarse el Vaticano II”: cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 9.

² L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) 154-213. El texto fue publicado, al menos, dos veces más, como indicaremos más abajo.

³ Algunos aportes para una eclesiología de comunión basada en la Trinidad y en los documentos del Concilio, y en clave latinoamericana, ofrece V. R. AZCUY, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos: Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, *Teología* 110 (2013) 111-138.

⁴ Silanes mismo asumió este tema, al menos dos veces: el artículo “Iglesia de la Trinidad” en el DTDC es de su autoría (y es de 1992). Y también aportó una ponencia –más breve que el artículo anterior y más centrado en el Concilio– al *15º Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (1994), que puede encontrarse en el *Depósito Académico Digital de la Universidad de Navarra* (DADUN). En el artículo del DTDC el esquema de exposición tiene un bloque central con tres capítulos –dedicado a la relación de cada

1.1.1. La Iglesia frente al ateísmo contemporáneo

En relación al primer capítulo del libro –sobre el ateísmo– el autor hace una propuesta teológica parecida a la que vimos en Kasper, pero más relacionada con textos del Vaticano II, y sin algunos desequilibrios que vimos en el autor alemán.⁵ Por eso, sólo recogeremos aquí algunas ideas que no aparecían en aquel texto de Kasper

Una primera observación interesante que hace Silanes es la tensión interna en el Concilio entre un pesimismo o alejamiento respecto de “el mundo” (con un aprecio de la “*fuga mundi*”) que estaba presente en la Iglesia preconiliar y “un optimismo un tanto exagerado” que aparece en la época del Concilio, y que olvidaba la ambigüedad del mundo y el problema del mal.⁶ Finalmente los textos del Concilio fueron encontrando su equilibrio, proponiendo una visión cristiana de la creación y del hombre.⁷

Una segunda idea: dentro de las “clases de ateísmo” que consideran los documentos del Concilio, hay dos que no aparecen: el “ateísmo místico... la magia y las drogas”.⁸

Otra idea que no apareció antes, es que desde la misma Iglesia pueden generarse causas del ateísmo; y Silanes enumera tres: una deficiente educación religiosa, una exposición inadecuada de la doctrina sobre Dios (que nos parece una especificación de la anterior) y una vida moral y social deficientes por parte de los cristianos, que llevaron “a comportamientos egoístas en el plano individual y social”.⁹

Pero lo más importante es la nueva actitud pastoral frente al ateísmo, en relación con documentos anteriores del Magisterio:

“Con el Vaticano II se ha dado un viraje de 180 grados en el tratamiento del problema del ateísmo. Dentro de la línea pastoral que se había trazado el Concilio, la actitud de la Iglesia no podía ser otra que la de unos brazos tendidos a todos los hombres, incluso ateos... En el plano doctrinal, el Vaticano II reprueba las posiciones ateas como lo hicieran sus antecesores, pero dirige una mirada de compasión («*caritate erga omnes homines ducta*»: GS 21) a las personas que viven inmersas en el ateísmo para indagar las motivaciones de semejante actitud”.¹⁰

Y de esta nueva actitud también se deriva la respuesta que el autor –siguiendo al Concilio– propone para el ateísmo contemporáneo, que es fundamentalmente la misma que en Kasper: el misterio trinitario presentado como comunión de amor. Sólo que en Kasper no aparece algo que es central en Silanes: la Iglesia es (ontológicamente) y debe ser (moralmente) una epifanía de la Trinidad: “el cristianismo es una vida: la vida del Padre que se nos da por Cristo en el Espíritu. Por eso, la Iglesia debe manifestar esta vida con actos vitales”.¹¹ “Es cierto que la Iglesia tiene que anunciar el misterio salvador... pero previamente... debe vivirlo en sí misma”.¹² En síntesis, se trata de “una Iglesia que visibilice a la Trinidad en el amor” con “unos comportamientos teologales” y en “especial, de la caridad”; pues “Jesucristo desveló el verdadero rostro de Dios en su vida de entrega a los demás”, en una actitud “de servicio capaz incluso de la total entrega de sí mismo... sólo en una entrega semejante podrá ser la Iglesia epifanía de ese mismo Dios que, por ser Amor, es Trinidad”.¹³

Persona con la Iglesia (caps. 2-4)– que están precedidos y seguidos por sendos capítulos que asumen los títulos de los primeros capítulos de LG: el misterio de la Iglesia (cap. I) y la Iglesia, Pueblo de Dios (cap. V). En la ponencia de Navarra, Silanes da algunas pinceladas esenciales, copiando –casi exactamente– las conclusiones finales (4 a 8) del libro que consideramos aquí: cf. pp. 445-450.

⁵ Cf. *supra* pp. 92s.

⁶ Cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 57s, 61.

⁷ Cf. *ibid.*, 58ss.

⁸ *Ibid.*, 60.

⁹ Cf. *ibid.*, 63s.

¹⁰ *Ibid.*, 62.

¹¹ *Ibid.*, 69.

¹² *Ibid.*, 68.

¹³ *Ibid.*, 70s. Silanes había comenzado la “secuencia epifánica” –como corresponde– con “Cristo, epifanía de Dios”, en pp. 65s.

“He aquí, por tanto, el remedio al ateísmo moderno, tal y como se desprende de la doctrina conciliar: una Iglesia que sea comunión de amor y de caridad en una entrega semejante a la de las tres Personas, cuya expresión y signo se hizo patente en el misterio redentor de Cristo”.¹⁴

1.1.2. El trasfondo trinitario del Vaticano II

Silanes comienza haciéndonos saber que existió un Esquema para el Concilio Vaticano II – luego desechado– llamado *De deposito fidei pure custodiendo*, que incluía un capítulo *De Deo*, que tenía “una preocupación de tipo apologético por el «en sí» de Dios”.¹⁵ A diferencia de esto, el Concilio termina tratando de la Trinidad en clave económico-salvífica –incluyendo el detalle de la actuación de cada Persona Divina– y dando por supuesta la ontología trinitaria. Con esto, el Concilio sacó al misterio trinitario del aislamiento al que había sido reducido en la predicación y en la teología.¹⁶

Por eso, la presentación de la Trinidad se hace desde “la teología bíblica”, “litúrgica y simbólica” y “en categorías personales e históricas”, “«*secundum munus trium Personarum*»” como aclaró la Comisión doctrinal del mismo Concilio; con lo cual –dice Silanes– “el Vaticano II ha tomado postura indirectamente frente a un desmesurado intento de conceptualizar el misterio”, cosa que “agradó a ortodoxos y protestantes”.¹⁷ En este contexto, el autor desarrolla dos largas “notas al pie” atacando duramente la teología de las apropiaciones,¹⁸ y recogiendo elementos del campo ortodoxo y protestante que no nos parecen equilibrados.¹⁹

El autor sigue recalcando el “personalismo trinitario” del Vaticano II,²⁰ que muestra que la historia de la salvación es una realidad viva hoy, en la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu salen al encuentro de los hombres:

“El Dios que nos muestra el Concilio, por tanto, es el Dios de la revelación: un Dios personal que, como tal, *es* una relación interpersonal y comunal: un Padre que es don y entrega «paternal» al Hijo y a los hijos de adopción. Un Hijo que es abertura «filial» al Padre con los hijos, sus hermanos, y un Espíritu, «en quien» Padre e Hijo «son» *Padre e Hijo* y los hombres «son» hijos del Padre por el Hijo”.²¹

Nuestro autor también hace notar que la Comisión doctrinal, “al indicar el criterio que se había de seguir en la elaboración de la vertiente trinitaria de... LG 2-4 hizo referencia expresa a Ef 1”, cuyo himno Silanes considera como la «clave de bóveda» de toda la teología paulina; y del cual aporta los siguientes detalles:

– Ef 1, 9 habla de “misterio” y – en los textos paulinos– encontramos este vocablo con genitivo: “misterio de Dios” y “misterio de Cristo”; expresiones que aluden a dos fases del desarrollo del designio salvífico de la Trinidad: su origen en el Padre y su realización histórica por medio de Cristo y del Espíritu.

¹⁴ *Ibid.*, 72. A la luz de la insistencia de Silanes sobre esta mediación “teofánica” de la Iglesia entre la Trinidad y el mundo, aparece notablemente que en Kasper esto está ausente. Es más, muy pocas veces habla de la Iglesia: el índice de materias anota apenas 8 entradas... de las cuales sólo una habla de la Iglesia, y no del todo directamente: cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 263.

¹⁵ *Ibid.*, 104.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 104s.

¹⁷ *Ibid.*, 105s.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 106, nota 92; que –llevada a un tipo de letra como la del texto– ocuparía una página. Allí –citando a L. Beaudin– llama a la teoría de la apropiación: “la bomba atómica de la teología”.

¹⁹ La crítica que hace P. Evdovimov diciendo “que el único culpable del ateísmo actual es la cristiandad misma, su teología escolástica, su predicación arcaica”, etc. es muy exagerada, aunque tenga su parte de razón. Y aprobar en bloque la teología de K. Barth como un intento de “frenar la ambición de la razón humana de introducirse en el «misterio» del ser divino” también aparece como excesivo: *Ibid.*, 107, nota 93.

²⁰ Cf. *ibid.*, 107ss.

²¹ *Ibid.*, 111.

– Este himno trata directamente del designio salvífico de la Trinidad “para nosotros”; pero *in obliquo* desvela algo del “en sí” de Dios.²²

– Finalmente, siendo un himno de origen probablemente litúrgico, nos abre al aspecto celebrativo, que también es vivencial antes que especulativo.²³

Nuestro autor también indica que la misma Comisión doctrinal remitió a los Símbolos de la fe y a los Concilios para sustentar esta presentación histórico-salvífica de la Trinidad. Y, en ambos casos, la historia de la Iglesia muestra que –si bien el contenido pudo ser, a veces, especulativo– la motivación siempre fue defender la aplicación “económica”: si Cristo no era verdadero Dios, ni el Espíritu pertenecía al ámbito de lo divino, el hombre no había sido salvado, ni poseía la vida divina y no era, por tanto, hijo de Dios.²⁴

Finalmente, la respuesta de la Comisión doctrinal, reconoce que la Trinidad se revela al mundo “*per Ecclesiam*”. Sostiene Silanes que “el Concilio... ha constituido a la Iglesia en objeto central de su reflexión”;²⁵ pero 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 la acción del Espíritu Santo... el Cristo total, como «ser» que participa del misterio del mismo Dios Trino... poseedora de la salvación... que es el mismo Dios (el Padre) autodonándose al hombre, por Cristo, a través de ella, en el Amor. En otras palabras, la salvación estriba en la participación del hombre en la *koinonía* trinitaria”.²⁶ “En esta clave «económica» Trinidad e Iglesia son coextensivas y correlativas...”.²⁷

Concluyendo este capítulo, el autor recoge tres tipos de expresiones conciliares “trinitarias” o “ternarias”, en que las Personas divinas aparecen “actuando conjuntamente, pero según su *orden* respectivo”:²⁸

– unas son descendentes –es decir, en el lenguaje de nuestro autor– muestran al Padre como fuente de todo;

– otras son ascendentes: muestran al Padre como término escatológico de todo; y –en ambos casos– hay una función mediadora de Cristo (“*per Christum*”) y una función actualizadora del Espíritu (“*in Spiritu Sancto*”) a lo largo de los siglos.²⁹

– y otras fórmulas no son ni descendentes, ni ascendentes, sino que muestran a las Tres Personas en su relación respectiva con la Iglesia, particularmente como “Pueblo de Dios”, “Cuerpo de Cristo” y “Templo del Espíritu”; fórmulas que también muestran a la Trinidad como modelo y fuente de la comunión eclesial.³⁰

²² Cf. *ibid.*, 112s. Para fundamentar este “primer plano” de lo «económico», pero sustentado por lo trascendente –del que ya hemos tratado en otro lugar (cf. “Los modelos teológicos” en pp. 119s, *supra*)– Silanes remite (en su nota 131) a textos de H. Conzelmann - G. Friedrich y de H. de Lubac.

²³ Para todo este párrafo cf. *ibid.*, 111-115. Por otra parte, vemos que los párrafos de LG 2-4 –si bien están en clave trinitaria e histórico-salvífica– no obstante, sólo citan el himno de Ef en LG 3, y sólo en relación con el Hijo.

²⁴ Cf. *ibid.*, 115-118. Una argumentación parecida tenemos en CCE 250s.

²⁵ Más adelante, en su “Conclusión” el autor completará esta afirmación con una afirmación paralela sobre “el hombre”, como “centro de la reflexión del Concilio”: cf. p. 123. Ambas afirmaciones son verdaderas y –a grandes rasgos– pueden remitir a LG y GS respectivamente.

²⁶ *Ibid.*, 118s.

²⁷ *Ibid.*, 123.

²⁸ *Ibid.*, 119.

²⁹ Cf. LG 4 y Ef 2, 18. Cuando Silanes comenta la acción del Espíritu, generalmente la muestra dilatando el efecto salvífico de Cristo en la coordenada “tiempo”; complementariamente, en von Balthasar hemos visto la coordenada “espacio” utilizada del mismo modo: el Espíritu da amplitud cósmica a la salvación de Cristo: cf. *supra*, p. 127.

³⁰ Cf. *ibid.*, 119-122.

1.1.3. Iglesia y Trinidad en el Vaticano II

Silanes comienza este capítulo haciendo un poco de historia; y mostrando cómo la eclesiología –entre otras cosas– fue cambiando impulsada por los movimientos renovadores que se fueron gestando a partir de principios del siglo XX. En el caso de la eclesiología, se fue pasando de un modelo societario-cristológico –que primó en la Iglesia postridentina– hacia el modelo que terminó decantando en LG: una Iglesia “misterio de comunión” en clave trinitaria.³¹

Lo más esencial es que ese “cambio de clave” en “el Vaticano II es consecuencia de la toma de posición” que hace el Concilio en relación con la teología de “las misiones divinas”, conectando con “la más pura línea bíblica y tradicional”.³² En síntesis: Jesús se manifiesta como el “Enviado” del Padre a quienes los hombres deben recibir para salvarse; asimismo, el Espíritu es enviado por el Padre y el Hijo; mientras que el Padre no es enviado, pero viene a morar con los hombres como las otras Personas Divinas (cf. Jn 14,23). Todo esto implica una autodonación de cada Persona Divina a los hombres, que hace vislumbrar la autodonación intratrinitaria; y muestra un Dios que es Amor y Comunión, en la mutua inmanencia de las Personas.³³

El Hijo, al hacerse hombre comunica algo de su filiación, la cual –entonces– rebasa las relaciones intratrinitarias para abrazar a todos los hombres por obra del Espíritu. Esta incorporación a Cristo es lo que hace que los hombres no se salven aisladamente, sino solidariamente: siendo “hijos en el Hijo”, se unen al Padre, vivificados por el Espíritu.³⁴

A continuación, el autor muestra que esta enseñanza bíblica también aparece en los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos:

- Ireneo, con sus famosas frases; una, sobre el Hijo y el Espíritu como “las manos” del Padre; y la otra, que dice: “allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y allí donde está el Espíritu de Dios, está la Iglesia y toda gracia”;

- Orígenes dice bellamente que “la Iglesia está llena de la Trinidad”;

- Tertuliano afirma que la Iglesia “es el cuerpo de los Tres”.

- Y, particularmente, es Cirilo de Alejandría quien muestra la santificación como una “participación del Hijo en el Espíritu”; y que “el Espíritu no delinea en nosotros la sustancia divina como si Él fuera ajeno a ella... sino que Él mismo, que es Dios y procede de Dios, se imprime invisiblemente... como un sello en el corazón de quienes lo reciben, restaurando así –por la comunicación de sí mismo– la imagen de la naturaleza a la belleza del ejemplar...”³⁵

Continuando con su exposición, Silanes muestra la teología de las misiones de Santo Tomás de Aquino, quien “a pesar de su concepción causal-eficiente de la gracia... no puede menos que reconocer que las «misiones divinas» implican una participación del hombre en «lo personal» del Hijo y del Espíritu”.³⁶ Concluye nuestro autor su recorrido con unos párrafos referidos a los místicos –sobre todo San Juan de la Cruz– y también un par de notas interesantes sobre Guillermo de Saint Thierry y el Maestro Eckhart.³⁷

³¹ Cf. *ibid.*, 179s. El autor muestra en este contexto, que ya el cambio de título del primer capítulo del esquema *De Ecclesia* mostró este viraje: se pasó del título “*De Ecclesiae militantis natura*”, al actual “*De Ecclesiae mysterio*”.

³² *Ibid.*, 181.

³³ De la mutua inmanencia de las Personas habla CCE 255, pero no desde la perspectiva “moral” del amor mutuo, sino desde la perspectiva ontológica de las relaciones.

³⁴ Cf. *ibid.*, 182.

³⁵ *Ibid.*, 184; las frases de Cirilo están tomadas de su obra *Tesoro de la santa y consustancial Trinidad*.

³⁶ *Ibid.*, 186. Silanes revisará esta opinión “minimalista” sobre Tomás y –diez años después– dirá en su mencionado artículo “Iglesia de la Trinidad”: “Tomás de Aquino constituye un hito en la meditación teológica...”. Cf. *infra*, nuestro comentario: “Conviene guardar los equilibrios, a pesar de las tensiones epocales”, en pp. 231s.

³⁷ Cf. *ibid.*, 186s.

Pasando del recorrido histórico a la síntesis teológica, lo que se destaca es la comprensión de las misiones divinas como prolongación de las procesiones eternas del Hijo y del Espíritu, que se amplían en el tiempo.³⁸

La consecuencia de esta comprensión es una Iglesia que aparece como “misterio de comunión” en relación con las Personas divinas. El origen fontal está en el Padre, tanto de la procesión y misión del Hijo como del designio de la Iglesia. La misión del Hijo no termina en la unión hipostática, sino que se prolonga –no de un modo hipostático pero sí ontológico– en la asunción de todos los hombres quienes podrán ser ahora “hijos en el Hijo”: así Cristo y la Iglesia son “*unus Filius*”, siendo la Iglesia “la expansión en el tiempo de la filiación del Hijo”.³⁹ Por eso, la Iglesia, como “Cuerpo de Cristo... es signo de la presencia de Dios entre los hombres e instrumento de la comunicación de la vida filial a los mismos”.⁴⁰ En cuanto al Espíritu Santo, su misión es complementaria a la del Hijo, y también prolonga su procesión eterna. Pues así como el Espíritu es –en la vida intratrinitaria– el Amor del Padre y del Hijo, y la “*unión* en Persona entre el Padre y el Hijo”; de modo semejante “su condición de *Amor* y *vinculum* entre el Padre y el Hijo se prolonga en la Iglesia, donde reúne a los hombres dispersos por el pecado, para constituirlos hijos del Padre, en el Hijo”.⁴¹ Esto es así, porque “su propiedad personal [del Espíritu] es el unir personas, tanto en la vida trinitaria como en la economía de la salvación”.⁴²

En síntesis, las “Tres personas intervienen en la misión de la Iglesia, pero cada una según su orden y misión respectiva”.⁴³ Y “por eso, la Iglesia es «el Pueblo de Dios», el «Cuerpo de Cristo» y el «Templo del Espíritu»... es hija del Padre, y Cuerpo de Cristo animado por el Espíritu”.⁴⁴

Y con esto, de paso, se resuelve la falsa oposición entre Iglesia institucional e Iglesia carismática, pues la Iglesia es ambas cosas, en relación a las respectivas misiones del Hijo y del Espíritu.⁴⁵

Por otra parte, anota Silanes que “uno de los números mejor logrados para ensamblar la eclesiología en el marco trinitario” es LG 8, que hace una comparación, diciendo: “como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano 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”.⁴⁶

³⁸ Cf. *ibid.*, 188-190. En estas páginas se atribuye a “la renovación teológica” la recuperación de “la fecunda doctrina de las «misiones trinitarias»”. Pero véase –también para esto– nuestro recién mencionado comentario de pp. 231s.

³⁹ *Ibid.*, 194; las ideas anteriores de este párrafo resumen las pp. 192s de nuestro autor.

⁴⁰ *Ibid.*, 195.

⁴¹ *Ibid.*, 200.

⁴² *Ibid.*, 196. Por otra parte, anotamos que tanto en esta página, como en la nota 218 de su p. 192, Silanes se hace eco de una idea de P. Evdokimov que pone al Espíritu como “condición de la generación del Hijo”, teología que no compatibiliza en nada con el conjunto que está presentando. La *Clarificación doctrinal* de 1995, se alejará de este tipo de reflexiones: “El Espíritu no precede al Hijo... El Espíritu es Espíritu del Hijo, mientras que el Hijo no es Hijo del Espíritu, como agudamente observaba San Máximo, el Confesor...” (citada por R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 502).

⁴³ *Ibid.*, 197.

⁴⁴ *Ibid.*, 200.

⁴⁵ *Ibid.*, 198. El autor había recogido antes una observación volcada en las *Actas del Concilio*, que mostraba los “talantes culturales” en la evolución de la vida de la Iglesia, que “*in occidente evoluta est sub respectu Christi, modus potius iuridico; in oriente autem magis sub respectu Spiritus Sancti, modo potius mystericus*”: nota 238, pp. 195s.

⁴⁶ *Ibid.*, 198.

Va concluyendo nuestro autor, diciendo que los teólogos más representativos de la época conciliar y posconciliar coinciden en que, con LG, “la eclesiología trinitaria ha recuperado, de aquí en más, su derecho de ciudadanía”.⁴⁷

Y deja abierta la puerta a posteriores desarrollos cuando adelanta que “las diversas vertientes de la Iglesia (comunidad oyente de la Palabra, Pueblo Santo, comunidad cultural, Pueblo misionero y comunidad escatológica) son aspectos de las mismas misiones del Hijo y del Espíritu”.⁴⁸

1.1.4. La Iglesia, familia de la Trinidad⁴⁹

“Al acentuar el Concilio la dimensión «vital» de la Iglesia, necesariamente ha aflorado la realidad íntima por la que *es*, en Cristo, hija del Padre y una comunidad de hermanos con el Hermano mayor, Primogénito entre muchos hermanos, animada por el mismo «Espíritu familiar», el Espíritu del Padre y del Hijo”.⁵⁰

No obstante, Silanes destaca fuertemente que el Concilio no ha abundado en este tema de la Iglesia como “familia de Dios” e –incluso– plantea que “*De familia Dei*” hubiera sido una perspectiva más apropiada para LG II.

Para fundamentar esta opción, nuestro autor muestra que la enseñanza de Jesús remite más a una comprensión de la comunidad cristiana como “familia”, que como “pueblo” (comenzando con el hecho de llamar a Dios como “Padre”); y lo mismo sucede en los textos de Pablo y Juan. En la consideración de Silanes, esta categoría de «familia de Dios» “hubiera contribuido mucho más a unir a los hombres y a solidarizarlos en su desarrollo integral”. Pero, a pesar de que falte un desarrollo intensivo, el autor dice que el Concilio ha suplido esa falta con la extensión, pues trata del tema en diversos documentos, sobre todo en la GS.

La GS también muestra “la vida de comunión de la Trinidad como ejemplar de la solidaridad” entre los cristianos, como “consecuencia lógica” de comprender “la Iglesia como comunión de vida con las tres Personas. Si la Iglesia *es* ontológicamente el pleroma de la Trinidad, debe serlo también en su *obrar*”.⁵¹

GS 24,2 –que remite a Jn 17, 21s– “es un texto de una densidad excepcional”.⁵² Y avanza aún más: aquí vemos que “la unión de Dios y de Cristo no es solamente el modelo o el principio de la unión de los cristianos, sino su constitutivo”, pues la comunión de los hombres es posible porque reciben la filiación divina, que los integra en la comunión del Padre y del Hijo.

Agrega nuestro autor que GS 21,5 muestra que la caridad de los cristianos hace visibles a las Personas Divinas, de modo análogo a cómo el Padre se hizo visible en Cristo.⁵³

⁴⁷ *Ibid.*, 199. La frase es de G. Philips; pero también se anotan frases parecidas de M. M. Philipon, J. Huard, J. M. Alonso, Ch. Journet, Y. Congar y M. Midali.

⁴⁸ *Ibid.*, 200.

⁴⁹ Resumimos aquí el breve ítem que ocupa las pp. 217-222.

⁵⁰ *Ibid.*, 217. Por eso, entre las diversas imágenes bíblicas para evocar la Iglesia, no podía faltar la de “«casa de Dios» en la que habita su familia”, es decir, la comunidad cristiana (LG 6)

⁵¹ *Ibid.*, 220.

⁵² *Ibid.* Por su parte, GS 24, 2 dice lo siguiente: “Más aún, 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. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”.

⁵³ Cf. *ibid.*, 222. Por su parte, GS 21, 5 dice 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... Mucho contribuye, finalmente, a esta afirmación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu

Y –después de recordar que “comunidad” implica “unidad en la diversidad”– Silanes concluye indicando que las implicaciones pastorales de esta doctrina son “incalculables en la vida de los hombres, a nivel eclesial, familiar y social”.

1.1.5. El Padre y la Iglesia

En la relación filial que Jesús tiene con Dios, a quien llama “Abbá”;⁵⁴ y –sobre todo– a partir de su Resurrección “se desvela... su ontología”: “su condición divina y «filial»”.⁵⁵ Y, si bien

“el respeto a Dios como Señor absoluto es un elemento esencial del evangelio, no es su centro. Se habla raras veces de Dios como creador... En el centro se halla otra cosa distinta: para el discípulo de Jesús, Dios es el Padre... A todos cuantos le han aceptado Cristo les ha dado el «llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1, 12)... es, pues, una paternidad que se actúa mediante la comunicación de algo misterioso, perteneciente a la intimidad misma de Dios... una paternidad de orden ontológico...”.⁵⁶

En relación al Concilio, se ha dicho que “el tema de la filiación adoptiva ha podido ser calificado como «vena de oro» que anima toda la doctrina conciliar y «principio unificante y vivificador» de todos los documentos del Vaticano II”.⁵⁷ Y Silanes comenta que este designio paterno implica una “regeneración” o “nuevo nacimiento”, mostrando una cierta analogía entre la generación eterna del Hijo y nuestra “re-generación” sobrenatural “en Cristo” por la participación en su Misterio Pascual:⁵⁸ “la intención del Concilio [es] presentar la filiación adoptiva del hombre como la razón última del designio del Padre, de la misión de Cristo y del cometido de la Iglesia”.⁵⁹

Y esta “re-generación en Cristo y en el Espíritu” –que establece al hombre en la filiación adoptiva respecto del Padre– tiene dos efectos principales. En primer lugar, una nueva relación con Dios, con la simplicidad, intimidad y seguridad que un niño tiene con su padre: «Abbá». Y también “la libertad de los hijos de Dios” –que es “la ley del Espíritu...dentro de nosotros”– y que sufre la tensión general, propia de la Nueva Alianza: “ya, pero todavía no”, “una libertad... no plena, cuarteada en cierta medida por la condición itinerante del hombre”.⁶⁰

Y –como marco teológico mayor– el Concilio muestra que “sin romper la unidad de operación en su obrar salvífico, cada una de las divinas Personas tiene con el hombre una relación del todo singular, como es única y singular, inconfundible e intransferible su personalidad”.⁶¹ Por eso “los hombres son hijos del Padre (no de toda la Trinidad, ni del Hijo...)”.⁶²

Finalmente, el autor concluye mostrando que “el Dios que nos manifiesta el Vaticano II es el Padre... principio y fin de todo”; y, por eso, “la vida humana... es una marcha desde el

unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad”. Este texto no fue asumido por el CCE, que sólo cita GS 21 en CCE 2126 (y no este párrafo 5, sino el 3 y el 7).

⁵⁴ “«Abbá»... contiene la más grandes verdades del Cristianismo, la filiación divina de Jesucristo y nuestra condición de hijos adoptivos de Dios”: *ibid.*, 247. “El Concilio... ha evocado en varias ocasiones de forma explícita la palabra «Abbá»”: SC 6, GS 22 –como frase conclusiva del capítulo I–, PO 18; y está implícito en AG 7: *ibid.*, 252.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 244-246.

⁵⁶ *Ibid.*, 247.

⁵⁷ *Ibid.*, 248; ahí se cita a V. Sinistrero y se remite a LG 2s –que implica al himno de Ef 1– DV 2, GS 40, AG 2...

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 249-251; y se remite, sobre todo, a LG 40 y 48; y SC 6.

⁵⁹ *Ibid.*, 251.

⁶⁰ *Ibid.*, 252-257; “Muy acertadamente, por tanto, el Concilio ha puesto de relieve en primer plano la ontología de la filiación divina del hombre, como raíz de su nueva condición de «ser libre». La libertad es la característica de quienes han renacido por Cristo, mediante la virtud del Espíritu, a la vida de hijos del Padre”: *ibid.*, 256.

⁶¹ *Ibid.*, 257.

⁶² *Ibid.*, 258.

Padre... hasta el Padre” en la que “Cristo actúa como camino... y el Espíritu Santo como el impulsor de la marcha”.⁶³

1.1.6. El Hijo y la Iglesia

Silanes divide esta temática en tres partes: una cristología trinitaria y funcional; los títulos cristológicos; y –la más extensa– “Cristo, Cabeza de la Iglesia”.

Respecto del primer tema, nuestro autor comienza trazando un paralelismo entre la trinitología y la cristología del Concilio:

“el Concilio no ha tratado directamente el tema cristológico, como tampoco el tema trinitario. La forma de abordar el estudio de la Iglesia como misterio de comunión con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu, sin embargo, necesariamente hizo aflorar el tema cristológico, como hizo brotar una visión trinitaria de la misma, de suerte que «la eclesiología del Vaticano II es eminentemente cristológica»”.⁶⁴

Frenta a la “cristología prevaticanista” que era “a-trinitaria y «esencialista»”, el Vaticano II propone una “cristología trinitaria y funcional”, en clave soteriológica.

La causa de aquella cristología, era una “comprensión a-trinitaria del ser divino en su actuar «ad extra»... el Dios que salva al hombre es el Dios uno, como principio único de operación «ad extra»”. Esto llevó a “olvidar la dimensión trinitaria de la cristología y a la soteriológica”, que se redujo a una comprensión parcial: “la función sustitutiva de Cristo en favor de los hombres”. En consecuencia, se ignoraban: el Misterio Pascual como lugar en que acontece la salvación, la autodonación del Padre a los hombres en el Verbo encarnado, la filiación adoptiva, la dimensión pneumática de la salvación y la dimensión trinitaria de la eclesiología y de la escatología.⁶⁵

En cambio, el Vaticano II “nos descubre en Cristo a una persona en la que se abre Dios a los hombres y les sale al paso, revelándose a sí mismo y su designio salvífico... en una relación nueva: la relación filial... por la virtud del Espíritu”.⁶⁶ En este contexto, tanto la revelación, como el Misterio Pascual y la escatología adquieren dimensiones trinitarias:

– El “primer oficio del Mediador” es “revelar el «en sí» de Dios (*intima Dei*)” y su designio salvífico: Jesús es “la exégesis histórica de la Trinidad” y el “Espíritu es el exégeta de Cristo”.⁶⁷

– El Misterio Pascual es el “acontecimiento culminante en el que se realiza en forma definitiva el plan del Padre. Mediante la ofrenda de su vida, Cristo ha glorificado plenamente al Padre y los hombres han recibido la filiación adoptiva. En su Pascua, Cristo, por la *dynameis* del Espíritu, ha quedado constituido en «Hijo» y «*Kyrios*», desvelándose en Él la condición paternal de Dios y el misterio del Espíritu. Constituido en *Kyrios*... envía el Espíritu, como don escatológico, a través del cual sigue siempre presente en su iglesia”.⁶⁸

– En este contexto, el *Kyrios* glorificado aparece como el “emisor del Espíritu” sobre su comunidad y sobre el mundo, “don escatológico y raíz de todos los demás dones”. Y “ambas misiones se implican: sin Cristo no hay Espíritu, pero, a su vez, sin la misión del Espíritu no es posible captar salvíficamente a Cristo ni entrar en la *koinonía* filial con el Padre”.⁶⁹

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 299.

⁶⁵ Para todo lo anterior: cf. *ibid.*, 300s.

⁶⁶ *Ibid.*, 301.

⁶⁷ *Ibid.*, 302-305.

⁶⁸ *Ibid.*, 303.

⁶⁹ *Ibid.*, 304s. Por eso, “dentro de las limitaciones pneumatológicas del Vaticano II... uno de sus mejores logros” es “la vinculación que ha establecido entre el Espíritu y Cristo” de quien “fluye ininterrumpidamente el Espíritu, como fuente que vivifica a todos los hombres... otorgándoles la vida filial y su desarrollo”: *Ibid.*, 306; su nt 144 remite a LG 4, 7, etc.

– La escatología queda inaugurada con la Resurrección: por su incorporación a Cristo en su Misterio Pascual, los hombres entran en comunión con toda la Trinidad y “al final de la historia” serán “asociados a la *koinonía* del Padre y del Hijo «*in Spiritu*»”.⁷⁰

Silanes concluye esta primera parte sobre “la cristología trinitaria y funcional” del Concilio, mostrando –como marco teológico mayor– que “la cristología del Vaticano II es descendente: en su base está la doctrina bíblica sobre las misiones divinas”.⁷¹

Respecto de los títulos cristológicos –segunda parte de su exposición– simplemente indicamos que “los «títulos» que el Concilio aplica a Cristo vienen a confirmar la óptica trinitaria y funcional”.⁷² El autor los clasifica en tres grupos: títulos cristológicos (Hijo de Dios; “Cristo es Dios”; Verbo (encarnado) de Dios; Cristo; Señor; Imagen); títulos mesiánicos (“que ponen de manifiesto su misión salvífica”: Maestro, Luz, Vida);⁷³ y títulos soteriológicos (Mediador, Salvador y Redentor).

Respecto de la tercera parte –“Cristo, Cabeza de la Iglesia”– el autor la divide en seis temas: el principio de solidaridad (la *koinonía* de Cristo con el hombre); la naturaleza humana de Cristo como vehículo en la comunicación de la vida divina; la Iglesia, Cuerpo de Cristo; la Iglesia participa del sacerdocio de Cristo; la Iglesia participa también de su misión profética; la Iglesia, sacramento de Cristo.

Privilegiando la doble perspectiva que nos ocupa –la dimensión trinitaria del tema y su relación con el CCE– rescatamos de esta extensa parte las siguientes afirmaciones:

– la imagen de “Cristo, Cabeza de la Iglesia” es la principal en la cristología del Vaticano II.⁷⁴ Pero, curiosamente, no constituye un título de ningún capítulo en LG, sino sólo un número: LG 7.

– las tres expresiones que indican la *koinonía* de Cristo con el hombre son “por Cristo”, “con Cristo” y “en Cristo”, siendo esta última la más profunda e importante, pues expresa la incorporación del cristiano en Cristo –estableciendo una “simbiosis de los dos”– de acuerdo con el designio eterno establecido por el Padre, quien nos predestinó en Cristo antes de la creación del mundo (cf. Ef 1, 3ss; Rm 8,29).⁷⁵

– el camino elegido por el Padre para autodonarse a los hombres ha sido la humanación del Hijo, la cual ha establecido una “solidaridad que podríamos llamar ontológico-natural”;⁷⁶ pues –según la GS– “el Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre”.⁷⁷

– la “situación del hombre muerto por el pecado (cf. Ef 2,1), que se había enquistado en él, únicamente podía ser vencida desde Cristo y por Cristo; ya que en él actuaba el Espíritu de la Vida, que le impulsaría al don de sí mismo al Padre hasta la muerte en la Cruz, mediante la cual quedaría destruido el pecado en la carne. Una vez aniquilado el pecado, en Cristo y por Cristo, quedaba destruida la «condición servil y carnal» en el hombre y se dejaba vía libre al Espíritu de Resurrección y de Vida, para que llenara la realidad humana que Cristo asumió de «Vida nueva», es decir, de la vida filial”.⁷⁸

⁷⁰ *Ibid.*, 304.

⁷¹ *Ibid.*, 307.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 314: no se ve la diferencia entre estos títulos “mesiánicos” y los siguientes títulos “soteriológicos”. Además enuncia, sin analizarlos: Mesías, Enviado, Profeta, Camino, Esposo de la Iglesia, Piedra angular y Pastor: cf. *ibid.*, 313s.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 322; y también allí se indica la razón de esto: esta imagen sirve para “expresar... su doble vertiente divino-humana, trascendente e institucional. En ella aparece la primacía de Cristo, como principio del que fluye a todo el Cuerpo su vida, su condición sacerdotal, profética y real”.

⁷⁵ *Ibid.*, 322-324. Más adelante se aportarán –junto a la de Cristo Cabeza– otras dos imágenes bíblicas para expresar esta simbiosis, con distintos matices: la vid y los sarmientos (Jn 15); el olivo y sus injertos (Rm 11): cf. *ibid.*, 327.

⁷⁶ *Ibid.*, 324.

⁷⁷ GS 22; cf. *ibid.*, 324s. Allí Silanes destaca que el Concilio propone una perspectiva muy “existencial”, en la que “Cristo no se une solamente a una naturaleza humana abstracta, sino al hombre, a todo hombre”.

⁷⁸ *Ibid.*, 327.

– Por eso, el símbolo de la Cabeza también es útil para expresar que “Cristo” es el “principio de la vida del cuerpo”; una vida que “el Verbo recibe del Padre” y –por su Encarnación y “en el Espíritu”– se comunica a su Cuerpo que es la Iglesia.⁷⁹

– Y de aquí se deriva también “la participación en el Espíritu de Cristo”, que el Concilio ha querido expresar en “términos más bíblicos” que el lenguaje de la “teología clásica”, que hablaba de “«gracia capital»”.⁸⁰

– La capitalidad de Cristo también puede ser expresada en términos de primogenitura, en una triple perspectiva, que puede resumir toda la historia de salvación: “Primogénito de toda la creación” (Col 1, 15);⁸¹ “Primogénito entre muchos hermanos” (Rm 8, 29); y “Primogénito de entre los muertos” (Col 1, 18).⁸²

– La imagen del Cuerpo también expresa la “mutua inmanencia” entre Cristo y su Iglesia; semejante a la que hay entre Él y el Padre: vivimos “en Cristo”, en una “comunidad ontológica”.⁸³

– “Hijos en el Hijo”: el hecho de ser el Cuerpo de Cristo, comunica a la Iglesia y al cristiano la condición filial.⁸⁴ Sólo en una ocasión el Vaticano II usó la expresión, pero lo hace en un lugar estratégico: es la conclusión del Capítulo I de GS, que dice: “Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abbá!*, ¡Padre!”.⁸⁵

– Y, siguiendo con la frase recién citada de GS 22, Silanes dice:

“También aquí el Concilio ha tomado postura indirectamente en relación con la forma de entender... las relaciones del hombre con las divinas Personas, calificadas normalmente de «apropiadas». En la frase conciliar late otra forma de entender el principio dogmático de la unidad de operaciones *ad extra*. En la base de esta forma de entender la comunión del hombre con las tres Personas está la manera bíblica de ver al Dios de la revelación: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres Personas realmente distintas que son el único Dios desde su condición personal respectiva... Cada una de las Personas divinas actúa en el radio extra-trinitario según su condición personal”.⁸⁶

– Por eso “el cristiano en cuanto tal, no es comprensible sino en términos de Trinidad; hijo adoptivo, pero hijo en el verdadero Hijo, no puede, como tal, pensar, amar, esperar, vivir y existir de modo adecuado a su condición sino es en función de la Trinidad”.⁸⁷

– Y de ahí se deriva entonces una “ejemplaridad” del Hijo para los hijos, pues el “Primogénito entre muchos hermanos” se convierte en “arquetipo” para esos hermanos. Más aún: “Su condición de Hijo encarnado es para Cristo la traducción en moldes humanos de su filiación

⁷⁹ *Ibid.*, 333; cf. 335

⁸⁰ *Ibid.*, 341; cf. LG 59. La pneumatología del Concilio es tratada por el autor en el capítulo siguiente.

⁸¹ *Ibid.*, 330s. Aquí, siguiendo a A. Feuillet, el autor aborda (en media página) la perspectiva de la creación “en Cristo”, pero sin darle la importancia que vimos en K. Rahner y H. U. von Balthasar. Además, se equivoca cuando dice que es LG 3 el texto que cita literalmente a Col 1, 15 cuando –en realidad– es LG 2.

⁸² Reordenamos aquí –e interpretamos– los títulos que Silanes propone en las pp. 330-332.

⁸³ Cf. *ibid.*, 335-337. Allí, Silanes recuerda que Pablo suele utilizar el prefijo *syn* para mostrar esta multifacética comunión entre Cristo y el cristiano; y –en una tabla sinóptica– muestra el paralelismo entre 2 Tm 2,11; LG 7,5 y SC 6. Por otra parte, también Silanes muestra que el Vaticano II no ha “tomado postura, ni siquiera de forma indirecta” en relación a la “naturaleza” de esta “inmanencia... entre Cristo en la Iglesia”, aunque sí “ha alejado el peligro de un misticismo romántico que pretendía hacer de la Iglesia una continuación de la unión hipostática”: *Ibid.*, 339.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, 333. “La expresión no es bíblica en su literalidad... ha sido E. Mersch quien la ha puesto en cartelera... en tres importantes escritos” publicados en la NRT 65 (1938) 551ss: N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 343, nota 364.

⁸⁵ *Ibid.*, 342s. El autor hace notar un detalle significativo: este texto no aparece sino hasta el último esquema.

⁸⁶ *Ibid.*, 344s.

⁸⁷ *Ibid.*, 346.

eterna. El acontecimiento «Cristo» es consecuencia de su filiación (cf. Hb 10, 5; Sal 40,7-9)”.⁸⁸

– Por esta comunión ontológica, que nos hace “hijos en el Hijo” los cristianos también participamos en las funciones profética y sacerdotal de Cristo. Y, en ambos casos, se abren dimensiones trinitarias. Para la función sacerdotal, pues:

“El sacerdocio de Cristo es todo su ser hecho oblación filial al Padre y a los hombres, por la fuerza del Espíritu Santo, hasta la donación suprema de su vida en la Cruz... La oblación de Cristo entraña de algún modo la de toda la humanidad; ya que Cristo actúa siempre como Cabeza de la Iglesia. Por eso, «el sacrificio de a Cruz fue la realización y expresión suprema de la sumisión del hombre a Dios en reconocimiento de su trascendencia; tuvo carácter litúrgico de culto comunitario, porque Cristo se sometió en adoración al Padre como el representante de la humanidad (representación solidaria, fundada en la Encarnación)»”.⁸⁹

Y para la misión profética, también se abren dimensiones trinitarias, porque siendo

“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... 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 excepcional: la vida filial que se le ha comunicado y de la que es portadora”.⁹⁰

– Finalmente, la Iglesia es también “sacramento de Cristo”, como Cristo es “sacramento del Padre”; por eso, “la Iglesia... no sólo significa la vida trinitaria, sino que también la comunica”.⁹¹

1.1.7. El Espíritu y la Iglesia

El Vaticano II cambió la clave eclesiológica pasando de un modelo societario-institucional, a una comprensión de la Iglesia como “misterio” de comunión con el Dios Trino. Y esto trajo como consecuencia el redescubrimiento de la presencia y de la acción del Espíritu “con toda su variada gama de funciones en la Iglesia”, lo cual constituye la “novedad más saliente” del Concilio.⁹²

En esta perspectiva “la obra salvífica que procede del Padre... y que se actúa objetivamente en Cristo, se hace realidad en acto pleno *«in Spiritu»*”. No obstante, los documentos del Concilio no son parejos en esto: mientras SC tiene una “insuficiencia pneumatológica”, LG “marca la cumbre de una etapa en el progreso conciliar de la pneumatología”; sobre todo, con los principios teológicos que aporta LG 4.⁹³

Silanes resumirá la exposición pneumatológica del Vaticano II en dos ámbitos relacionales: el Espíritu Santo en el ámbito trinitario, y el Espíritu Santo en la Iglesia.

⁸⁸ Esta idea está en consonancia con lo que hemos visto en K. Rahner, quien ve en la Segunda Persona: en cuanto *Lógos*, “lo expresivo de Dios”; y en cuanto Hijo, “lo filial, para nosotros”; ideas que –dado el designio benevolente de la Encarnación– fundamentan la conveniencia de la Encarnación de esa Persona, y no de otra.

⁸⁹ *Ibid.*, 348.

⁹⁰ *Ibid.*, 350.

⁹¹ *Ibid.*, 351s.

⁹² *Ibid.*, 395. Ya el criterio cuantitativo demuestra esta nueva conciencia: hay 261 menciones expresas del Espíritu Santo en los documentos del Concilio (sin contar las menciones pronominales): cf. *ibid.*

⁹³ *Ibid.*, 396s. Recordemos que LG 2-4 se refieren, respectivamente, a cada una de las Personas Divinas, en el orden acostumbrado. Por otra parte, Silanes indica –que no obstante su gran riqueza– LG 4 olvida la presencia y la acción del Espíritu en la liturgia.

1.1.7.1. El Espíritu Santo en el ámbito trinitario

El Espíritu no es etéreo: es el “Espíritu del Padre” y el “Espíritu del Hijo”, que procede de ambos y es enviado por ambos, según su orden respectivo. El Vaticano II evitó utilizar la fórmula “*Filioque*”, adoptando “*per Filium*” (AG 2), utilizada en los primeros siglos tanto en Oriente como en Occidente.⁹⁴

Raramente usa el Concilio la expresión “Espíritu de Dios” –que es más indefinida respecto de las relaciones personales– y tiene reminiscencias del AT. En cambio, ha abundado en expresiones como “Espíritu del Hijo”, “Espíritu de Cristo”, etc.; todo lo cual confirma el enclave trinitario del Espíritu. También, numerosas veces se dice que el Espíritu es “enviado” por el Padre (LG 13) o por el Hijo, o simplemente, “enviado”; aunque la mayoría de las veces dice: “*misit Christus Spiritum a Patre*”. Finalmente, también en varios lugares, el Concilio habla del Espíritu como Don.⁹⁵

1.1.7.2. El Espíritu Santo en la Iglesia

Este segundo ámbito relacional, Silanes lo despliega en tres aspectos: el Espíritu Santo como “alma” de la Iglesia, la misión asistencial del Espíritu y, finalmente, el Espíritu Santo y los carismas (con algunas precisiones sobre “carisma e institución” y “jerarquía y carismas”).

Respecto del Espíritu como “alma” de la Iglesia, el autor comienza con un repaso histórico mostrando que la teología posttridentina sólo consideró al Espíritu en la línea de las apropiaciones. Y, más recientemente, tampoco la teología de “la Iglesia como Cuerpo Místico” de principios del siglo XX, avanzó hacia una contemplación del Espíritu como “alma” de ese Cuerpo.⁹⁶ En cambio, el Concilio Vaticano II es muy distinto: apelando a los Padres –sobre todo a Agustín, “quien tal vez sea el primero que adopta esta alegoría”– expone sobre el Espíritu como “alma” de la Iglesia.⁹⁷

Esta alegoría del Espíritu Santo como “alma” de la Iglesia comporta varios aspectos; y el más importante de ellos para nuestro tema, es la contemplación del Espíritu Santo desde la vida intratrinitaria:

“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... La propiedad personal del *Pneuma* es la de unir personas, tanto en la vida trinitaria como en la Iglesia... el mismo Espíritu del Padre y del Hijo, el mismo Espíritu de Cristo, es el Espíritu de la Iglesia”.⁹⁸

⁹⁴ Cf. *ibid.*, 397s. En cambio, el CCE asumirá el tema del “*Filioque*” pero concluyendo en una fórmula conciliatoria: cf. CCE 246-248.

⁹⁵ Cf. *ibid.* 398-403. Silanes indica cinco textos del Concilio que mencionan al Espíritu como don (GS 32,4; LG 39; PO 7,1; y también LG 49 y OT 9,1): cf. *ibid.* 401, nota 182. Nosotros encontramos también LG 21, 42, 59, GS 15, 32; pero no vemos que LG 49 –al que remite Silanes– se refiera a esto. Con lo cual, el Concilio habla del “Espíritu como don” una decena de veces. Por su parte, el CCE asume este tema en CCE 733-736. Y en el campo teológico, C. M. Galli trata el tema del Espíritu-Don y lo deriva hacia una “espiritualidad del don y del intercambio”: cf. C. M. GALLI, “El Espíritu Santo: Persona-don”, en R. FERRARA - C. M. GALLI (EDS.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998, 83-109; ID., “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (Argentina) 2/2 (1995) 35-49.

⁹⁶ La excepción es León XIII de quien Silanes trata brevemente: cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 404.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, 404. Aquí Silanes cita un texto de Agustín que no figura en los documentos del Concilio: “Lo que nuestro espíritu, es decir, nuestra alma, es para nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, para el Cuerpo de Cristo” (*Sermón* 268, 2). El CCE asumirá este texto de Agustín en CCE 797.

⁹⁸ *Ibid.*, 404s.

También el Espíritu se relaciona con la Iglesia desde el Misterio Pascual, porque “el único Espíritu que anima este Cuerpo es el Espíritu Santo, que ha vivificado su cuerpo resucitado [de Cristo] en la mañana de la Pascua y que penetra después a todos cuantos se unen a él, otorgándoles avanzar conjuntamente hacia el Padre”.⁹⁹

De esta presencia del Espíritu en la Iglesia, “brota la vida filial de los cristianos en Cristo, y todo su desarrollo, así como los dones y carismas para el crecimiento de la misma”.¹⁰⁰

Lo primero que se produce por la presencia del Espíritu es la deificación del hombre; y –por esta presencia del Espíritu– la Iglesia es ontológicamente santa. Y el desarrollo operativo de esta santidad también es impulsado por el Espíritu, para que seamos en plenitud hijos del Padre en Cristo.¹⁰¹ Todo lo cual constituye un enfoque trinitario y relacional de la santidad cristiana:

“La santidad de la Iglesia es fundamentalmente la misma vida filial que participa por Cristo, mediante la acción del Espíritu. Es la misma ontología trinitaria que se amplía en la Iglesia y la conforma a la Trinidad”; y son “las virtudes teologales y los dones, los grandes medios de que se sirve el Espíritu Santo para desarrollar la vida «filial» en Cristo”.¹⁰²

El Espíritu es también el principio de la unidad de la Iglesia, justamente por ser como su “alma”.¹⁰³ Y esta “unión es algo más que un mero vínculo moral o jurídico. La unión de todos los hombres en Cristo y, con Cristo, en el Espíritu, con el Padre, es la comunión (*koinonía*) de que hablan los autores inspirados”; y esta unión establece “nuevas relaciones... entre el hombre y las tres Personas divinas por razón de su inserción en el misterio de la vida trinitaria” en “una comunión de ser y de vida «con cada una de las tres Personas»”;¹⁰⁴ posibilitada por el Espíritu Santo, que es “la «comunión en Persona»”.¹⁰⁵

Además de esta alegoría del Espíritu como “alma” de la Iglesia –con todas las derivaciones que hemos visto– Silanes también menciona dos símbolos para el Espíritu Santo:

– “la alegoría paulina del «Templo»” que

“reconoce la estricta 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”.¹⁰⁶

– “el agua viva es un símbolo del Espíritu Santo”, vinculado con Jn 7, 38s y con el bautismo.¹⁰⁷

Pasando al segundo aspecto que Silanes presenta aquí –la misión asistencial del Espíritu– simplemente recogeremos “las tres vertientes” de “esta tarea del Paráclito”: “1) El Espíritu dirige a la Iglesia; 2) El Espíritu de la verdad; 3) La infalibilidad e indefectibilidad de la Iglesia es un don del Espíritu”;¹⁰⁸ tema en que Silanes destaca el mérito del Vaticano II “al hacer derivar la infalibilidad de la Iglesia, no de la jerarquía, sino del mismo Espíritu de Dios,

⁹⁹ *Ibid.*, 405s, con palabras de P. Benoit. Cf. *ibid.* 408s, donde Silanes profundiza un poco en este tema.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 407s.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, 406-411.

¹⁰² *Ibid.*, 410s. Respecto de las virtudes teologales en relación con el Espíritu Santo, el Concilio ha hablado principalmente de la caridad, y no tanto de la fe y de la esperanza; y respecto de los otros dones, no se ha expresado en particular, y simplemente menciona “dones jerárquicos y carismáticos” en LG 4 y AG 4: cf. *ibid.* 411s; 430.

¹⁰³ Esta idea será asumida en CCE 813.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 412s. Y agrega el autor: “En la lengua koiné el término *koinonía* «se usa especialmente para indicar una estrecha comunidad de vida», cual se da en el matrimonio”: *ibid.* 413.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 414. Algo parecido vimos en Forte: cf. *supra*, p. 163s.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 407.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 409. El CCE asumirá esta imagen del agua (cf. CCE 694), como uno de los diez símbolos que propone para el Espíritu en CCE 691y 694-701.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 418.

siempre presente en la Iglesia como «exégeta» del misterio dado en Cristo”.¹⁰⁹ Y esto abre la perspectiva trinitaria e histórico-salvífica del tema:

“La acción del Espíritu Santo en su misión de «exégeta» de Cristo no se limita a una mera asistencia preservativa de todo error en la custodia del misterio revelado en Cristo, sino que mira a una penetración en profundidad intensiva y extensiva. Mediante la acción del Espíritu Santo –lo ha recordado el Concilio– el Pueblo de Dios se adhiere a la fe, «penetra profundamente con rectitud de juicio y la aplica más íntegramente en la vida» (LG 12). Estas palabras revelan la amplitud de la misión del Espíritu en el campo que nos ocupa. Todo el desarrollo vital de misterio de la autodonación del Padre por Cristo y en Cristo, tiene por impulsor al Espíritu Santo. De esta labor que el Paráclito lleva a cabo en la Iglesia son exponente cualificado los místicos”.¹¹⁰

Finalmente, respecto del último aspecto –los carismas– Silanes destaca que, con este tema, la eclesiología del Vaticano II quiere mostrar que el Espíritu Santo actúa en todos los miembros de la Iglesia: “el Espíritu Santo está activo en todos... incluso, sin pasar por la jerarquía”.¹¹¹ Y esto “no sólo en orden a una personalización individual del misterio de Cristo, sino también de cara a la vivencia de su responsabilidad solidaria con los demás miembros del Cuerpo”.¹¹² Esto constituye “una absoluta novedad en el Vaticano II”, pues “para la teología postridentina los carismas no pasaban de ser dones privilegiados, otorgados a la Iglesia primitiva”. Y este tema también se abre desde la Trinidad a la vida de la Iglesia:

“El Concilio ha reconocido que la Iglesia es una institución carismática, es decir, algo previo a la inserción de los hombres en la misma. Y lo «dado» es Cristo resucitado, Hijo y Señor y, en Él, por Él y con Él, el Padre y el Espíritu. La obra del Espíritu remite a la obra del Hijo, como la obra del Hijo remite a la obra del Padre. La Iglesia, como realidad «dada» (institución) es el misterio de la comunión del hombre con Dios concretado objetivamente en Cristo. «La institución es la repercusión en la Iglesia de la obra del Padre y de la obra del Hijo. Constituye una realidad de carácter ontológico». 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 para los hombres en el don del Espíritu, por quien se interioriza *lo dado...*”.¹¹³

Y en la integración de “institución y carisma” o “jerarquía y carisma” también está implicado lo trinitario, pues

“«las instituciones sin carismas permanecerían puramente virtuales: no manifestarían la pujanza actual de la obra ya acabada del Dios Trinitario. Y los carismas 'flotantes', sin referencia a las instituciones, estarían desconectados del aspecto objetivo, único y definitivo, de la obra del Padre y de la del Hijo. En ambos casos quedaría deshecha la obra del Dios Trinitario»”.¹¹⁴

Y, además, “ambos aspectos se complementan” pues son “signo de la presencia de Cristo resucitado en su Iglesia... vivificada por el Espíritu Santo”.¹¹⁵

Y esto no es causa de división en la Iglesia, pues por un lado, dentro de “la gama de los carismas... destaca la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu somete a los carismáticos”; y por otro lado, los pastores “deben ser conscientes de que dicho ministerio es un don del *Pneuma*, que debe ser ejercido con espíritu de servicio”.¹¹⁶

¹⁰⁹ *Ibid.*, 425.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, 434.

¹¹² *Ibid.*, 425.

¹¹³ *Ibid.*, 428s.

¹¹⁴ *Ibid.*, 429, en palabras de J. L. Leuba.

¹¹⁵ *Ibid.*, 432. Aquí Silanes centra su reflexión en el Misterio Pascual; en otro lado, vimos que la centraba en la misión conjunta del Hijo y del Espíritu: cf. *supra*, pp. 209ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, 433.

1.1.8. Conclusiones de la obra de Silanes

1.1.8.1. Conclusión de la Segunda Parte: la unidad y distinción en la operación *ad extra*

“La condición tripersonal del Dios de la revelación... permanece también, en su obrar *ad extra*, con su tripersonalidad inconfusa: cada una de las hipóstasis divinas, sin romper la unidad esencial de su operación, actúa según el orden intratrinitario... El Padre es el origen y el término del plan divino: todo procede de Él y termina en Él. Cristo actúa como único Mediador en el descenso de la salvación del Padre a los hombres y en el ascenso de los hombres hasta el Padre, y el Espíritu Santo, como «ámbito», «*in quo*» se realiza el plan divino y como impulsor de la marcha de los hombres, por Cristo hacia el Padre. La acentuación de lo «personal» de cada una de las hipóstasis divinas, sin embargo, no viene a empañar la unicidad de operación del Dios Trino en su actuar *ad extra*”.¹¹⁷

Esto lo ha logrado el Concilio “dentro de su línea pastoral y en consonancia con la doctrina bíblica y patristica” poniendo “en primera línea a las Personas y su actuación respectiva, según su orden. Pero, al mismo tiempo, sin entrar en cuestiones dogmáticas, resueltas por otra parte, ha presentado la unidad de operación, dentro de la economía divina, sobre todo, en las fórmulas triádicas y al asignar idénticos efectos salvíficos a las tres Personas”.¹¹⁸

1.1.8.2. Resumen de las conclusiones generales¹¹⁹

1. La originalidad del Vaticano II consiste en presentar a la Trinidad en categorías históricas y personales; en clave de economía salvífica.

2. Otra novedad del Concilio es recuperar la teología de las misiones divinas, único marco en el cual se puede comprender bien la Iglesia: la generación del Hijo se amplía en la Iglesia, que es su Cuerpo y ambos constituyen “*Unus Filius Patris*”; y la procesión del Espíritu Santo se prolonga en la Iglesia, comunión de personas. De este modo lo carismático y lo institucional se reconcilian en la misión del Hijo y del Espíritu.

3. Una consecuencia de la clave histórico-salvífica es la renovada conciencia de la presencia y de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia: siendo *Espíritu, vínculo, amor* hace de la Iglesia un pueblo reunido en la Trinidad. Y, de este modo, todo queda en un marco trinitario:

- la Iglesia: pueblo, cuerpo y templo; lo institucional y lo carismático;
- la gracia como filiación en el Hijo, por el Espíritu Santo;

– los sacramentos: el Espíritu Santo comunica la salvación, de un modo análogo al ser del Verbo encarnado: gracia invisible y elementos materiales

4. Se reconoce la acción peculiar de cada Persona divina y el hombre se relaciona con cada una. El hombre es hijo del Padre (y no del Hijo o del Espíritu Santo): la filiación del Hijo entra en la historia y se amplía a cada hombre. También somos “hijos en el Hijo” (expresión conciliar); somos su Cuerpo; de Él deriva tanto la filiación, como el *triplex munus* de la Iglesia y de cada cristiano. Y todo esto sucede por acción del Espíritu Santo que comunica la filiación; anima y vivifica; hace comprender y actualiza.

5. Los diversos elementos de la Iglesia son consecuencia de las misiones divinas:

– En la *revelación* es la Trinidad quien se revela y se da al hombre; designio del Padre, realizado en Cristo: la clave histórico salvífica lleva al Vaticano II a descubrir el ser divino como comunión de Amor; Amor en sí mismo y Amor a los hombres. Y la Escritura y la Tradición son los dos vehículos en que Dios se autodona en una relación personal.

– La *santidad ontológica* surge de la participación de la Iglesia en el ser trinitario; y la *santidad operativa* es respuesta humana a la Trinidad: obrar filial, cristiforme y espiritual.

¹¹⁷ *Ibid.*, 435.

¹¹⁸ *Ibid.*, 441; con abundantes ejemplos en las páginas precedentes.

¹¹⁹ Cf. *ibid.* 443-452.

- La *liturgia* es actualización de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, que realizan el designio del Padre: salvar, deificar, etc.
- La *actividad misionera* prolonga las misiones divinas.
- La *actividad pastoral* “ha de llevar a los hombres a descubrirse, en Cristo y en la Iglesia, hijos de Dios; y a vivir su vida cristiana en el Amor”.¹²⁰
- La *meta escatológica* es llegar a la Casa del Padre, por el camino que es Cristo, animados por el Espíritu, como Pueblo peregrino.
- La *teología* que “quiere el Concilio, ha de partir del acontecimiento Cristo, como «*lugar*» del encuentro de Dios con el hombre y viceversa. Encuentro en el que un «Dios personal» sale al paso al hombre «persona»”.¹²¹

6. Ante el mundo moderno y –en especial– ante el problema del ateísmo contemporáneo, la Iglesia cambia su actitud:

“La forma concreta de... hacer ostensible el rostro de Dios, es el amor de caridad. Si Dios es Amor, la Iglesia –que participa el ser divino– debe ser amor, es decir, comunión, que le lleva a compartir todo lo que ella es, en una vida de intercambio, semejante a la que media entre las divinas Personas. Una Iglesia que viva el amor, a semejanza de la Trinidad, será el argumento más convincente para manifestar el rostro de Dios, El Dios Trino, por tanto, pasa y se transparenta a través de la vida de comunión de la Iglesia”.¹²²

2. El Catecismo

2.1. En relación al ateísmo¹²³

Una primera idea se relaciona con la actitud del Concilio frente al ateísmo –que Silanes ha descrito más arriba como “una mirada de compasión”– que contrasta con la fría descripción que trae CCE 2123-2126, que es el texto central del CCE sobre el tema del ateísmo. Algo más positiva es la actitud que aparece en CCE 27-30 –ya desde el contexto, que trata sobre “el deseo de Dios”– y, sobre todo, en el número final que tiene un horizonte esperanzador, basado en la misericordia de Dios: “Si el hombre puede olvidar o rechazar a Dios, Dios no cesa de llamar a todo hombre a buscarle para que viva y encuentre la dicha” (CCE 30). En ese mismo contexto, CCE 27 cita GS 19, también en clave positiva.

Un segundo elemento que podemos poner en diálogo con el CCE es la tensión que hubo en las sesiones del Concilio entre “un pesimismo respecto de «el mundo» (con un aprecio de la «*fuga mundi*»)” y “un optimismo un tanto exagerado” que olvidaba la ambigüedad del mundo y el problema del mal. En cambio, el CCE ha mostrado una meditada actitud –que hemos llamado “optimista-«pesimista»-optimista”– que define teológicamente la mirada cristiana sobre la realidad.¹²⁴

Además, en estos dos mismos segmentos, el CCE asume la posibilidad que desde la misma la Iglesia se pueden generar causas del ateísmo. En el segmento sobre el ateísmo se dice que: “En la génesis y difusión del ateísmo «puede corresponder a los creyentes una parte no pequeña...»” (CCE 2125), y sigue citando GS 19, que es el texto que aportaba Silanes cuando exponía este tema. Y en el segmento sobre el deseo de Dios, CCE 29 dice que la invitación a la comunión con Dios “puede ser olvidada, desconocida e incluso rechazada explícitamente

¹²⁰ *Ibid.*, 452.

¹²¹ *Ibid.*, 451.

¹²² *Ibid.*, 445.

¹²³ Hemos tratado de algunas cuestiones sobre el ateísmo en el CCE cuando consideramos la reflexión teológica de W. Kasper; cf. *supra* pp. 92s: “El misterio trinitario: centro de la fe cristiana y respuesta al ateísmo”. Aquí consideraremos algunas ideas complementarias que surgen de la confrontación con el texto de N. Silanes.

¹²⁴ Cf. Tomo I, 191 y 258s

por el hombre. Tales actitudes pueden tener orígenes muy diversos”, uno de los cuales puede ser “el mal ejemplo de los creyentes”, remitiendo aquí también a GS 19-21.

En cuanto al detalle del “ateísmo místico” representado por “la magia o las drogas”, vemos que el CCE se ocupa varias veces de la magia como una perversión de la tendencia religiosa; y también trata de las drogas, aunque no como un sucedáneo de la religión.¹²⁵

Finalmente, en cuanto a la idea más importante para Silanes, a saber, que la respuesta o el “argumento” de la Iglesia frente al ateísmo contemporáneo debe ser el testimonio de comunión en la caridad, tanto con la Trinidad como entre los cristianos –a imagen y semejanza de la misma Trinidad– el CCE no tiene exposiciones importantes, al menos en los núcleos centrales en que se esperaría un desarrollo así. Ya hemos visto que la *koinonía* trinitaria y su aplicación a la vida comunitaria humana es el gran déficit del CCE.

2.2. La importancia de Ef 1 y del “designio divino” en el trasfondo de LG 2-4 y del Catecismo

Silanes nos ha mostrado que –cuando la Comisión doctrinal indicó los criterios para la elaboración trinitaria de LG 2-4– hizo referencia expresa a Ef 1. Y nosotros hemos visto que el himno trinitario de Ef 1 es el texto bíblico más importante del CCE.¹²⁶

Detallando el uso que el Concilio hizo de este himno, vemos que recurre a él 15 veces, de las cuales 6 veces son para el versículo cristológico central: Ef 1, 10. Los documentos del Concilio en que aparecen referencias a versículos de este himno (citados en orden cronológico) son: SC 6; LG 3 (dos veces), 39, 48 (dos veces); DV 2 (dos veces); GS 22, 38, 40, 45, 58; AG 3; DH 10.

Con lo cual vemos que –salvo SC 6– todas las demás citas son posteriores a LG. Y, quizás ese SC 6 –que es “trinitario” y místico– preanunció o inspiró lo que luego sería el derrotero de LG 2-4.¹²⁷

También vemos que las cuatro grandes constituciones tienen referencias a este himno; apareciendo la mayoría en LG y GS (5 referencias en cada una que, sumadas, representan los dos tercios de las referencias).

Complementariamente, si buscamos el tema del “designio” salvífico de Dios en los documentos del Concilio, vemos que aparece 20 veces; y siempre –de una u otra manera– hablando del designio divino de salvación. La primera aparición –cronológicamente– es en LG 2 que marca, entonces, el rumbo del tema.¹²⁸ No había aparecido en SC; y sobreabunda en AG, que también se ha destacado con su fina teología trinitaria, que en AG 2-4 emula –y en algunos puntos supera– a LG 2-4.

Temáticamente, el designio divino aparece vinculado con: la revelación divina, la creación, la historia de salvación, la Iglesia, la vida consagrada, el apostolado de los laicos, la actividad misionera, la unidad de los cristianos, la libertad religiosa, la actividad humana, la escatología, etc. O sea, que el tema está muy presente en el discurso del Vaticano II.

Con esto, podemos concluir que el uso que el Concilio hizo del tema del “designio divino” y del himno de Ef 1 –y el carácter cualitativo que tuvo éste en la elaboración de LG 2-4–

¹²⁵ Para la magia, cf. CCE 548, 2111, 2117 (con su Resumen: 2138) y 2149; y para las drogas, cf. CCE 2211 y 2291.

¹²⁶ Cf. “El himno de la Carta a los Efesios, a lo largo del CCE”, en Tomo I, 213 y 305ss.

¹²⁷ Quizás se pueda verificar algo de esto en las actas del Concilio, pero es algo que escapa al intento de nuestro trabajo.

¹²⁸ En orden cronológico: cf. LG 2, 16, 33, 40, 58, 61; UR 4; PC 14; DV 10; AA 5; AG 2 (dos veces), 3, 6, 7 (dos veces), 9; DH 3, 11; GS 34, 45. En el latín, el lenguaje oscila entre *consilium* y *propositum*.

preanuncia el carácter vetebrador que adquirirá en el CCE, y que hemos estudiado en su momento.¹²⁹

Por otra parte, el otro texto bíblico trinitario importante que vimos en el CCE –Mt 28, 19s– aparece también muchas veces en el Concilio, sumando un total de 16 veces... lo cual es llamativo, pues es un texto mucho más breve. Esto muestra la pervivencia del clásico carácter “cristocéntrico-occidental”, que se mantiene junto con la mirada trinitaria que se va recuperando en el Concilio.¹³⁰

2.3. Procesiones, misiones, Iglesia

La perspectiva más profunda que presenta Silanes –en el fondo inspirada en Santo Tomás de Aquino–¹³¹ es la comprensión de las misiones divinas como prolongación de las procesiones eternas del Hijo y del Espíritu, que se amplían en el tiempo.¹³²

En el CCE encontramos dos pares de números que vinculan la *Theologia* con la *Oikonomia*, en relación con la misión de la Iglesia.

El primer par de números es CCE 689s: allí se considera la vida intratrinitaria, para desembocar en la misión conjunta del Hijo y del Espíritu (CCE 689). Esta misión se prolonga de Cristo a los cristianos –del “Ungido” a los “ungidos”, por la “Unción” que es el Espíritu– quienes reciben la filiación adoptiva (ser) y continúan su misión (obrar) (CCE 690; cf. 438).

Y el segundo par de números es CCE 737s. Aquí –al revés que en el caso anterior– se parte de la economía salvífica, considerando la misión conjunta del Hijo y del Espíritu que se prolonga en la Iglesia (CCE 737), para elevarse a la “Comunión de la Santísima Trinidad” (CCE 738). Así, el CCE contempla a la Iglesia como una “extensión” del misterio de comunión que es la Santísima Trinidad; por eso “la misión de la Iglesia no se añade a la de Cristo y del Espíritu Santo, sino que es su sacramento: con todo su ser y en todos sus miembros ha sido enviada para anunciar y dar testimonio, para actualizar y extender el Misterio de la Comunión de la Santísima Trinidad (esto será el objeto del próximo Artículo)” (CCE 738).¹³³

Esto había tenido su “raíz dogmática” dentro del segmento trinitario, cuando –hablando de las misiones divinas– se mostraba toda la historia salvífica como el despliegue del “designio benevolente” del Padre, y se insistía tres veces en la “adopción filial”, operada por “las misiones del Hijo y del Espíritu, cuya prolongación es la misión de la Iglesia” (CCE 257). Pero, curiosamente, el CCE elimina una frase que traía PR 1076 y que decía: “Las misiones del Hijo y del Espíritu prolongan «en el tiempo la procesión eterna de las Personas trinitarias». (DS 527)”.¹³⁴

¹²⁹ Cf. *supra*, nota 125; y “El «benevolum consilium» de Dios, a lo largo del CCE”: Tomo I, 17. Para una perspectiva latinoamericana de Ef 1 y sus dimensiones trinitaria y eclesial: cf. J. C. CAAMAÑO, “Cristo y la vida plena. Aportes a la recepción de Aparecida”, *Teología* 94 (2007) 445-456, particularmente 453-456.

¹³⁰ También hemos visto que esta mirada “excesivamente cristocéntrica” resiente la utilización del propio himno de Ef 1 en LG 3: cf. *supra*, p. 208, nota 23.

¹³¹ Cf. *infra*, nuestro comentario: “Conviene guardar los equilibrios...”, en pp. 231s.

¹³² Hemos resumido esta rica doctrina en p. 210, *supra*.

¹³³ Este texto aparece bajo el Título “El Espíritu Santo y la Iglesia”, y los números siguientes siguen presentando las otras tres Partes del CCE como prolongaciones de esta misma misión: cf. CCE 739-741.

¹³⁴ Esta frase –de haber permanecido– hubiera estado hoy en CCE 258. De paso, anotamos que DS 527 es una cita del Concilio Toledano XI (año 675). A la luz de la redacción final del CCE –para la cual se convocaron pastores, más que teólogos– la eliminación de este tipo de frases parece tener la intención de dar al CCE un tono justamente catequístico, y que no parezca un manual de teología. Como un par de “botones de muestra” recordemos que en todo el CCE no hay una definición de “persona”, ni para las Personas Divinas, ni para el hombre: cf. *Algunos apuntes sobre vocabulario trinitario en el CCE*, Tomo I, 75s. Y que también se eliminó la distinción “*Credere Deum / Deo / in Deum*” de CCE 152: cf. Tomo I, 14 (nota 36). Curiosamente, esta

Volviendo al CCE, vemos que tiene una gran afinidad con lo que nos ha presentado el estudio de Silanes,¹³⁵ si bien –en el segmento trinitario– el CCE expone su doctrina de un modo menos integrado que nuestro autor. Pues bajo el título “el dogma de la Santísima Trinidad” (CCE 253-256), en que se habla de las relaciones de origen y se mencionan las procesiones, no hay prolongaciones hacia la dimensión económica. Estas prolongaciones recién aparecen bajo el título “las obras divinas y las misiones trinitarias” (CCE 257-260), si bien retro trayéndose a la vida intratrinitaria en el principio de este segmento,¹³⁶ pero no utilizando nunca los conceptos de “relación” o “procesión” en este contexto.¹³⁷

También aparece fuertemente la dimensión profunda de la Iglesia como “misterio de comunión” en CCE 760. Allí, citando textos patrísticos se dice que “el mundo fue creado en orden a la Iglesia” y que “la Iglesia es la finalidad de todas las cosas” porque “Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida divina, «comunión» que se realiza mediante... la Iglesia”. Aquí se habla de “comunión en su vida divina”, aunque sin mayores precisiones en relación a perspectivas intratrinitarias.¹³⁸

Este texto del CCE introduce una etapa en “el desarrollo del misterio de la Iglesia en el tiempo”, que no figuraba en LG 2-4, que dedicaba simplemente un número a cada Persona Divina. En cambio el CCE, después de hablar de la Iglesia como “un designio nacido en el corazón del Padre” (CCE 759, que se corresponde con LG 2), la muestra como “prefigurada desde el origen del mundo” (en el CCE 760 recién citado), y como “preparada en la Antigua Alianza” (CCE 761s), para recién pasar a la Iglesia como “instituida por Cristo Jesús” (CCE 763–766, que se corresponde con LG 3). A continuación se presenta a la Iglesia “manifestada por el Espíritu Santo” (CCE 767s, que se corresponde con LG 4), para concluir agregando otro ítem que no estaba en LG 2-4: “la Iglesia consumada en la gloria”. Con lo cual, en síntesis, el CCE duplica las tres perspectivas que presentaba LG 2-4, casi siempre a partir de textos de la propia LG que se trasladan aquí... salvo CCE 760, que no tiene precedente alguno en LG, ni en los documentos del Concilio en general.

Otro texto del CCE que está en sintonía con la presentación de Silanes –y que no aparecía en los documentos del Concilio– es CCE 772s: “La Iglesia, misterio de la unión de los hombres con Dios”. Si bien el título evoca el final de LG 4, no lo cita.¹³⁹ Y, sobre todo, vemos que el contenido de estos dos números no remite a ningún documento del Vaticano II, salvo a una cita de LG 48 que no es esencial al tema. En cambio, vemos que CCE 772 tiene sólo citas bíblicas y –específicamente– sólo de Ef y Col (incluido el himno de Ef 1):

“En la Iglesia es donde Cristo realiza y revela su propio misterio como la finalidad del designio de Dios: «recapitular todo en él» (Ef 1,10). San Pablo llama «gran misterio» (Ef 5,32) al desposorio de Cristo y de la Iglesia. Porque la Iglesia se une a Cristo como a su esposo, por eso se convierte a su vez en Misterio. Contemplando en ella el Misterio, san Pablo escribe: el misterio «es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1,27)” (CCE 772).

A continuación, el núcleo de CCE 773 se construye con frases y perspectivas del documento “*Mulieris Dignitatem*”, aunque su frase más fuerte está en su comienzo: “En la Iglesia esta comunión de los hombres con Dios por «la caridad que no pasará jamás» (I Co 13,8) es la finalidad que ordena todo...”.

distinción sí es asumida por Francisco (cf. EG 124) a quien nadie objetará su perfil pastoral y catequístico. Agradecemos aquí a C. M. Galli, quien nos hizo notar este contraste.

¹³⁵ Cf. por ejemplo, N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 189s; y lo que hemos resumido nosotros, más arriba, sobre todo al final del ítem 1.1.3: “Iglesia y Trinidad en el Vaticano II”.

¹³⁶ Cf. CCE 257.

¹³⁷ Cf. de nuevo: “Algunos apuntes sobre vocabulario trinitario en el CCE”, en Tomo I, pp. 75s.

¹³⁸ Completamos aquí, en diálogo con la línea de Silanes, algunas consideraciones respecto de CCE 760 que ya expusimos en el Tomo I, 178s: “Trinidad, Iglesia y comunión”.

¹³⁹ La hermosa frase de Cipriano es relegada en el CCE al último número del Resumen del segmento siguiente: CCE 810.

Y, en ambos números, las perspectivas presentadas coinciden con ideas de Silanes, incluida la inmanencia de Cristo en los cristianos: “Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria”. Pero –como sucedía en CCE 760– tampoco aquí se especifica este misterio de comunión con conceptos vinculados a la *Theologia*. Además, debemos lamentar –una vez más– que el CCE olvide también aquí al Espíritu Santo.

Finalmente, encontramos una exposición que muestra la *Theologia* prolongándose en la *Oikonomia* en aquellos profundos textos de la Cuarta Parte, que se referían a la contemplación: “La contemplación es silencio... En este silencio... el Padre nos da a conocer a su Verbo (*Pater nobis Suum Verbum dicit*) encarnado, sufriente, muerto y resucitado, y el Espíritu filial nos hace partícipes de la oración de Jesús” (CCE 2717). Por eso, la contemplación “es comunión: en ella, la Santísima Trinidad conforma al hombre, imagen de Dios, «a su semejanza»” (CCE 2713).

2.4. Un texto de LG 8 que el Catecismo nunca asume

Silanes nos ha dicho que “uno de los números mejor logrados para ensamblar la eclesiología en el marco trinitario” es LG 8, que hace una comparación: “como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano 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”.¹⁴⁰

Este texto nunca aparece en el CCE, que cita LG 8 una docena de veces, pero nunca asumiendo esta comparación.

Curiosamente, esta comparación de LG 8 sí estaba en el PR –que seguía más linealmente a LG– pero luego fue eliminada y sustituida por una cita de SC 2.¹⁴¹ Su contexto era la exposición sobre “la Iglesia, a la vez visible y espiritual”, pues el PR no traía un Título para el Espíritu Santo, sino solamente para el Padre y el Hijo.¹⁴²

Todo lo cual nos lleva al tema siguiente.

2.5. Diversos modos de expresión de la unión entre el Espíritu y la Iglesia

El texto de LG 8 que citamos recién, expone la unión entre el Espíritu y la Iglesia comparándola con la unión hipostática que se da entre el Verbo y su naturaleza humana.

Silanes, por su parte, nos ha mostrado la imagen del Espíritu como “alma” de la Iglesia.

Y, en tercer lugar –y a diferencia de Silanes y del Vaticano II– el CCE privilegia la imagen de “la Iglesia, templo del Espíritu”, que es el Título con que concluye el Párrafo 2 que pone a la Iglesia en relación con las Tres Personas Divinas: “Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo” (CCE 781-810).

Con lo cual tenemos tres comparaciones, que implican distintos grados de unión entre el Espíritu y la Iglesia: mientras la imagen del “alma” deriva casi a la fusión,¹⁴³ la del “templo” establece la mayor distancia; y la usada en LG 8 parece intentar un punto intermedio.

Lo cierto es que –al menos en los grandes títulos– el CCE prefiere la imagen del templo; aunque en el texto asume ampliamente la imagen del “alma”, que incluso está más

¹⁴⁰ N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 198.

¹⁴¹ Cf. PR 1657 y CCE 771, que también agrega una cita de San Bernardo, que no estaba en el PR.

¹⁴² Cf. Tomo I, 181, nota 29.

¹⁴³ Se evita dar la idea de fusión, utilizando sistemáticamente la preposición comparativa: “*como* el alma”: cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II–II, 183, 2, ad 3.

desarrollada que la imagen del templo que prometía el título.¹⁴⁴ Pero nunca asume la comparación “hipostática” que proponía LG 8.

2.6. La cuestión de la acción de la Trinidad en la historia y la unidad de la operación *ad extra*

Nereo Silanes nos ha dicho que el Vaticano II ha dado por supuesta la *Theologia* trinitaria; desechando –además– el esquema *De deposito fidei pure custodiendo*, que incluía un capítulo *De Deo*, con “una preocupación de tipo apologético por el «en sí» de Dios”.¹⁴⁵

También nuestro autor insiste varias veces en el “personalismo trinitario” del Vaticano II, que muestra a las Personas divinas “actuando conjuntamente” en la historia “pero según su *orden* respectivo”; y por eso, “sin romper la unidad de operación en su obrar salvífico cada una de las divinas Personas tiene con el hombre una relación del todo singular, como es única y singular, inconfundible e intransferible su personalidad”; y en consecuencia –por ejemplo– “los hombres son hijos del Padre (no de toda la Trinidad, ni del Hijo)”.¹⁴⁶

El CCE también tiene una fuerte impronta económica, pero dada su finalidad no podía obviar la dimensión de la *Theologia*. Y para el tema particular de la unidad de la operación *ad extra*, el CCE completa al Concilio de Florencia –al cual cita allí mismo– en CCE 258: “«El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio»”.¹⁴⁷ Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal”. Y CCE 259 también se esfuerza por mantener este equilibrio: “Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única. Así, toda la vida cristiana es comunión con cada una de las personas divinas, sin separarlas de ningún modo...”.¹⁴⁸

Lo novedoso del CCE resalta todavía más, si comparamos el texto actual de CCE 258s, con su precedente: PR 1074-1076.¹⁴⁹ CCE 258 ha eliminado una frase del Concilio Toledano XI que decía: “Ninguna de las personas divinas ha realizado alguna obra antes que la otra, ni después de la otra, ni sin la otra. Son inseparables en lo que son y en lo que hacen (DS 531)”. También se eliminó una frase del Lateranense IV (DS 800) que duplicaba lo que ya decía –y hoy sigue diciendo en CCE 258– la frase del Concilio de Florencia. Además, lo que seguía diciendo PR 1075 después del “Sin embargo” –que hoy mantiene CCE 258– era mucho más pobre en cuanto a lo trinitario: “Sin embargo, la Iglesia reconoce las relaciones trinitarias de origen en el único Creador...”, con lo cual lo trinitario quedaba relegado a la vida íntima de Dios. Es más, PR 1076 insistía en la única operación pasando de la creación a la salvación, cuando decía: “La misma obra de la Encarnación es común a las tres personas divinas, aunque la naturaleza humana haya sido asumida por una sola de ellas”.¹⁵⁰ También esto se eliminó. Y se agregó al final de CCE 258, una frase que el PR no traía: “Son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas”.

¹⁴⁴ CCE 797 (en su mayor parte) y la primera frase de CCE 798 están en esta línea. El CCE volverá a hablar del Espíritu como “alma” sólo dos veces más: CCE 809 (que es un número del Resumen de este mismo segmento); y en 813 (que es un “número trinitario” en que se cita UR 2).

¹⁴⁵ N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 104s.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, 106ss, 119, 257s, 300s, 344ss. Como hemos visto, estas observaciones ya venían resonando desde el artículo de K. Rahner de 1960.

¹⁴⁷ CONCILIO FLORENTINO (DS 1331).

¹⁴⁸ Hemos comentado estos números del CCE en su lugar propio: Tomo I, 67s.

¹⁴⁹ Para lo que sigue véase en la tabla del Tomo I, 50.

¹⁵⁰ Aunque no hay cita alguna, sabemos que esto es lo que dice Tomás en *Suma Teológica*, III, 3, 4. Las citas del Magisterio que ponía PR 1076 eran de los Concilios Toledanos VI (DS 491) y XI (DS 527).

Además, PR no tenía nada parecido a CCE 260, que –entre otras cosas– muestra la relación personal del cristiano con las Personas Divinas: “...desde ahora somos llamados a ser habitados por la Santísima Trinidad: «Si alguno me ama –dice el Señor– guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23)”.

Con lo cual, vemos que el CCE hace un esfuerzo por mantener lo Uno y lo Trino también en la economía salvífica, dando cierto sustento teológico a lo que el Vaticano II había dicho, utilizando el lenguaje de la Escritura, los Padres y la liturgia.

Además –consecuente con los principios establecidos en CCE 258s– el CCE también rediseña lo que el PR traía para los temas de la creación y de la Resurrección. Hoy, en ambos casos, el CCE pone “obra de la Santísima Trinidad”. En cambio, PR 1102 ponía un título que hoy no está: “Sólo Dios es creador”, que precedía a un segundo título “La creación es obra de la Santísima Trinidad”, que entonces quedaba bastante diluido. Y PR no traía un Título sobre la Resurrección como obra de la Trinidad, aunque había algunos elementos trinitarios en el contexto de PR 1492-1495, que se han reorganizado y profundizado en el CCE.

Como conclusión, se podría decir que –con todo esto– se ha desplazado el núcleo del misterio de Dios, que siempre desborda la mente humana. Antes, la afirmación unilateral de la unidad de operación *ad extra*, había hecho de la Trinidad un misterio lejano y extraño. Ahora –con una presentación más acorde con la Palabra de Dios; y, especulativamente, más equilibrada– lo que nuestra mente no puede terminar de comprender es el misterio de una unidad de naturaleza y de operación –que lógicamente se debe seguir afirmando– que no obsta a la personalísima actuación de cada Persona Divina en la historia concreta.

Y es lógico que siempre el misterio divino nos desborde: “*Si cepisti, non est Deus*” ya nos había advertido CCE 230, con palabras de Agustín.¹⁵¹

Recordemos aquí un párrafo profundo de G. Lafont que indica los cuatro interrogantes que constituyen “la aporía permanente de la teología trinitaria”:

“...Así, en la medida en que cada Persona Divina es plenamente consustancial a las otras ¿cómo es posible, como hace la Escritura, atribuirle nombres distintos que –sin embargo– se aplican *también* a toda la Divinidad? Si la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se aplica a la intimidad divina, y solamente allí ¿cómo interpretar los roles específicos que la Escritura parece asignar a tal o cual Persona separadamente? Y, considerando las cosas desde el lado del hombre: ¿cómo decir y vivir verdaderamente relaciones distintas con las Personas, que no son tales sino porque ellas son un solo Dios? Y, finalmente, la mayor de las cuestiones: ¿cómo es pensable –si las relaciones divinas son internas a la Trinidad– que la Encarnación de una sola de ellas sea posible y pensable? Desde los Padres hasta hoy, estas cuestiones no han cesado de interpelar al pensamiento cristiano, y el desafío es considerable: si se insiste demasiado en la diferencia entre el Creador y la creatura, el riesgo es –en palabras de Karl Rahner– caer en un «monoteísmo débilmente cristianizado»; si, inversamente, se quiere hacer justicia a la riqueza del lenguaje bíblico, el riesgo es dar lugar –subrepticamente– a sutiles formas de arrianismo renovado. En realidad, no hay una solución única y definitiva...”¹⁵²

¹⁵¹ Cf. F. J. ORTEGA, “Fe y teología: Elogio de la *via eminentiae*”, *Teología* 110 (2013) 37-48.

¹⁵² G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, 1994, 81 (la traducción es nuestra). Tomás, al menos en la *Suma Teológica*, no parece encarar el último interrogante que plantea Lafont, pues pasa de considerar el acto de la Encarnación en III, 3, 4 –que resuelve distinguiendo el término (que es una persona divina) y la potencia (que son los Tres)– a considerar directamente la operación de Cristo en III, 19, 1, en que afirma (en la objeción 3, y no lo desmiente en la respuesta) que: “*operatio pertinet ad hypostasim vel personam, nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde et, secundum philosophum, actus sunt singularium*”. En medio de estos dos momentos de la reflexión no aparece la pregunta (y su respuesta): ¿Habiéndose encarnado una Persona Divina, cómo seguir afirmando tajantemente que “*Indivisa enim sunt opera trinitatis, ut dicit Augustinus, sicut enim trium personarum est una essentia, ita una operatio*” (III, 3, 4, objeción 1)? Obviamente, Tomás no puede recurrir al Concilio de Florencia, que es posterior; pero tampoco se remite al Constantinopolitano II (DS 421) como hace CCE 258 en su primera frase.

2.7. *La Iglesia: ¿Familia de Dios o Pueblo de Dios?*

Silanes prefiere, claramente, la imagen de la Iglesia como “Familia de Dios”, a la cual dedica un capítulo. Y allí sugiere que quizás hubiera sido más adecuada para LG II la perspectiva de “Familia de Dios” que la de “Pueblo de Dios” que usó el Concilio; y muestra algunos fundamentos para su propuesta, y algunas ventajas de esta perspectiva familiar.¹⁵³ Y nos parece que sus argumentos merecen consideración.¹⁵⁴

Pero –en coherencia con lo que hemos estado considerando a lo largo de todo este trabajo– creemos que lo importante es integrar miradas complementarias, según nuestra opción de mantener una mirada “perijorética” –o una “reduplicación del lenguaje”– para expresar los misterios de la fe.

En este sentido, observamos que esta categoría de “familia” que Nereo Silanes proponía tan fervientemente en su tesis de 1981, no encontró en el CCE mucho más eco que el que tuvo en LG: no hay ningún segmento eclesiológico de cierta importancia que tenga como título “familia de Dios”.¹⁵⁵

Queda como “nota de color” que “familia de Dios” es la primera categoría eclesiológica que utilizó el CCE: “Dios... en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada... Convoca a todos los hombres, que el pecado dispersó, a la unidad de su familia, la Iglesia” (CCE 1).¹⁵⁶

2.8. *“Cristo Cabeza de la Iglesia”, en el Vaticano II y en el Catecismo*

Silanes ha hecho notar que –según él– “Cristo, Cabeza de la Iglesia” es la categoría principal en la cristología del Vaticano II. Sin embargo, no llegó a ser título de un capítulo, sino solamente a ocupar un número: LG 7.¹⁵⁷

En cambio, el CCE le da el primer plano a esta categoría cristológica, incorporándola a un marco trinitario: la Iglesia es “Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo” (CCE 781-810). Con esto modifica –como vimos– la díada de LG: Iglesia “Misterio” y “Pueblo de Dios”.¹⁵⁸ Este doble aspecto que utilizó LG I-II –que sirve para indicar la “doble vertiente divino-humana, trascendente e institucional” de la Iglesia–¹⁵⁹ el CCE lo pone antes de la exposición trinitaria, trasladando ahí el título que describe a la Iglesia como “Misterio” (CCE 770–776).¹⁶⁰ Este segmento, dentro de su nuevo contexto, opera como “sección sintética” final, que corona dos “secciones positivas”, una lingüístico-simbólica y otra

¹⁵³ Cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 201ss (sobre todo 217ss) y nuestro correspondiente resumen, en pp. 211s, *supra*.

¹⁵⁴ Por otra parte, hacemos notar que L. Gera –nuestro próximo autor a considerar– también ha propuesto una reflexión sobre “El Misterio de Dios expresado en categorías familiares”, en V. R. AZCUY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ - COMITÉ TEOLÓGICO EDITORIAL, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De Puebla a nuestros días: 1982-2007*, Buenos Aires, 2007, 719-736 (que, en adelante, citaremos como: *Escritos*).

¹⁵⁵ Sólo aparece un pequeño segmento, con algo que se parece a un “título mínimo” en CCE 959, que cita LG 51. Y en ambos casos es una pequeña joya trinitaria, que hace las veces de conclusión –respectivamente– de LG VII, y del Párrafo sobre la “Comunión de los Santos” en el CCE.

¹⁵⁶ El CCE usa “familia” citando documentos del Concilio en CCE 753, 756, 804, 815, 854, 1652. Otros lugares del CCE en que aparece “familia” como categoría eclesiológica, sin depender del Vaticano II: CCE 528, 542, 759, 764, 1037, 1221, 1439, 1632, 1655, 1658, 2233.

¹⁵⁷ Cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 322.

¹⁵⁸ Cf. nuestro comentario: “Una díada de LG, que se transformó en tríada en el CCE”, en Tomo I, 184.

¹⁵⁹ Cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 322.

¹⁶⁰ Con lo cual, de algún modo, el CCE conserva la sucesión de temas de LG: “Iglesia, Misterio” (CCE 770ss); “Iglesia, Pueblo de Dios” (CCE 781ss); pero modifica el marco general y prolonga “trinitariamente” la segunda categoría.

histórica: “los nombres y las imágenes de la Iglesia” (CCE 751-757) y “origen, fundación y misión de la iglesia” (CCE 758-769).

Finalmente, recordemos que –al exponer sobre “Cristo, Cabeza de la Iglesia”– el CCE desarrolla una exposición con tres aspectos sucesivos,¹⁶¹ que –desde el punto de vista histórico– siguen la evolución que tuvo el tema en la teología paulina;¹⁶² y –desde el punto de vista especulativo– se complementan y corrigen mutuamente, ejercitando una cierta “reduplicación del lenguaje”.

2.9. *El Espíritu y la historia salvífica*

Desde la reflexión sobre el Espíritu Santo en la Iglesia y en la historia, Silanes abre los cauces a muchos temas importantes como derivaciones de su presencia y de su acción... y el CCE los abre a todos los temas.

Pues Silanes muestra las proyecciones posibles hacia la Palabra de Dios, la santidad ontológica y operativa, la liturgia, la misión y la escatología.¹⁶³

Y el CCE abre, desde el Espíritu Santo, los cauces tanto para la consideración de “la Iglesia, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la Resurrección de la carne, la vida eterna” (CCE 686), como hacia la liturgia, la moral y la oración (CCE 739-741).

Con esto, el CCE nos da unas orientaciones interesantes para una elaboración teológica:

– partir de la misión conjunta del Hijo y del Espíritu, porque “el Padre es revelado por el Hijo” (CCE 238ss),¹⁶⁴ y “el Padre y el Hijo son revelados por el Espíritu” (CCE 243ss);

– y desde allí prolongarse “hacia atrás y arriba”, mostrando el origen trascendente de las Personas del Hijo y del Espíritu; y “hacia adelante” mostrando el despliegue salvífico que se sigue de su definitiva intervención en la historia, en la Nueva Alianza, hasta desembocar en la misma Trinidad, a la que contemplaremos “cara a cara” (1 Co 13,12), “tal cual es” (1 Jn 3,2),¹⁶⁵ en la comunión definitiva.¹⁶⁶

3. Comentarios

3.1. *La mediación teofánica de la Iglesia ¿es para tanto?*

Silanes insiste mucho en la mediación teofánica de la Iglesia, que debe ser una “transparencia de la Trinidad en el mundo” por el amor fraterno de sus miembros, a imagen de la Trinidad. Particularmente lo hace al final del capítulo primero, que trata sobre el ateísmo.¹⁶⁷

Y nos parece que en estos textos Silanes no guarda un equilibrio necesario. Pues, por un lado, los textos suelen expresarse de un modo un poco rigorista.¹⁶⁸ Y por otro lado, olvida que

¹⁶¹ El Cuerpo de Cristo (CCE 790s), Cristo Cabeza (CCE 792-795), Cristo Esposo (CCE 796): cf. Tomo I, 183.

¹⁶² Cf. L. RIVAS, *Los libros y la historia de la Biblia*, Buenos Aires, 2001, 180 y 186.

¹⁶³ Cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 200, y el final de nuestro resumen, *supra*, p. 221.

¹⁶⁴ Quien también se revela a sí mismo como “el Hijo” en ese mismo acto: cf. R. FERRARA, *Comentario*, 99ss.

¹⁶⁵ Ambas expresiones aparecen juntas en CCE 163 y 1023. Además: “tal cual es” en CCE 954, 1028; y “cara a cara” en CCE 314, 1020, 2519.

¹⁶⁶ Cf. CCE 257, 260, 460, 655, 1050, etc. Por otra parte, cuál de estas dos prolongaciones convenga hacer primero, dependerá de intereses teológicos o pastorales concretos

¹⁶⁷ Cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 66-73. Y varias veces volverá sobre el tema, cf. la nota siguiente.

¹⁶⁸ El autor afirma varias veces un “deber ser”; por ejemplo: “el cristianismo es una vida: la vida del Padre que se nos da por Cristo en el Espíritu. Por eso, la Iglesia debe manifestar esta vida con actos vitales” (p. 69); “Si la

si la Iglesia –es decir nosotros– podemos algo, lo podemos por la gracia misericordiosa de la Trinidad. No es que falte en Silanes el tema del don –al contrario, está presente– pero nunca está junto a ese “deber ser” de la Iglesia, tan “sin mancha ni arruga”: en estos contextos aparece, más bien, la Trinidad como “ejemplar de la solidaridad que debe existir entre los miembros del Pueblo de Dios”,¹⁶⁹ y no como fuente de la gracia que posibilita esa comunión humana.

Tampoco guarda ese equilibrio necesario, cuando habla –repetidas veces– de la Iglesia como “pléroma de la Trinidad”,¹⁷⁰ “en la que se manifiesta el genuino rostro de Dios a los hombres y su salvación”.¹⁷¹ Más allá de nuestro amor a la Iglesia, estas expresiones suenan demasiado triunfalistas. El propio Concilio guardó un equilibrio delicadísimo en un texto muy rico: “«Porque en Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9), colma de bienes divinos a la Iglesia, que es su cuerpo y su plenitud (cf. Ef 1,22-23), para que ella anhele y consiga toda la plenitud de Dios (cf. Ef 3,19)” (LG 7).¹⁷² Aquí el Concilio combina tres citas de estas cartas déuteropaulinas, que muestran tres aspectos complementarios: Cristo es la Plenitud, quien la comunica realmente a su Cuerpo que es la Iglesia, en la tensión de un “ya, pero todavía no”. Cuando Silanes analiza este texto de LG 7,¹⁷³ trata brevemente de este “todavía no” de la “plenitud en la Iglesia”, pero solo en términos de “carencia parcial”, y no de “posibilidad de mal” en el seno de la Iglesia... lo cual nos lleva a un tercer aspecto.

También exagera Silanes al afirmar que “en esta clave «económica» Trinidad e Iglesia son coextensivas y correlativas...”.¹⁷⁴ Pero CCE 837 y 847 –¡con textos de LG!– nos muestran que alguien puede estar en la Iglesia con “el cuerpo y no con el corazón, y no se salva”; mientras que quienes “sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón y se esfuerzan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna”.

Por otra parte, cuando Silanes trata sobre la santidad en la Iglesia con gran riqueza y profundidad,¹⁷⁵ también olvida mostrar la paradoja de una Iglesia que “es a la vez santa y siempre necesitada de purificación” (CCE 827, citando LG 8).

La Iglesia siempre será secundaria, porque “no tiene otra luz que la de Cristo; ella es, según una imagen predilecta de los Padres de la Iglesia, comparable a la luna cuya luz es reflejo del sol” (CCE 750). Y en cuanto a su “plenitud” de santidad, el CCE muestra un equilibrio exquisito cuando en los sucesivos números sobre la “propiedad” de la santidad la describe como: “santa” (CCE 823), “santificadora” (CCE 824) y –paradójicamente– “en vías de santidad” (CCE 825), porque “abraza en su seno a pecadores” (CCE 827); aunque canonizando a muchos de sus miembros muestra una verdadera santidad (CCE 828) que en María “«llegó ya a la perfección, sin mancha ni arruga. En cambio, los creyentes se esfuerzan todavía en vencer el pecado para crecer en la santidad. Por eso dirigen sus ojos a María»: en ella, la Iglesia es ya enteramente santa” (CCE 829). Y el centro del desarrollo lo constituye un largo, bello y profundo texto de Santa Teresita que muestra que lo esencial de la santidad es la caridad (CCE 826).

Iglesia es ontológicamente el pleroma de la Trinidad, debe serlo también en su *obrar*” (p. 220); “la Iglesia debe ser la epifanía del Padre en el mundo” (p. 350); cf. pp. 444s.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 220.

¹⁷⁰ Cf. *ibid.*, 118, 123, 220, 336, 353 y 405.

¹⁷¹ *Ibid.*, 118.

¹⁷² Además, ésta es la única vez que los documentos del Concilio apelan a Ef 1, 22s, contra las repetidas veces que Silanes habla de la Iglesia como “pléroma” de la Trinidad (expresión que surge de este texto bíblico).

¹⁷³ *Ibid.*, 333s.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 123; cf. 118s.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, 178, y sobre todo 409-412.

Esta situación paradójica no quita nuestro esfuerzo más sincero para ser dóciles a la gracia y siempre profundizar nuestra conversión hacia la Trinidad: la *koinonía* de la primera comunidad cristiana –que nos muestra el libro de *los Hechos de los Apóstoles*– será siempre un ideal al cual debemos tender. O, como dice Silanes: “una Iglesia que visibilice [ante el mundo] a la Trinidad en el amor”.¹⁷⁶

Pero sería un error exigir que la Iglesia tuviera una santidad tal que fuera un signo meridianamente claro de la presencia de Dios en el mundo. La Iglesia –más bien– es el Pueblo que ha experimentado la misericordia de Dios, en Cristo por el Espíritu; y da testimonio del amor de Dios –en primer lugar– como receptora agradecida. Por eso, su primer testimonio es señalar –no a sí misma– sino a Jesús, que es la epifanía del Padre y de su amor.¹⁷⁷ De esta humilde experiencia de sentirse salvados, puede surgir –en el manso servicio mutuo– un tenue resplandor de la Trinidad.¹⁷⁸

Es más: podríamos recordar aquí una página muy conmovedora de R. Brown que –en un ámbito ecuménico– reflexionaba sobre la Iglesia:

“...la mezcla de lo divino y lo humano en cristología fue motivo de escándalo y mofa ¿Quién podía creer que el poder de Dios se manifestase en aquel que fue condenado como un criminal? ¿Quién podía creer en un salvador que moría en una Cruz, imagen tan poco apetitosa como la de una pieza de carne que cuelga en la carnicería cubierta de sangre, suciedad y moscas?... ¿Dónde está hoy el escándalo del evangelio? No en Cristo crucificado sino en la iglesia... una iglesia donde la santidad tiene que percibirse por la fe, pero en la que los errores son físicamente visibles, encarna el misterio de lo divino en lo humano, el mismo misterio que constituyó el ofensivo evangelio de Pablo... La concentración exclusiva en la santidad puede convertirse en vehículo del gnosticismo más que del evangelio”.¹⁷⁹

3.2. Conviene guardar los equilibrios, a pesar de las tensiones epocales

La obra de Silanes que hemos considerado data del año 1981.¹⁸⁰ Todavía se estaba en un movimiento “reactivo” frente a la teología monocorde que campeaba en la época preconiliar. Pero las actitudes reactivas no suelen ser sanas, y en el texto de Silanes hay un par de momentos en que esto se manifiesta.

Uno de ellos es cuando maltrata duramente a la “teología de las apropiaciones”, de las cuales –ciertamente– se había abusado en la teología de los siglos anteriores.¹⁸¹ Y ese abuso había hecho desaparecer, prácticamente, el impacto existencial del misterio de la Trinidad, como hacía notar K. Rahner en su histórico artículo.¹⁸² Pero cuando uno entiende en G. Lafont su delicada mirada “reduplicada” sobre el lenguaje teológico –aplicada también a la teología de las apropiaciones– ve la utilidad de este esfuerzo especulativo “último”.¹⁸³ Con lo cual vemos que la actitud de Silanes aparece como algo destemplada.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 70.

¹⁷⁷ Silanes también empieza por “Cristo, epifanía de Dios” –como hicimos notar en su momento– pero le dedica apenas una página: cf. pp. 65s.

¹⁷⁸ Coincide con este parecer C. M. Galli: “como imagen de la Trinidad, la Iglesia debe ser *vestigium trinitatis* al menos de un modo análogo, esto es, en la manera de la semejanza siempre mayor”: C. M. GALLI, *Pueblo de Dios*, II, 3, Cap. 11, 2.

¹⁷⁹ R. BROWN, *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Bilbao, 1986, 57. El contexto de este párrafo habla del riesgo que implica subrayar demasiado la santidad de la Iglesia como “sin mancha ni arruga”, si se exagera el mensaje de Ef y Col.

¹⁸⁰ No obstante, hemos indicado que el propio Silanes indica que el proceso de elaboración comenzó a principios de los '60: cf. *supra*, p. 205, nota 1. Quizás, entonces, algo del ambiente eclesial que trasluce el texto deba remontarse a mucho antes que 1981.

¹⁸¹ Cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 106s, donde aparecía aquella expresión tremenda sobre “la bomba atómica de la teología”.

¹⁸² K. RAHNER, “Advertencias”, 105-136; sobre todo desde p. 111.

¹⁸³ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 132-139.

El otro elemento desequilibrado surge de comparar la obra de 1981 que hemos recorrido, con el artículo que Silanes escribe en 1992. En la primera obra critica a Santo Tomás de Aquino, quien “a pesar de su concepción causal-eficiente de la gracia... no puede menos que reconocer que las «misiones divinas» implican una participación del hombre en «lo personal» del Hijo y del Espíritu”.¹⁸⁴ Pero, con el paso del tiempo, nuestro autor revisa esta “actitud anti-tomista” –común en esos años– y en 1992 escribe: “Tomás de Aquino constituye un hito en la meditación teológica sobre la Iglesia, al haber desarrollado una fecunda reflexión sobre las «misiones trinitarias»...”.¹⁸⁵

Mejor equilibrio vimos en W. Kern quien –cuando consideramos “Trinidad y creación”– nos decía que: “Según la teología trinitaria metafísico-espiritual que Tomás de Aquino tomó de Agustín, la creación está en la relación más estrecha posible con la vida trinitaria de Dios” y también: “por tanto, los orígenes de las personas son los fundamentos del origen de las creaturas”. Y “al igual que el Padre se expresa a sí mismo y a todas las creaturas por la Palabra que él engendró... así se ama a sí mismo y a todas las creaturas en el Espíritu Santo”. Con esto, Tomás incorpora el mundo a “la más íntima, propia y divina vida de Dios”. Y esto incluye la historia concreta de la salvación por el Verbo que se hace carne y por el Espíritu que da vida a la Iglesia.¹⁸⁶

3.3. Una veta prometedora para la pneumatología: el Espíritu Santo como Unción¹⁸⁷

El CCE explota de una manera interesante la categoría “unción” para el Espíritu Santo, ofreciendo una base para un desarrollo pneumatológico.¹⁸⁸

Como fundamento tenemos CCE 438, que pone la categoría en clave cristocéntrico-trinitaria diciendo –con palabras de Ireneo– que “en el nombre de Cristo está sobreentendido El que ha ungido, El que ha sido ungido y la Unción misma con la que ha sido ungido: El que ha ungido, es el Padre, El que ha sido ungido, es el Hijo, y lo ha sido en el Espíritu que es la Unción”.¹⁸⁹

Luego, el CCE explica este símbolo, que sirve para expresar algo de la Persona del Espíritu (CCE 695). Y, luego tenemos varios textos más donde concurren la categoría de “unción” con la Persona del Espíritu, en relación con la Iglesia (CCE 739, 782, 784, 786), la revelación (CCE 91) y la misión (CCE 690).

Naturalmente, esta categoría permite un paso muy franco a toda la liturgia (CCE 1294), desde el bautismo (CCE 1114, etc.) hasta la Pascua final del cristiano, que está precedida por la unción de los enfermos (CCE 1499ss).

Y con esta categoría, también se abre la puerta a la “suavidad” de la oración (CCE 2672, etc.).

¹⁸⁴ Cf. N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 186.

¹⁸⁵ N. SILANES “Iglesia de la Trinidad”, en X. PIKAZA - N. SILANES, *Diccionario Teológico el Dios Cristiano*, Salamanca, 1992, 661. Del mismo modo, en el libro de 1981 adjudicaba méritos a “la renovación teológica” (p. 188) que en el DTDC adjudicará a Tomás (p. 661)... y al citar a alguien en concreto de aquella “renovación teológica”, el citado era Y. Congar, discípulo del Angélico.

¹⁸⁶ W. KERN, “Creación”, 407s; cf. *supra* pp. 105s.

¹⁸⁷ Silanes usa muy pocas veces esta categoría, y sólo cuando cita textos del Concilio: cf. *Iglesia de la Trinidad*, 177s, 378, 385 y 422s.

¹⁸⁸ Ha avanzado por esta veta: A. MARINO, “Cristo y el Espíritu en la obra de salvación”, en R. FERRARA - C. M. GALLI (EDS.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998, 111-132.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, 113.

Con lo cual, si bien el CCE no aprovecha el tema a fondo, ofrece una panorámica interesante para desplegarlo en los varios aspectos de la vida cristiana.¹⁹⁰

3.4. Escatología en clave trinitaria

Hemos visto que tanto Silanes como el CCE abren numerosas perspectivas y cauces desde la eclesiología trinitaria. Una de esas perspectivas es la escatología.

No hemos compuesto un capítulo específico para la escatología trinitaria. La razón principal, es porque no surgió claramente de las panorámicas que estudiamos al principio de nuestra investigación, como indicamos en la “Introducción” de este Tomo II.

No obstante, no pudimos resistir el deseo de hacer algunas búsquedas y consultas complementarias, todo lo cual nos llevaba –básicamente– al final de la *Teodramática* de von Balthasar: “el último acto”;¹⁹¹ o, quizás, mejor “el desenlace”.¹⁹²

Simplemente, entonces, dejamos constancia de que el último volumen de la *Teodramática* – que es el volumen trinitario¹⁹³ aparece como la “escatología trinitaria” de la época que nos ocupa.¹⁹⁴

B. Trinidad e Iglesia en LG I

1. La reflexiones de L. Gera en “El Misterio de la Iglesia”¹⁹⁵

En nuestro resumen de este histórico artículo de Lucio Gera, trataremos con detalle el primer y segundo segmentos que ofrecen las categorías fundamentales del tema y el comentario a LG 2-4. La razón de esto es el carácter fundacional que tienen los aspectos considerados en el primer segmento y la temática trinitaria del segundo. Del resto del artículo recogeremos solamente aquello que remita a la temática trinitaria.

1.1. Resumen del texto

1.1.1. Categorías fundamentales

El P. Gera detecta dos líneas fundamentales que articulan el capítulo primero de *Lumen Gentium*: misterio e historia.

Basado en esto, Gera explica que su reflexión recorrerá el camino entre estas dos categorías, en dos sentidos inversos: “tomando como punto de partida el concepto de misterio descenderá

¹⁹⁰ La categoría no aparece en el CCE en relación con la moral; pero no sería difícil desplegarla desde textos como CCE 1289, que habla de un “robustecimiento de la gracia bautismal”, en orden a vivir la vida cristiana con todos sus compromisos.

¹⁹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, 1997 (original alemán de 1983).

¹⁹² Cf. C. I. AVENATTI, “La «habitabilidad comunitaria» como figura conclusiva de la *Teodramática* de H. U. von Balthasar”, *Teología* 91 (2006) 536s.

¹⁹³ El texto presenta tres segmentos netamente trinitarios: al principio, en medio y al final (pp. 61-106; 245-316; 413-472). Pero, como indica el propio von Balthasar, todo el texto es trinitario (cf. *ibid.*, 15).

¹⁹⁴ Agradecemos aquí las orientaciones y consejos de C. Bollini –especialista en escatología– y L. Florio.

¹⁹⁵ Cf. L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) 154-213. El texto luego apareció en R. FERRARA - L. GERA, *El misterio de la Iglesia. Lumen Gentium, Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, 1966, 45-106; y en *Escritos II*, 719-736.

hasta su realización en el ámbito de la historia; partiendo luego, de la estructura histórica de la Iglesia, ascenderá hasta la dimensión del misterio trinitario”.¹⁹⁶

1.1.1.1. Misterio

El Misterio aparece como una realidad bivalente, en dos planos: “por una parte «misterio» es una «realidad trascendente y salvífica»; por otra parte, es «una realidad incognoscible y manifestada». Este segundo miembro repite lo que dice el primero, sólo que trasladándolo de un plano óptico a otro cognoscitivo”.¹⁹⁷ Y, en ambos planos, hay un concepto que opera la síntesis. En el plano óptico “es el concepto de «salvífico» el que pone la síntesis” pues “indica que la realidad de orden trascendente deriva en alguna forma al hombre y así lo salva. Misterio es la salvación. No sólo lo «trascendente» sino lo trascendente en tanto deriva hacia el hombre en un movimiento que va de Dios hacia el hombre”.¹⁹⁸ Y en el plano cognoscitivo, ocurre otro tanto con “el concepto de realidad «manifestada»”: “la realidad de orden incognoscible y divino entra en un movimiento por el que alcanza al hombre”; en resumen: “para que haya «misterio» tiene que acontecer que algo de orden divino alcance y toque al hombre. El misterio es ese acontecimiento”.¹⁹⁹

De este modo, el misterio es de orden óptico (realidad), dinámico (acción), doctrinal (conocimiento) y afectivo (amor). Misterio significa que todos esos órdenes son inundados por la «trascendencia» de Dios que se comunica al hombre; y en esto consiste la «salvación»”.²⁰⁰

Y, “para revelarse, el misterio puede usar todas las formas en que se estructura lo corpóreo: el espacio y el tiempo, la institución y el acontecimiento, los gestos y las palabras”.²⁰¹ Con lo cual, el misterio implica tres ámbitos: el divino, del cual surge; el humano, en el cual se posa; y el material, que intermedia entre ellos.²⁰²

En LG I, en concreto, “Misterio” tiene origen y estructura trinitarios: el origen del misterio no es simplemente “Dios”, sino la Trinidad; y la categoría se aplica al Padre y a su designio salvífico; a Cristo y a la Iglesia; manteniendo siempre la perspectiva histórica.²⁰³ En síntesis se puede decir que:

“En una Primera Sección (2-4) el misterio es considerado en Dios Trino: el misterio es aquí la realidad trascendente de Dios que se comunica y manifiesta a los hombres. Es el lugar original y el término, principio y fin del misterio de salvación.

En la Segunda Sección. (5-7) el misterio es visto en su fruto, la Iglesia, que como comunidad de fe, esperanza y amor participa en Cristo de la Trinidad trascendente.

En la Tercera Sección (8) el misterio es considerado en su «sacramento», en su manifestación sensible y medio de realización, la Iglesia empírica.

Finalmente, el misterio se manifiesta también en la historia de la Iglesia. Pero este punto no obtiene una sección particular, sino que acompaña a las tres Secciones del Capítulo, cuya materia es simultáneamente estructurada desde la perspectiva de las etapas temporales de la Iglesia universal”.²⁰⁴

1.1.1.2. Historia

¹⁹⁶ L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, 154.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 155.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 156.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 156.

²⁰⁰ Cf. *ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Cf. *ibid.*, 157.

²⁰³ Cf. *ibid.*, 158s.

²⁰⁴ *Ibid.*, 162. Continúa una reflexión de *Lumen Gentium* con las claves “Misterio y Pueblo de Dios”: J. C. CAAMAÑO, “El misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios en comunión”, *Teología* 88 (2005) 601-622.

Gera nos aclara que el Vaticano II no ofrece una explicación del concepto de historia, pero en su uso manifiesta –además del evidente orden cronológico– un desarrollo cualitativo: comienzo, desarrollo y plenitud final. Y este crecimiento cualitativo se produce por una participación progresiva en el misterio; por eso, es una “historia santa”.²⁰⁵

En LG I esta consideración histórica se hará en dos partes, que se relacionan de un modo “concéntrico”: en LG 2-4, se considera la historia en toda su amplitud: desde la creación hasta la consumación celestial; y en LG 5-8 se considera –con más detalle– el “tiempo intermedio”, entre la Ascensión y la Parusía.²⁰⁶

Y estas dos partes se relacionan de diverso modo con las Personas divinas:

“Tenemos entonces: una Primera Parte del Capítulo que, conforme a la concepción de los Padres, podemos calificar como «*theologia*» de la Iglesia. La Iglesia es allí contemplada en Dios Trino, en quien encuentra su origen, su fin y modelo... La Segunda Parte del Capítulo desarrolla en particular la intervención del Hijo y del Espíritu. El Hijo es ahora considerado en su Encarnación, Cristo; el Espíritu, en el término de su misión visible, Pentecostés. De modo que esta otra parte constituye una cristología y una pneumatología de la Iglesia”.²⁰⁷

En la primera parte (LG 2-4), al Padre –a quien también se le atribuye el conjunto de la historia salvífica– se le atribuye de un modo especial el período anterior a Cristo (prefiguración y preparación de la Iglesia); al Hijo se le atribuye la fundación y constitución de la Iglesia; y al Espíritu, su plena manifestación.

En cambio, la segunda parte (LG 5-8), “muestra menos que la primera una división a partir de las personas («Cristo y el Espíritu»);”²⁰⁸ aunque LG 8, en particular, destaca más a Cristo que al Espíritu.²⁰⁹

Resumiendo todo lo visto hasta ahora sobre LG I, se puede decir que este

“...Capítulo 1 ha de ser leído desde tres perspectivas complementarias, ofrecidas desde la categoría de «misterio», desde las «personas» que intervienen en la realización del misterio, y desde el desarrollo «histórico» del mismo. Estas perspectivas determinan también la estructura literaria del Capítulo. Desde la categoría de «misterio» se estructura en tres Partes; en cambio, a partir de la perspectiva «personal» y de la «histórica», en dos Partes”.²¹⁰

1.1.2. Explicaciones del texto conciliar

1.1.2.1. El misterio de la Iglesia universal en Dios Trino (LG 2-4)

“Es propio de un antiguo método presentar a la Iglesia, o sea, a la obra salvífica, como consecuencia y prolongación de la Trinidad. Se encuentra en el Nuevo Testamento, uno de cuyos pasajes, Efesios 1, está muy presente en la redacción de los Nos. 2-4; constituye la estructura de los antiguos Símbolos de la fe, y de allí la forma como los Padres presentan a la Iglesia en sus explicaciones sobre el Símbolo; visión «teológica» de la Iglesia mantenida viva en la teología ortodoxa. Esta visión es resucitada en la eclesiología del siglo pasado y acogida en el Primer Capítulo de la Constitución *Lumen Gentium*. El método da lugar a una visión eclesiológica de la Trinidad, y paralelamente, a una visión trinitaria de la Iglesia”.²¹¹

En esta visión, la Trinidad es origen, modelo y fin de la Iglesia, y por eso, la misma Iglesia deviene “misterio” como partícipe y poseedora de la Trinidad. Además, la Iglesia aparece –no

²⁰⁵ Cf. L. GERA. “El Misterio de la Iglesia”, 163.

²⁰⁶ Cf. *ibid.* A pesar de esta declaración que está en la *Relatio generalis*, LG 5 se remonta a la fundación de la Iglesia –y a la vida pública de Jesús en general– a la muerte y Resurrección de Jesús; LG 7 también menciona esto, etc.

²⁰⁷ *Ibid.*, 166.

²⁰⁸ *Ibid.*, 167.

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, 168.

²¹⁰ *Ibid.*, 167.

²¹¹ *Ibid.*, 169s. Ya hemos tratado suficientemente de la importancia y la historia de Ef 1 en relación a LG 2-4, cuando consideramos el texto de Silanes.

sólo en relación con la Trinidad en su conjunto– sino en relación con cada Persona, lo cual acarrea

“serios problemas teológicos: el de distinguir entre aquello que es «propio» de lo que es simplemente «apropiado» a las Personas divinas... Uno puede preguntarse si es suficiente explicar las apropiaciones dándoles el sentido de un simple «como si», y, de ser así, si no hay entonces que ir más allá de la apropiación, sin llegar a dañar la doctrina sobre el carácter común que tienen las obras «*ad extra*» de la Trinidad. Todo ello requeriría mucha discusión. Para evitarla los redactores han expuesto el tema valiéndose simplemente del modo de hablar de la Escritura y de la Tradición, sin entrar a ulteriores explicaciones teológicas”.²¹²

a) El Padre

Al Padre se le atribuyen diversos aspectos, con tres miradas complementarias. Por un lado, se le atribuye ser principio y fin, tanto de la *perijóresis* trinitaria como de la historia santa, la cual se inicia con su designio salvífico y concluye retornando a Él. Pero, por otro lado, también se le atribuye al Padre la totalidad –tanto de la *Theologia* como de la *Oikonomia*– por su carácter fontal. Y desde una tercera perspectiva, se le atribuye al Padre particularmente la etapa “inicial” (que sintoniza con su propiedad de “Principio sin Principio”): la creación del mundo y el comienzo de la historia salvífica.²¹³

Y este designio del Padre está tejido con paradojas: es eterno y se realiza en el tiempo; es “*arcano*” pero manifiesta su sabiduría; es libre y amoroso; es expresión de su poder, que se manifiesta dando vida. Y el designio –que es la salvación del hombre– se realiza por las misiones del Hijo y del Espíritu, de las cuales surge la Iglesia como “comunidad de salvados”, la cual retorna al Padre.²¹⁴

b) El Hijo

El designio salvífico también puede ser adjudicado al Hijo (y al Espíritu Santo) pero con una diferencia: el Hijo lo recibe del Padre. No obstante,

“si nos ubicamos en un orden de atribución «propia», no simplemente «apropiado», entonces al Hijo corresponde atribuirle solamente un momento del plan salvífico, el de su misión, y una sola etapa eclesiológica, la de la Iglesia por Él fundada. Aquí cobra el Hijo relaciones propias y específicas: Él es enviado por el Padre; es enviado a un término temporal determinado. Aquí encuentra el Hijo su función inalienable: es enviado a encarnarse. Esto no es más que suyo, del Hijo, y no corresponde ni al Padre ni al Espíritu”.²¹⁵

En este contexto aparecen los efectos salvíficos operados por el Hijo encarnado: “nos reveló el misterio... realizó la redención... inauguró en la tierra el Reino de los cielos” y, desde entonces, “la Iglesia crece como cuerpo en Cristo, como unión con Cristo”.²¹⁶

Por otra parte, se ve que LG 3 retoma todo el tejido de relaciones que se habían expuesto en LG 2 –entre el Padre, el Hijo y la Iglesia– sólo que ahora esas relaciones se consideran desde el Hijo.²¹⁷ Esto va revelando el método de exposición “que consiste en poner el todo en cada parte, para que cada parte conserve su referencia al todo... Método orgánico, en que cada parte

²¹² *Ibid.*, 170.

²¹³ Cf. *ibid.*, 171.

²¹⁴ Cf. *ibid.*, 171-173.

²¹⁵ *Ibid.*, 174. Encontramos aquí resonancias del artículo “Advertencias”, de Karl Rahner.

²¹⁶ L. GERA, “El Misterio de la Iglesia”, 176. Aquí se puede ver la “prehistoria” de los cuatro o cinco aspectos salvíficos que consideramos varias veces en relación con el CCE. Cf. por ejemplo: Tomo I, 318ss: “La misión del Hijo puede sintetizarse en cuatro o cinco aspectos” y “La misión del Espíritu también tiene estos cinco aspectos”.

²¹⁷ Hacemos notar que en LG 2 también aparece la Persona del Espíritu, que es omitida en LG 3.

debe ser vista integrada al conjunto. Excelente, por cierto, pero no fácil de realizar, pues exige un esfuerzo continuo de síntesis”.²¹⁸

c) El Espíritu

El tejido de relaciones se retoma aquí una vez más, desde la Persona del Espíritu. Y con algunos detalles: se dice que “fue enviado”, sin indicar por quién; no se dice que Cristo lo envíe, sino que lo sucede en el tiempo; se relacionan al Hijo y al Espíritu en la *Oikonomia*, pero no desde la *Theologia*... El P. Gera no llega a decirlo, pero estos detalles indicarían que se quiere evitar el tema del “*Filioque*”.²¹⁹

En cuanto a la relación del Espíritu con la Iglesia, se la expone desde dos ángulos complementarios: uno histórico y otro estructural. Desde la perspectiva histórica, se indica que el Espíritu viene, permanece y conduce al fin, desde Pentecostés hasta la Parusía. En cuanto al aspecto estructural, las funciones del Espíritu recaen sobre las dos dimensiones de la Iglesia: la interna o vital y la visible o institucional. Pues el Espíritu

“unifica [a la Iglesia] en la comunión y servicios, la dota y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos... ha sido enviado para santificar a la Iglesia, para vivificarla espiritual y corporalmente. Habita, ora y da testimonio en la interioridad de los fieles. Conduce a la Iglesia a toda verdad, la unifica, la adorna con sus frutos, la rejuvenece y renueva conduciéndola a su meta escatológica”.²²⁰

Con todo esto, se indican tres temas que serán ampliados más adelante:

- las relaciones entre Iglesia-comunidad e Iglesia-institución;
- las diversas funciones del Hijo y del Espíritu con relación a la Iglesia;
- las funciones asignadas al Espíritu: “santidad”, “vida”, “unidad”, “verdad”, “filiación”.²²¹

La sección trinitaria concluye con la cita de San Cipriano, que tiene un “un tenor suficientemente indeterminado y comprensivo como para significar que la Trinidad determina la unidad de la Iglesia a través de los diversos órdenes eficiente, ejemplar, formal y final”.²²²

d) El modo de la síntesis de LG 2-4

El P. Gera concluye su recorrido por la sección trinitaria de LG I, analizando qué tipo de síntesis ha elegido el Concilio. Para ubicarla, primero nos recuerda los tipos posibles, los cuales podrían resumirse –básicamente– en tres:

– Se puede acentuar lo común (naturaleza, unicidad y unidad de Dios) o lo propio (Personas); y esto es posible tanto en la consideración de la *Theologia* como de la *Oikonomia*. En este último caso, el acento estará puesto en la intervención común o en el aporte propio de cada Persona. Y aquí el “tema de las apropiaciones juega un rol ambiguo, ya que pueden ser consideradas en cuanto, en resumidas cuentas, afirman la operación de hecho común a las diversas Personas, o en cuanto destaca a una u otra Persona en su carácter propio”.²²³

– Se puede acentuar lo estático o lo dinámico Aplicado a la vida intratrinitaria, en un caso se contempla a la Trinidad *in facto esse*, y en el otro, a la Trinidad *in fieri*; en este último caso

“la Trinidad entera, en su naturaleza y personas, es vista en el Padre como en su germen y principio, y desde Él desplegándose como a través de etapas o momentos dinámicos que son los diversos «orígenes»... Si en uno de esos modos de concebir resalta el momento de inmutabilidad y perfección divina, a costa de cierta presentación

²¹⁸ L. GERA, “El Misterio de la Iglesia”, 177. El P. Gera envía aquí a un trabajo de Y. Congar, quien muestra que este método lo usaban los Padres de la Iglesia.

²¹⁹ Cf. *ibid.*, 177s.

²²⁰ *Ibid.*, 178.

²²¹ Cf. *ibid.*, 179. El P. Gera indica que estos temas reaparecerán, respectivamente, en LG 8, LG 5, y LG III y V.

²²² *Ibid.*, 179s.

²²³ *Ibid.*, 180.

estática, en el otro resalta el momento dinámico, al costo de cierto riesgo de «historizar» a la Trinidad. En una concepción la Trinidad es «contemplada»; en la otra es «narrada»... Trasladas estas concepciones al orden de la actividad «*ad extra*», una de ellas queda reflejada en la imagen de la acción de Dios, o aun de las intervenciones de las diversas Personas que caen verticalmente sobre la obra exterior; cada una de las Personas, como centros autónomos y suficientes, ejerce desde sí misma su función sobre la creatura. La otra concepción, en cambio, debe ser reflejada con una imagen más completa, la que surge de las «misiones trinitarias».²²⁴

Aquí Gera hace gala de una delicada “reduplicación del lenguaje” antes de que Lafont acuñe la expresión. Y lo hace, particularmente, al mostrar la complementariedad entre una “contemplación” y una “narración” de la Trinidad que hacen justicia, respectivamente al “momento estático” y al “momento dinámico” del Misterio divino; mostrando, también, los riesgos de exagerar cualquiera de los dos polos.²²⁵

– Finalmente, cabe una tercera mirada, que se centra en las relaciones entre las Personas, y que puede acentuar la igualdad entre ellas (coeternidad, coadorabilidad, etc.) o la diferencia (orden de origen, etc.).²²⁶

Dados estos marcos conceptuales, el P. Gera nos muestra que en LG 2-4:

“Da la impresión que el momento dominante en la síntesis es el de las Personas, como centros suficientes, actuantes, y, a veces presentados algo autónomamente. Se los ve unidos y solidarios en la obra temporal, en el efecto que todos contribuyen a realizar; aun así, predomina el aspecto externo y temporal por el cual una Persona interviene sucediendo a la otra, cuanto ésta ha concluido su tarea, pero no el momento de derivación interna por el que la intervención de una Persona tiene su origen en la misión de otra... Esta impresión es bastante borrada, aunque no eliminada, ante la aparición, en el nº 4, de la fórmula: *Pater... per Christum... in uno Spiritu*”.²²⁷

e) Elementos relevantes para nuestro estudio en LG 5-8²²⁸

Gera comienza exponiendo cómo –con su conjunto de expresiones bíblicas, algunas de marcado carácter metafórico– LG 5-7 parece yuxtaponer un desarrollo no sistemático a la exposición sistemática de LG 2-4. No obstante, las dos secciones se complementan. Y, en LG 5-7 –en lugar de intentar una definición– se expone lo que es la Iglesia con imágenes que se complementan mutuamente.²²⁹ Por otra parte, desde el punto de vista del contenido, la Iglesia aparece –simultáneamente– como institución jerárquica y comunión mística; como realidad consistente y pueblo peregrino; fija y móvil.²³⁰ En estas tres consideraciones iniciales, vemos cómo nuestro autor vuelve a aplicar constantemente una “reduplicación del lenguaje” o una “mirada «perijorética»”: lo sistemático se complementa con lo asistemático; lo conceptual con lo simbólico; los mismos símbolos se complementan entre sí; los diversos rasgos de la Iglesia se complementan en pares.

Pasando a los elementos trinitarios, encontramos tres consideraciones en estas secciones. En primer lugar –comentando la imagen del Reino– Gera prolonga lo cristológico hacia lo trinitario:

“Palabra, milagro, presencia personal visible de Cristo, son los tres signos manifestativos del Reino. Simultáneamente son su medio de realización y su realidad. La «palabra», dijimos, comprende el signo manifestante y la realidad manifestada: el Reino se extiende mediante la predicación y es la Palabra

²²⁴ *Ibid.*, 181.

²²⁵ La expresión “Trinidad narrada” también nos remite a Forte, quien muestra –de algún modo– la continuidad de esta narración en la historia de la Iglesia, al hablarnos de una la Trinidad “narrada”, “discutida”, “profesada” y “razonada”: cf. *supra*, pp. 160s. Pero Forte cae en desequilibrios denunciados por Salmann (cf. *supra*, pp. 16s), que Gera evita aquí con las dos miradas que mencionamos, al reduplicar el lenguaje, al estilo de Lafont.

²²⁶ Cf. *ibid.*

²²⁷ *Ibid.*, 182.

²²⁸ El P. Gera divide LG 5-8 en dos secciones: la cristológica (5-7) y la sacramental (8). En la primera de ellas analiza las imágenes “Reino de Dios” y “Cuerpo de Cristo”; y en la segunda profundiza en la estructura y función sacramentales de la Iglesia.

²²⁹ Cf. *ibid.*, 183s.

²³⁰ Cf. *ibid.*, 184s.

interiormente recibida. Manifestación íntima de Dios trascendente al hombre, presencia de la Trinidad en la creatura: el Reino es equivalente al Misterio de Dios”.²³¹

Más adelante, analizando el nexo entre Pascua y Pentecostés, de nuevo Gera considera el misterio trinitario:

“¿Cuál es el centro, la situación o nivel desde el que Cristo envía y derrama el Espíritu? ¿Cómo entender esta conexión entre Cristo y el Espíritu? Podría ser entendida a nivel trinitario. Cristo, en calidad de Hijo, envía al Espíritu desde toda la eternidad, desde antes de su Encarnación, Muerte y Resurrección... el Espíritu brota del mismo carácter personal del Hijo, de la relación de origen existente entre ambos... Pero no es en este nivel intemporal donde la Constitución ubica la misión del Espíritu... La Constitución pone a la misión del Espíritu en relación con Cristo muerto y resucitado; y... no expresa en forma clara y explícita una conexión...”²³²

Finalmente, buscando el propio P. Gera una conexión más explícita, profundiza el análisis teológico reingresando en un nivel que consideramos trinitario. Y, si bien el propio Gera no eleva explícitamente su discurso a este nivel, no obstante nos invita a

“superar el nivel empírico de la vida y muerte de Cristo. Esta tiene otros caracteres, además de los sensiblemente perceptibles. Es súplica; no solamente en el sentido que Cristo, durante su vida terrestre, usa ciertos momentos para orar al Padre, sino que la actitud interna que Él asume durante su vida, o, mejor aun, la actitud que asume con respecto a su vida terrestre, que es la de entregarla... su muerte manifiesta el momento culmen y definitivo de esa actitud de adoración y súplica. La vida de Cristo es... amor y obediencia al Padre...”²³³

Gera no remonta esta actitud filial de Jesús a la relación eterna del Hijo con el Padre; pero de ese “don de sí” total y de esa actitud “esencialmente” filial de Jesús, podemos elevarnos a la contemplación de la vida intratrinitaria, como hacen otros autores.

Concluimos nuestro recorrido de estas secciones, volviendo al tema de la “mirada «perijorética»” que Gera aplica comentando LG 8:

- el misterio de la Iglesia se realiza en una sociedad concreta, siendo una realidad compleja;
- la Iglesia es única, si bien fuera de ella se encuentran elementos eclesiales;
- el misterio de la Iglesia se manifiesta a través de la fuerza y la debilidad, con “virtudes débiles”: pobreza, humildad, persecución, penitencia y perdón;
- la Iglesia manifiesta la luz de Cristo, aunque tiene sus sombras;
- participando de la muerte de Cristo, la Iglesia participará también en su gloria.²³⁴

2. El Catecismo

Consideraremos aquí temas que no hayan aparecido en el texto de Silanes, analizado más arriba. Así, por ejemplo, omitimos analizar frases tan ricas de Gera como: “el «designio» de... comunicarse a la creatura, es el núcleo del misterio”; o “el ámbito original del misterio no es simplemente Dios, sino la Trinidad”; o “la Constitución *de Ecclesia* expone cómo el «misterio» surge de la Trinidad, describe al misterio en su estructura trinitaria, y divide la historia de la Iglesia universal conforme al criterio de diversificación de las Personas divinas”; pues ya hemos tratado suficientemente sobre esto.²³⁵

²³¹ *Ibid.*, 189.

²³² *Ibid.*, 192.

²³³ *Ibid.*, 192s.

²³⁴ Cf. *ibid.*, 206 (nota 82); 213. Aprovechamos para indicar que el P. Gera continuó su reflexión sobre estos temas en textos como: “Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia”, en *Escritos I*, 717-744; “El misterio del hombre a la luz del misterio de Cristo”, en *Escritos II*, 481-491; “La dimensión pneumatológica del Jubileo”, en *Escritos II*, 701-718; en “Si Hijo, también Heredero (Ga 4,7)”, en *Escritos II* 881-899; y en el texto ya indicado *supra*: “El Misterio de Dios expresado en categorías familiares”, en *Escritos II*, 719-736. Cf. D. GRANEROS, *Hacia la nueva evangelización en Lucio Gera: Estudio teológico-pastoral con especial atención al estilo y lenguaje del autor* (tesis de licenciatura en teología), Buenos Aires, 2000. Agradecemos a Daniel Graneros –colega y amigo– las orientaciones con que nos ayudó a detectar los elementos esenciales del tema.

²³⁵ Todas estas frases están en *ibid.*, 158.

2.1. Dos esquemas complementarios para abordar la historia salvífica

El P. Gera nos ha mostrado que LG I utiliza dos esquemas para exponer la historia. Un esquema es trinitario y abarca la historia por completo, incluso desbordándola: desde el designio eterno anterior a la creación, hasta la consumación escatológica. El otro esquema se centra en las misiones del Hijo y del Espíritu y se concentra en el desarrollo de la Iglesia, desde su fundación hasta la Parusía.

Podemos decir que el CCE asume estos dos esquemas. Hemos visto que el primero lo utiliza muy abundantemente, pues hemos contado hasta veinticuatro diacronías trinitarias en el CCE.²³⁶ Y el segundo esquema aparece en el CCE como “la misión conjunta del Hijo y del Espíritu”, con una especial concentración en el Artículo 8 del Comentario al Símbolo (CCE 689s, 702, 727, 737).²³⁷

2.2. Una constante “reduplicación del lenguaje” o “mirada «perijorética»”

Vemos en este artículo del P. Gera un permanente esfuerzo por equilibrar el lenguaje y la exposición.

Ya desde el principio nos anuncia un esquema de “ida y vuelta” de la *Theologia* a la *Oikonomia* para su exposición: “Nuestro pensamiento... recorrerá el mismo camino, pero en dos sentidos inversos: pues, tomando como punto de partida el concepto de misterio descenderá hasta su realización en el ámbito de la historia; partiendo luego, de la estructura histórica de la Iglesia, ascenderá hasta la dimensión del misterio trinitario”.²³⁸

Luego, hemos visto –por ejemplo cuando nos habló de la categoría “misterio”– cómo complementa la *Theologia* con la *Oikonomia*, mostrando que “el misterio” es una “realidad trascendente y salvífica, “incognoscible y manifestada”. Incluso opera una “reduplicación de la reduplicación” haciéndonos notar que “el segundo miembro repite lo que dice el primero, sólo que trasladándolo de un plano óptico a otro cognoscitivo”.²³⁹

En su afán de guardar los equilibrios, Gera completa incluso al texto conciliar: “no es cuestión de si el misterio es de orden óptico (realidad), dinámico (acción), o doctrinal (conocimiento), pues se da en todos esos órdenes y además en el orden afectivo (amor). Misterio no indica uno de esos órdenes, sino todos ellos...”.²⁴⁰ Gera agrega aquí el elemento del amor –que complementa al del conocimiento– elemento que el texto que él estaba analizando no consideraba.

Con esto, vemos que ya en las tres primeras páginas de su artículo el P. Gera equilibra: lo trascendente con lo histórico, lo oculto con lo manifiesto, el ser con el obrar, el conocimiento con el amor. Y también vincula lo divino, lo humano y lo material: “«Misterio»... recorre tres ámbitos: el divino y trascendente, de donde surge; el humano, en el cual se posa; finalmente (o, intermediariamente) el ámbito de la materia, de la que se vale para revelarse y comunicarse al hombre”.²⁴¹ Y en esta frase, hasta el paréntesis sirve para equilibrar el discurso escrito con la realidad de que se habla...

²³⁶ Cf. Tomo I, 336s: *La economía de la salvación en clave trinitaria*.

²³⁷ Cf. Tomo I, 160-162, 164ss.

²³⁸ L. GERA, “El Misterio de la Iglesia”, 155.

²³⁹ *Ibid.*, 155s. Otro caso de “reduplicación de la reduplicación” nos muestra Gera cuando habla de los aspectos visibles y místicos de la Iglesia y los relaciona con los conceptos de “signo e instrumento” obteniendo una conjunción de estas dos dadas, que “se unen como signo y realidad significada... [y como] instrumento y realidad efectuada”: *ibid.*, 207.

²⁴⁰ *Ibid.*, 156.

²⁴¹ *Ibid.*, 157.

Vemos que tampoco Gera menosprecia esquemas complementarios, aunque no aparezcan como fácilmente sintetizables. Así, nos muestra tres líneas de relación entre el Padre y la historia: el Padre, principio y fin de la historia; el Padre fuente de toda la historia; el Padre, protagonista del principio de la historia.²⁴² Y también nos muestra que hay dos esquemas complementarios para exponer la historia: uno trinitario –mirando desde la *Theologia*– y otro cristológico-pneumático, mirando desde la *Oikonomia*.²⁴³ O se puede complementar lo sistemático y conceptual de LG 2-4 con lo asistemático y simbólico de LG 5-7.²⁴⁴ Y recordemos las últimas líneas de nuestro resumen, en que la Iglesia aparece expuesta con cuatro pares de aspectos complementarios.²⁴⁵

Otro ejemplo, es la polivalencia de la categoría “Misterio” que puede significar la Trinidad trascendente, su designio salvífico o su manifestación histórica concreta.²⁴⁶

Otro ángulo desde el que nos mostró el P. Gera esta mirada “perijorética”, es el del método: “poner el todo en cada parte, para que cada parte conserve la referencia al todo”.²⁴⁷ Y aún otro ángulo metodológico –el de la contemplación de un misterio desde otro y viceversa– aparece cuando dice que hay “una visión eclesiológica de la Trinidad, y paralelamente, a una visión trinitaria de la Iglesia”.²⁴⁸

Todo esto nos muestra que el pensamiento y el discurso del P. Gera buscan mantener una “mirada «perijorética»” que sea digna de la Trinidad que considera.

Y hemos visto que el CCE abunda en esto. En nuestras “Conclusiones” mostraremos el resumen de lo que hemos encontrado al respecto.

2.3. Algunas carencias en la exposición sobre el Espíritu Santo

El P. Gera indica dos carencias en relación al Espíritu, en el capítulo primero de *Lumen Gentium*.

Una, en el contexto de LG 2; allí nuestro autor indica que hay “una síntesis sugerida, pero no explotada” en la cual “el retorno” al Padre se hace “por el Espíritu”.²⁴⁹

La segunda no es tanto una carencia como un desequilibrio: hablando de LG 8, Gera dice que se centra más en Cristo que en el Espíritu, aunque la idea era tratar sobre las misiones divinas. Pero olvida el propio P. Gera hacer la misma crítica en torno de la categoría “Misterio”, la cual es contemplada desde el Padre y desde Cristo y la Iglesia,²⁵⁰ pero sin dedicar un párrafo al Espíritu.

Respecto de la relación con el CCE, hemos visto que –si bien el CCE aporta mucho sobre la Tercera Persona Divina– también hemos debido señalar varias veces alguna falencia.²⁵¹

²⁴² Cf. *ibid.*, 171.

²⁴³ *Ibid.* 165.

²⁴⁴ *Ibid.*, 183.

²⁴⁵ Otras miradas complementarias sobre la Iglesia aporta Gera en p. 190, nota 51 (cómo entender la relación Iglesia-Reino) y pp. 195s, nota 64 (cómo entender la expresión “Cuerpo de Cristo”).

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, 167.

²⁴⁷ *Ibid.*, 177.

²⁴⁸ *Ibid.*, 170.

²⁴⁹ *Ibid.*, 172s, nota 29.

²⁵⁰ Cf. *ibid.*, 157s para Dios Padre y 159ss para Cristo y la Iglesia.

²⁵¹ Cf. en Tomo I: p. 98: “Algunas menciones del Espíritu que podrían haberse incluido”; p. 144: “El Padre, el Hijo... ¿y el Espíritu?”; p. 181: “¿Comunión sin el Espíritu Santo?”; p. 190: “De nuevo, algunas carencias en relación a la Persona del Espíritu”; p. 205: “De nuevo: pocas referencias al Espíritu”; p. 230: “¿Y «sacramentos del Espíritu Santo»?”; p. 280: “Otro olvido del Espíritu, en un discurso (todavía) demasiado eclesiocéntrico”. O sea, que –en total– dedicamos siete párrafos de comentario en el Tomo I para falencias cuanto a la presentación del Espíritu Santo.

3. Comentarios

3.1. *El Padre, principio y fin*

Comentando LG 2 dice el P. Gera:

“Al Padre es atribuído el principio y el fin.

El principio de la salvación es el plan salvífico: éste es atribuído al Padre. El Padre «abre» la Trinidad, y «abre» por consiguiente la historia santa, concibiendo su plan. El fin de la ejecución del plan salvífico es ubicado también en el Padre: *apud Patrem*, al fin de este párrafo. El Padre «cierra» la Trinidad, que retorna a Él; cierra también la historia santa”.²⁵²

Nuestro autor trata del principio y del fin en relación con el Padre de una manera completamente simétrica, tanto para la *Theologia* como para la *Oikonomia*. Pero no se ve claramente por qué –en la *Theologia*– “el Padre «cierra» la Trinidad” aunque se afirme que “retorna a Él”.

En realidad, nos parece que quien “cierra” (usando la palabra de Gera) la Trinidad es el Espíritu, quien –siendo el Amor del Padre y del Hijo– es el “Abrazo” final de las Personas... o, mejor, “el Abrazo en Persona”.

Y la *Clarificación doctrinal* de 1995 nos confirma en nuestro parecer. Allí, manteniendo una “mirada «perijorética»”, por un lado se afirma la coeternidad de las Personas; y por otro lado se sostiene el orden de origen. Y, en relación a esta última perspectiva, se afirma: “«En el orden trinitario, el Espíritu es consecutivo a la relación entre Padre e Hijo», pero «esta relación alcanza en Él su perfección trinitaria»”.²⁵³ Esta última frase, pone en el Espíritu la culminación de la *koinonía* trinitaria, siendo Él la “Comunión en Persona”, como nos decía Silanes.²⁵⁴

Y, siguiendo el trazo simétrico del pensamiento de Gera, esto nos lleva a pensar hasta qué punto –también para lo *Oikonomia*– conviene poner al “Padre solo” como el fin último de la historia salvífica, y no –más bien– a toda la Trinidad...

3.2. *Una mirada más equilibrada de la Iglesia*

En el texto de Silanes hemos criticado una mirada que acentuaba excesivamente la santidad de la Iglesia, sea como un hecho, sea como un deber.

En cambio, la mirada de es Gera muy equilibrada en esto y más de acuerdo con LG. Por un lado, el P. Gera recalca que la Iglesia ha sido objeto de la gracia divina:

– “La Iglesia queda así determinada como comunidad de salvados: pues a ella han «venido» y en ella se han hecho presentes, el Espíritu y el Hijo, quienes la congregan definitivamente en torno al Padre”.²⁵⁵

– “Además le otorga [Cristo a la Iglesia] la actitud de acoger al Espíritu que se dona, los principios ontológicos y activos con que el hombre recibe en sí a la Realidad trascendente del Espíritu: la gracia y las virtudes teologales. De este modo Cristo concede a la Iglesia ser ella «Misterio», o sea, realidad humana transformada y divinizada; y le concede ser «Reino», comunidad humana que acepta la soberanía de Dios en la fe”.²⁵⁶

Y por otro lado, nuestro autor menciona el elemento oscuro que puede aparecer en la Iglesia, que no es tan puramente luminosa como Jesús:

²⁵² L. GERA, “El Misterio de la Iglesia”, 171.

²⁵³ Citada por R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 501s. La *Clarificación*, con su texto completo, se puede encontrar en *L'Osservatore Romano*, del 13/09/1995 (en francés); *Irenikon* 68 (1995) 356-368; *Diálogo Ecuménico* 105 (1998) 139-150 (en español, con versión digitalizada en internet).

²⁵⁴ N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 414.

²⁵⁵ L. GERA, “El Misterio de la Iglesia”, 172.

²⁵⁶ *Ibid.*, 195.

– “La Iglesia tiene la función de «revelar Su misterio (el de Cristo) en el mundo, de manera fiel, aunque con sombras, hasta que al fin de los tiempos (el misterio) se manifieste en plena luz»”.²⁵⁷

Incluso, hacia el final del artículo avanza aún más sobre este tema, indicando que no sólo el Concilio “no ha querido dar una imagen triunfalista de la Iglesia”; sino que también, al decir LG 8 que “la Iglesia, que abrazando en su seno a los pecadores, es, a la vez que santa, necesitada de continua purificación”, se indica que

“la Iglesia misma es necesitada de purificación, penitencia y renovación, lo cual hace pensar que el pecado de los miembros excede el plano subjetivo e individual de cada uno de ellos y alcanza, en alguna forma, el nivel objetivo y colectivo de la comunidad eclesial... Uno es llevado a pensar que el pecado de los individuos se objetiva de algún modo en la comunidad y sus instituciones”.²⁵⁸

No hemos encontrado este realismo –y la hondura teológica para exponerlo– en Silanes.

3.3. Los eclesiólogos y la Trinidad

Es llamativo que la reflexión teológica sobre la Trinidad –después de su largo período de “olvido” y “exilio”– comenzó en el campo de la eclesiología. Teólogos como H. De Lubac e Y. Congar dedicaron la mayoría de sus esfuerzos a pensar la Iglesia. J. Danielou, si bien no se dedicó específicamente a la eclesiología, tuvo preocupaciones afines: la patrística, la historia y el diálogo con creyentes de otros credos.²⁵⁹

En ese contexto– apareció (a veces) alguna obra específica sobre la Trinidad.²⁶⁰ Y es sumamente notable que un teólogo de la talla de H. De Lubac haya podido ofrecer en 1945 – apenas veinte años antes de la clausura del Vaticano II– una obra llamada *Le fondement théologique des missions* donde nunca haya mencionado a la Trinidad.²⁶¹

Y este acercamiento a la Trinidad desde la eclesiología también sucedió de modo parecido en nuestro medio argentino y latinoamericano, en que L. Gera desarrolló lo trinitario desde lo eclesiológico, como hemos visto.

Ciertamente, Gera plantea en sus escritos un núcleo trinitario-cristológico muy consistente,²⁶² (núcleo que también ha reconocido y analizado en el CCE);²⁶³ y, además, manifiesta un pensamiento sumamente equilibrado (o “perijorético”).²⁶⁴ Pero también es cierto que sus preocupaciones principales no se volcaron directamente sobre el misterio de la

²⁵⁷ *Ibid.*, 160, nota 9.

²⁵⁸ *Ibid.*, 212.

²⁵⁹ Cf. J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, 2004, 269-274.

²⁶⁰ En la bibliografía de estos tres autores, la única obra que encontramos sobre la Trinidad es: J. DANIELOU, *La Trinité et le mystère de la existence*, Paris, 1968. Por otra parte, es bien conocida la obra pneumatológica de Y. Congar: *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 1980; *La Parole et le Souffle*, Paris, 1984.

²⁶¹ Es cierto que a lo largo de este opúsculo aparecen mencionadas las Tres Personas Divinas, pero siempre en clave económica. Sólo a partir de Jn 20, 19ss (“Como el Padre me envió...”) se alude a las misiones divinas (cf. pp. 15s). Pero en realidad, *el punto de partida es siempre eclesiológico*: las dos partes del librito se abren mencionando el envío que el Resucitado hace de sus apóstoles (cf. pp. 15 y 55). Y nunca se abre a la perspectiva de la Trinidad inmanente.

²⁶² Cf. C. M. GALLI, “Aproximación al «pensar» teológico de Lucio Gera”, en R. Ferrara – C. M. Galli (eds), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, 1997, 94-96.

²⁶³ L. Gera afirma que el centro (o los centros) que organizan el CCE se derivan de la misma fe que expone: “la Trinidad divina y Cristo. De allí que se hable de un «teocentrismo trinitario», y también de «cristocentrismo» de la catequesis”: L. GERA, “El Catecismo de la Iglesia Católica”, *Sedoi* 124 (1994) 39. El texto luego fue asumido en PROF. DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1996, 16-49; y en *Escritos* II, 515-541.

²⁶⁴ C. M. Galli caracteriza el pensamiento de L. Gera como “católico” (tanto por su ortodoxia, como por su amplitud), orgánico e integrador; que combina lo sapiencial y lo científico; lo especulativo y lo práctico; la palabra y el silencio; la teología, la espiritualidad y la pastoral: Cf. C. M. GALLI, “Aproximación a L. Gera”, 80ss.

Trinidad. Más bien, hay que “decir que *Iglesia y cultura* definen los *dos polos* del campo dentro del cual Mons. Gera ha desarrollado su reflexión más profunda, *su contribución más trascendente y original a la teología*”.²⁶⁵

En esta reflexión, “la Trinidad preside la interpretación que Gera hace de la historia” tanto en relación con su “inmanencia eterna, fundamento amoroso de todo su obrar entre nosotros”, como “en relación con las misiones y, por tanto, el misterio de la providencia como «categoría necesaria para la comprensión del binomio fe-historia»”, todo lo cual le permite a Gera hacer una lectura genuinamente teológica de fenómenos como “la liberación, la dependencia, la cultura”, etc.²⁶⁶

Por otra parte, también hemos visto que el mismo Concilio Vaticano II expuso a la Trinidad desde la eclesiología.

A la luz de todo esto, da la impresión que –en esos momentos– era “demasiado” pasar de un discurso eclesiocéntrico,²⁶⁷ a un discurso trinitario sin alguna mediación. Y esa mediación la inició la eclesiología trinitaria, y la potenció la cristología.²⁶⁸

En esos contextos, se va incrementando la reflexión sobre la Trinidad en sucesivas etapas,²⁶⁹ hasta que se llega a una verdadera “explosión” de la bibliografía trinitaria:

“véase, por ejemplo, la sección denominada «2. De Deo Uno et Trino», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, entre 1998 y 2009, donde se han indexado un promedio de casi 270 publicaciones por año (o 5 por semana), que incluyen manuales, obras referidas a temas particulares, investigaciones, actas de simposios reunidas en un volumen, artículos en revistas especializadas, reseñas, etc.”.²⁷⁰

Pero, a pesar de tanta abundancia, “todavía es apresurado hablar de madurez: el tiempo de florecimiento... no ha acabado”.²⁷¹

Gera, por su parte, retomó aspectos trinitarios, además del ya citado “El Misterio de Dios expresado en categorías familiares” y en “El misterio del hombre a la luz del misterio de Cristo” (T II (34)); y “La dimensión pneumatológica del Jubileo” (T II (49)).

3.4. Los eclesiólogos y la Trinidad II

En la tesis doctoral de Carlos Galli se pueden encontrar algunos aportes importantes que vinculan Trinidad e Iglesia.²⁷² Anotamos algunos autores sugeridos en la sección histórica de la tesis, junto con algunos de los rasgos que los describen:

²⁶⁵ “Palabras de Ricardo Ferrara”, en *Escritos II*, 105; en ocasión de la entrega a Mons. Gera del “Premio en Ciencias Teológicas José Manuel Estrada”.

²⁶⁶ J. C. CAAMAÑO, “Historia en la Trinidad y Trinidad en la historia”, en *Escritos II*, 999s.

²⁶⁷ Cf. las estadísticas que presentamos en Tomo I, 71s: “La centralidad del misterio trinitario”; allí mostramos que en los grandes documentos del Magisterio desde León XIII hasta Pío XII inclusive, la “Trinidad” es mencionada 43 veces; y la “Iglesia”, 2453 veces. Y ni siquiera alcanzamos ese número si sumamos “Cristo”, “Jesús” y “Jesucristo”, que llegan a 2093 veces. Agregamos aquí, que más de la mitad de esas menciones de la Trinidad se encuentran en León XIII. Por otra parte, G. Philips muestra que es en las sesiones del Concilio Vaticano II cuando se produce un giro cristocéntrico: cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen Gentium”*, Barcelona, 1968, Tomo I, 22 y 91.

²⁶⁸ La reflexión trinitaria y cristológico-Pascual la inicia Lafont, tempranamente (1969), en el libro que hemos considerado en nuestro Cap. III. Posteriormente –en las dos décadas posteriores– casi todos los grandes autores componen una cristología.

²⁶⁹ Cf. M. GONZÁLEZ, “El estado de situación”, 14s.

²⁷⁰ A. MINGO, “Mística y anuncio: un acceso ignorado a la teología trinitaria de W. Pannenberg”, *Teología* 101 (2010) 29, nota 3.

²⁷¹ R. FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del Siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2002) 65, citando a G. EMERY, en *Revue Thomiste* 100 (2000) 604.

²⁷² C. M. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, Encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Buenos Aires, 1993. Indicamos la estructura de esta tesis, para poder ubicar las referencias.

– Y. Congar, entiende “la catolicidad como unidad dinámica”, y uno de sus aportes propios es mostrar que la fundamentación de la catolicidad “es esencialmente trinitaria y cristológica”. Su visión del Pueblo eclesial está enriquecida por la sacramentalidad, el mesianismo y la catolicidad. Junto con la profundización de sus fundamentos trinitarios, cristológicos, pneumatológicos y antropológicos ha enriquecido esta temática exponiendo sobre la Encarnación cultural de la Iglesia universal en los pueblos y sobre la comunión de las iglesias particulares inculturadas según la totalidad.²⁷³

– Y. de Montcheuil, entiende

“la catolicidad como intercambio y enriquecimiento” y afirma que “algo común que ya existe en todos los hombres: el vestigio de la comunión trinitaria, ya que «la humanidad toda entera es creada a imagen de la Trinidad». La realización de la catolicidad sirve a la actualización de la vocación humana a la unidad universal según su modelo trinitario”.

Y por eso, “realizar la universalidad según el modelo trinitario lleva a respetar y poner las diferencias al servicio de la comunión”, siendo “la caridad, la participación en la vida trinitaria”.²⁷⁴

– Ch. Couturier enfoca “la misión como Encarnación y discernimiento” y afirma que “como Cristo ha tomado sobre sí nuestra condición humana, la Iglesia asume las culturas humanas, no sólo para expresarse sino «para purificarlas, vivificarlas, llevar al máximo las actitudes humanas y sobrenaturales que Dios ha dado a las personas y a los pueblos. Así, ella reúne a la humanidad en la unidad de Cristo y la hace acceder a la Vida trinitaria»”.²⁷⁵

– S. Dianich entiende al “Pueblo de Dios como sujeto histórico-misionero” y

“concibe a la misión a partir del testimonio bíblico dentro de un haz de relaciones que va desde las misiones trinitarias hasta el mundo y la sociedad. La *missio ecclesiae* se entiende desde la *missio Dei* tomada en su concreta articulación trinitaria. La Iglesia misionera se funda en la fe en un Dios misionero. La fe en un «Dios-en-misión» reconoce que la misiones del Hijo y del Espíritu se originan en la amorosa voluntad del Padre, «el punto de referencia último»”.

En este contexto, Dianich hace un avance sobre la teología de las Personas, y

“considera el carácter de «sujeto» de las tres personas divinas. Llama al Padre «el gran sujeto metaempírico de la misión», es decir, metahistórico, y del Espíritu dice que «no es propiamente sujeto histórico, en cuanto que el Espíritu no se encarnó». En cambio el Hijo, por la Encarnación, «se convirtió en sujeto histórico de nuestra historia humana». En Jesús Dios se convierte en sujeto histórico cuya actuación se desarrolla en las normales coordenadas históricas, es decir, espacio-temporales. De las personas divinas como sujetos originarios de la misión dimana la comprensión analógica del sujeto eclesial de la misión”.²⁷⁶

– H. Legrand, discípulo de Congar, entiende “la catolicidad como Encarnación de la universalidad en la particularidad”. Compartiendo la reflexión de su maestro, muestra la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares como “inclusión mutua”, en analogía con la *perijóresis* trinitaria. Por eso, Legrand

“a partir del modelo trinitario presenta a la Iglesia particular como sujeto de fe y de oración, de celebración y de edificación de la comunidad, indica las relaciones entre iglesias particulares en el servicio recíproco y común a la misión de la Iglesia, y visualiza el primado de la iglesia de Roma como un servicio a la comunión católica de iglesias”.²⁷⁷

– L. Boff expone sobre “el Pueblo de Dios en una eclesiología popular”. Y también celebra “el espíritu comunitario de la sociedad moderna”, y concentra “en la dimensión de comunidad, según el modelo trinitario, la novedad del «nuevo» modelo eclesial”. Y, más en

La tesis tiene dos grandes *secciones* –la positiva y la sistemática– las cuales se dividen en tres y cuatro *partes* respectivamente (y dentro de las cuales hay *Capítulos* y *subtítulos*). Nosotros indicaremos las grandes secciones con números romanos y sus partes internas con arábigos, y luego el capítulo y subtítulo: I, 1, Cap. 1, 3.

²⁷³ Cf. *ibid.*, I, 1, Cap. 1, 3.

²⁷⁴ Cf. *ibid.*, I, 1, Cap. 1, 4.

²⁷⁵ *Ibid.*, I, 1, Cap. 2, 5.

²⁷⁶ *Ibid.*, I, 3, Cap. 4, 3.

²⁷⁷ *Ibid.*, I, 3, Cap. 4, 4.

concreto, Boff mantiene “que «la Iglesia en su globalidad es la coexistencia concreta y vital de la dimensión societaria e institucional con la dimensión comunitaria»”.²⁷⁸

Más allá de los autores expuestos, en la segunda sección de su tesis (la sistemático-especulativa) el propio Galli aporta su síntesis de la dimensión trinitaria de la eclesiología, explicando la lógica de sus cuatro partes: “centradas respectivamente en el Pueblo de Dios (1), en su catolicidad misionera (2) y en sus relaciones de Encarnación (3) e intercambio (4) con los pueblos de la tierra”. Y la primera de estas cuatro partes, el Capítulo VI, expone sobre el Pueblo de Dios “desde tres perspectivas complementarias, tomando los tres miembros de esa expresión. Lo concebimos en analogía con esa comunidad humana llamada «pueblo» (VIa), determinado esencialmente por su pertenencia al Misterio de Dios (VIb) y unido por su participación en la comunión trinitaria (VIc)”.²⁷⁹ Por eso, “el nosotros trinitario” aparece “como fundante del nosotros eclesial” y hace del “Pueblo de Dios... un pueblo trinitario”.²⁸⁰

En este contexto, Galli muestra que “la comunión trinitaria es causa (eficiente, ejemplar y final) de la comunión eclesial” y por eso “presenta a la Iglesia como icono de la Trinidad”;²⁸¹ y afirma que “urge sacar todas las consecuencias del monoteísmo trinitario, para no vivir de hecho en un monoteísmo a- o pre-trinitario”,²⁸² como el que denunciaba Rahner, años antes.

De allí en adelante, el autor desarrolla los vínculos del Pueblo de Dios con cada una de las Personas Divinas, reduplicando el lenguaje, tanto por la utilización complementaria de símbolos y conceptos, como por la variedad de aportes en cada uno de estos dos registros de lenguaje:

- La Iglesia como Pueblo del Padre es “un Pueblo-Familia”, “un Pueblo-Fraternidad”, “un Pueblo-Madre”.
- La Iglesia como Pueblo del Hijo es “un Pueblo de Cristo”, “un Pueblo-Cuerpo”, “un Pueblo-Esposa”.
- La Iglesia como Pueblo del Espíritu es “un Pueblo-Templo”, es “Pueblo del Espíritu de Cristo”; y por eso la Iglesia es un pueblo que tiene un espíritu especial: “El Espíritu del Pueblo de Cristo”.²⁸³

Y la perspectiva de fondo es la de la comunión entendida como unidad en la diversidad, en la cual “la comunicación y de la comunión en el don mutuo... es lo más propio de la alteridad solidaria”.²⁸⁴

“Tal visión de Dios impacta sobre la visión del hombre y de la Iglesia. La teo-logía trinitaria fundamenta una antropología y una eclesiología trinitarias, promoviendo una lógica de la comunión, la diversidad y el intercambio que lleva a «tratar a las personas, los grupos, los pueblos, las iglesias locales o particulares como 'sujetos' de la vida que está en ellos, y no solamente como 'objetos' de un poder o incluso de una solicitud que les impondría sus normas, con la exclusividad y uniformidad de esas normas. Un monoteísmo pretrinitario o atrinitario, tanto eclesiológico como político, favorece una tal lógica de la uniformidad y de la exclusión de la diversidad»”.²⁸⁵

²⁷⁸ *Ibid.*, I, 3, Cap. 5, 5.

²⁷⁹ *Ibid.*, II, “Introducción”, 3.

²⁸⁰ *Ibid.*, II, 1, Cap. 6b, 3.

²⁸¹ *Ibid.*, II, 1, Cap. 6b, 2.

²⁸² *Ibid.*, II, 1, Cap. 6c, 1.

²⁸³ *Ibid.*, II, 1, Cap. 6c, 2-4.

²⁸⁴ *Ibid.*, II, 4, Cap. 14. El autor muestra una vertiente particular de este tema en C. M. GALLI, “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (Argentina) 2/2, (1995) 35-49. Desde otro ángulo –el pneumatológico– pero con la misma lógica: Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “El Espíritu de la unidad en la diversidad”, en R. FERRARA - C. GALLI (EDS.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998, 199-225. Y agrega la vertiente teologal “una y trina” considerando “el ciclo del amor” que une a Dios y los hombres en varias coordenadas: F. ORTEGA, “La virtud teologal de la caridad: amor al Padre y a los hermanos”, en R. FERRARA - C. GALLI (EDS.), *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la Paternidad de Dios*, Buenos Aires, 1999, 117-141 (en particular: 132ss).

²⁸⁵ C. M. GALLI, *Pueblo de Dios*, II, 1, Cap. 6c, 1; cf. II, 3, Cap. 11, 2.

Por eso, la Iglesia es “un misterio cuya dimensión primera y fundamental es la dimensión trinitaria... Así, pues, es el pueblo de Dios, del Dios uno y trino”.²⁸⁶ En este contexto, “el corazón de la lógica eclesial de la catolicidad” es “este fundamento cristológico y trinitario”, regido por “el llamado «principio de inclusión» tomando la catolicidad «en cuanto inclusión de lo uno en lo otro»”.²⁸⁷ Y la misión de la Iglesia se funda en el dinamismo de las misiones trinitarias.²⁸⁸ Porque “la eclesiología adquiere su última verdad en la trinitología”.²⁸⁹

En este contexto, Galli derivará o insinuará consecuencias para la creación, la ontología, la sociedad y la historia, en general.

Y en particular, para un tema que lo ocupa: “el misterio uno y plural del mundo como el misterio de la comunión familiar y trinitaria de los pueblos”,²⁹⁰ en tensión escatológica “hasta que todas las familias de los pueblos, tanto los que se honran con el título de cristianos como los que todavía desconocen a su Salvador lleguen a reunirse felizmente, en paz y concordia, en un solo Pueblo de Dios, para gloria de la Santísima e indivisible Trinidad” (LG 69).²⁹¹

3.5. La imagen del Dios Uno y Trino –centrada o no– define modelos de Iglesia

Ghislain Lafont escribió en 1995 un estimulante libro titulado “*Imaginer l’Eglise catholique*”.²⁹² Allí Lafont sostiene que el “modelo gregoriano” de la Iglesia se inspira en una “teología del Dios Uno”, que olvidó que el Dios cristiano es la Trinidad.²⁹³ Ese desequilibrio en la consideración del misterio de Dios, produjo como consecuencia varios desequilibrios, que siguen esa misma lógica de “lo Uno”, entendido como monolítico y uniforme.

En concreto, esa “imagen gregoriana” se articula sobre tres elementos: el primado de la verdad, el primado del Papa, y del sacerdote célibe y santo; y estos tres elementos dependen los unos de los otros y se realimentan, formando un *sistema*. En esta imagen gregoriana, el respeto absoluto por la verdad –entendida como “una e inmutable” como “Dios mismo”– se vincula con la necesidad de adherir a esa verdad única para poder salvarse. Y –para reforzar la necesidad de adherir a esta verdad única– se argumenta que Jesús mismo es “la Verdad y la Vida”.²⁹⁴

A partir de esta lógica del Dios Uno, también se genera una “jerarquía descendente” que establece al “Papa como «plenitud fontal» de la vida de la Iglesia a causa de su situación mediadora única... intermediario entre Dios y los hombres” y establece al “sacerdote como el celebrante... de los sacramentos, ante todo de la santa misa”.²⁹⁵ Y, si el laico es admitido

²⁸⁶ *Ibid.*, II, 1, Cap. 6c, 1

²⁸⁷ *Ibid.*, II, 2, Cap. 8, 1.

²⁸⁸ Cf. *ibid.*, II, 2, Cap. 9.

²⁸⁹ *Ibid.*, “Conclusión general”, I, 1. El concepto de “trinitología” no es común en castellano, pero aparece en francés, inglés y alemán. No figura en el *Diccionario* de la RAE... pero allí tampoco figura la palabra “cristología” –a pesar de su amplio e indiscutible uso– la cual recién será incorporada en la próxima edición 23ª.

²⁹⁰ *Ibid.*, II, 1, Cap. 7, 2.

²⁹¹ El autor continuó su reflexión en: *La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericana*, Buenos Aires, 1994; “La historia de la Iglesia a la luz de *Tertio Millennio Adveniente*”, en *Teología* 33 (1996) 175-219; “Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar desde la bipolaridad *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ED.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, Buenos Aires, 2006; “La peregrinación: «imagen plástica» del Pueblo de Dios peregrino”, *Teología y Vida* 44 (2006) 270-309; etc.

²⁹² G. LAFONT, *Imaginer l’Eglise catholique*, Paris, 2000. El libro ha sido traducido a varios idiomas... pero no al español. Lafont publicó un segundo volumen en 2011, continuando con las ideas propuestas en el libro anterior.

²⁹³ Lafont llama “modelo gregoriano” al modo de estructurarse de la Iglesia católica en, al menos, los últimos 500 años: cf. *ibid.*, 49-84: “La figura gregoriana de la Iglesia”.

²⁹⁴ *Ibid.*, 49-51.

²⁹⁵ *Ibid.*, 77.

actuando en algo, lo es sólo como una “participación” en la misión del sacerdote, no porque tenga alguna vocación o misión propias.

En síntesis: Dios es Uno; y hay una única verdad que se expresa de una única manera correcta; hay un sólo protagonista de la vida de la Iglesia Universal: el Papa; y hay un sólo protagonista de la comunidad local: el sacerdote.

El Concilio Vaticano II quiere, entre otras cosas, equilibrar este desequilibrio, conduciéndonos “hacia una nueva figura eclesiológica”.²⁹⁶ Así, vemos que las cuatro grandes Constituciones del Concilio comienzan con una referencia a la Trinidad;²⁹⁷ particularmente *Lumen Gentium* –después de cuya introducción (LG 1)– hay tres números, uno para cada Persona Divina (LG 2-4), cuya conclusión dice que: “Así se manifiesta toda la Iglesia como «una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»” (LG 4).

Junto con esta recuperación del aspecto trinitario del misterio de Dios, se modifica la visión de la Iglesia: Dios es Comunión de Personas realmente distintas entre sí; y la Iglesia también es comunión de personas, con distintos dones. Y esa comunión rodea a la figura del sucesor de Pedro, con el episcopado, quienes son –en su conjunto– los sucesores de los Apóstoles (LG 18-29). Y rodea al sacerdote, de una multitud de cristianos que tienen distintas vocaciones, carismas y ministerios, donados por el Espíritu: tanto los laicos, que tienen una vocación y misión propias (LG 30-38) como las múltiples formas de la vida consagrada (LG 43-47).

Así la Iglesia aparece como una “comunión estructurada”,²⁹⁸ en la cual los pastores tienen el carisma del discernimiento y la misión de la “moderación” de los carismas que el Espíritu dona a la Iglesia.²⁹⁹

El CCE, por su parte, concebido bajo el signo de la comunión en el Sínodo de 1985 que hace de la categoría “comunión” uno de sus ejes centrales.³⁰⁰ Y quizás, es el más importante de ellos; pues hemos relevado veintidós aspectos de la comunión en el CCE y uno ellos –justamente el que nos interesa aquí: el de la Iglesia– se despliega, a su vez, en otros diez aspectos internos. Visto lo cual, podemos decir que el CCE asume completamente –y refuerza aún más– lo propuesto por el propio Vaticano II.

Hoy, Francisco –quien en *Evangelii Gaudium* dice que una buena homilía debe tener “una idea, un sentimiento, una imagen” (EG 157)– él mismo cumple esta consigna, en la propia EG, cuando nos propone una *Iglesia-Comunión* a imagen de la Trinidad,³⁰¹ amorosa,³⁰² y “poliédrica”.³⁰³

Francisco continúa, así, con lo que plantearon el Concilio Vaticano II y el CCE: impulsando un “corrimiento” del “modelo de Iglesia” hacia el modelo del Dios Uno y Trino (y no un modelo que estuviera sólo en el extremo del “Dios Uno”); y proponiéndonos el desafío de vivir el delicado equilibrio que es la comunión –unidad en la diversidad– a imagen de la Trinidad.

²⁹⁶ *Ibid.*, 85 y ss.

²⁹⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 1-4; *Sacrosanctum Concilium*, 5-6; *Dei Verbum*, 2-5.7; *Gaudium et Spes*, 1-3.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp 115 y ss.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp 136s.

³⁰⁰ Cf. Tomo I, 347s: “«Comunión» como categoría comprensiva”.

³⁰¹ Cf. EG 40; 112-117; 131; 178. Y Francisco no deja de derivar el “modelo de comunión” a algunos planos administrativos de la vida eclesial, cuando propone una “saludable «descentralización»” (EG 16; cf. 32).

³⁰² Cf. EG 188s. Las palabras “amor” y “amoroso/a” aparecen 100 veces en EG; “caridad”, 19 veces; y “solidaridad” y sus derivadas, 22 veces. Y parece ser ésta última la actitud que privilegia Francisco, por eso remitimos a EG 188s.

³⁰³ Cf. EG 236; 40.

CONCLUSIONES

Presentaremos aquí las conclusiones de nuestro recorrido en tres segmentos.

El primero mostrará la importancia suprema del misterio de la Trinidad y su íntima vinculación con el misterio central que es Jesús. Espíritu... toda la historia... creación..

En el segundo segmento haremos un movimiento que irá de la *Oikonomia* a la *Theologia* y viceversa, explicitando luego unas consecuencias para el método teológico.

Y en el tercer segmento abordaremos cuestiones de lenguaje y de método teológicos, mostrando su relación con algunos contenidos centrales.

Después de estos tres segmentos de síntesis, en un cuarto segmento mostraremos algunos temas en que no pudimos profundizar el diálogo con el CCE, y por qué.

Y concluiremos con una valoración final.

1. Cristo es el centro y la Trinidad es la cumbre

1.1. La Trinidad, misterio cumbre de la fe y de la vida cristianas

El elemento más contundente dentro del severo diagnóstico que hacía K. Rahner en su artículo “Advertencias” era la ausencia práctica de la referencia a la Trinidad –y a cada Persona divina en particular– en la fe y en la vida de los cristianos.

Desde aquella denuncia de Rahner hasta la composición del CCE hubo una atención creciente a la importancia del misterio de la Trinidad dentro de la Iglesia en general, y dentro del ámbito teológico en particular.

M. González nos mostró tres etapas, con las que no todos coincidían.¹ En ese contexto, el autor usó la palabra “explosión (creativa)” para designar la segunda etapa, en torno a 1969. Esto nos dejaba sin expresiones para designar lo que A. Mingo nos mostraba: que “entre 1998 y 2009... se han indexado un promedio de casi 270 publicaciones por año (o 5 por semana)” referidas al Dios Uno y Trino.²

La recepción del “*Grundaxiom*” que hemos resumido más arriba,³ y el debate en torno a él –como vimos desde Lafont (1969) a la CTI (1981)–⁴ fueron sensibilizando los corazones y puliendo las formulaciones en relación a la Trinidad divina. Y es notable que la misma frase bíblica de 2 Pe 1,4 (“*consortes divinae naturae*”) que Rahner citaba en 1960 para denunciar un discurso unilateralmente centrado en la esencia divina, pocos años después vuelve a citarla E. Salmann para reclamar un espacio para la esencia en el discurso teológico, que se había volcado unilateralmente hacia lo Trino.⁵

¹ Cf. p. 73, *supra*.

² A. MINGO, “Mística y anuncio: un acceso ignorado a la teología trinitaria de W. Pannenberg”, *Teología* 101 (2010) 29, nota 3; Cf. *supra*, p. 244.

³ Cf. *supra*, pp. 72s.

⁴ Cf. *supra*, pp. 50ss y 76s.

⁵ Cf. *supra*, pp. 4 y 15.

En medio de estos momentos, hemos visto a lo largo de este Tomo que:⁶

– L. Gera expone la eclesiología trinitaria de *Lumen Gentium*, que aparece como una rápida atención por parte del Magisterio a la cuestión avivada por Rahner.

– W. Kern propone una profunda teología de la creación en clave histórico-salvífica, que es trinitaria en su forma y en su contenido.

– G. Lafont ofrece una exquisita propuesta dogmática, netamente centrada en la Trinidad y basada en el misterio pascual.⁷ Y von Balthasar refuerza esta centralidad del misterio pascual en su histórico artículo.

– K. Hemmerle insiste en la Trinidad como lo “diferenciadoramente cristiano” que debe inspirar una visión del mundo renovada, llegando hasta los niveles de la ontología.

– N. Silanes expone la importancia central que la Trinidad ha tenido en los documentos del Concilio, mostrando una multifacética eclesiología trinitaria.

– Kasper construye los dos últimos capítulos de su libro como una propuesta sistemática, en que “la confesión trinitaria el resumen y la suma de todo el misterio cristiano” y de la cual “depende el conjunto de la realidad soteriológica cristiana”.⁸

– A. Cordovilla muestra que la Trinidad es la clave de bóveda para comprender la antropología teológica de Rahner y de von Balthasar. Pues en el pensamiento de Rahner el concepto de “autocomunicación de sí” es el fundamento último de la afirmación de la “creación en Cristo” y este “fundamento es trinitario”.⁹ Y en el pensamiento de von Balthasar el fundamento de la doctrina cristocéntrica es el misterio trinitario, tema central de toda su teología: desde donde todo brota, en el que todo se esclarece y en donde todo adquiere su último fundamento.¹⁰ “Y esta Trinidad es la esencia y núcleo de toda verdad y la raíz y meta de todas las cosas”.¹¹

– B. Forte hace una síntesis entre historia y Trinidad, con dos tríadas: “Padre, Hijo y Espíritu” y “pasado, presente y futuro”; y –haciéndolas jugar creativamente– va desarrollando una teología de genitivo, en la cual la categoría “historia” lo enhebra todo.

Esta omnipresencia de la Trinidad en estas líneas que hemos estudiado –y que son sólo algunas– marca un desarrollo muy notable, comparado con el caso –hoy asombroso– que en 1945 un teólogo de la talla de H. de Lubac haya podido escribir un libro llamado *Le fondement théologique des missions* sin nombrar nunca a la Trinidad.¹²

Por su parte, la importancia de la Trinidad en el CCE ha sido expuesta con detalle a lo largo de nuestro Tomo I.¹³

Retengamos aquí que la Trinidad es el hilo conductor que atraviesa todo el CCE;¹⁴ y que su número más solemne, muestra el carácter “central”, primordial, cenital, fontal, “fundamental y esencial” que tiene el misterio de la Santísima Trinidad para “la fe y la vida cristianas” (CCE 234). Y pasando de la *Theologia* a la *Oikonomia* el segundo párrafo de este CCE 234

⁶ Ordenamos las propuestas teológicas aquí en orden (aproximadamente) cronológico, de modo complementario al orden temático que le dimos en los capítulos previos. Y esto también es “reduplicación de la mirada”. En la siguiente enumeración remitimos en “nota al pie” sólo a aquellos segmentos que son menores al Capítulo correspondiente

⁷ Cf. particularmente en el último capítulo de su libro, que hemos resumido en *supra*, pp. 54ss

⁸ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 267; cf. *supra*, p. 89.

⁹ A. CORDOVILLA, *Gramática*, 133; cf. *supra*, p. 123s.

¹⁰ Cf. *supra*, p. 126s; y también “Temas sugeridos por von Balthasar, en particular” en pp. 133s.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, 48; citado por A. CORDOVILLA, *Gramática*, 245.

¹² Cf. *supra*, p. 243. En su discurso, De Lubac siempre comienza con el envío que Jesús hace de sus discípulos a la misión. Y, si bien se remonta al envío que el Padre hizo del Hijo citando algún texto de Juan, siempre el que habla es Jesús y nunca se contemplan las cosas desde la *Theologia*.

¹³ El mero hecho de que hayamos dedicado más de cincuenta páginas a las “Conclusiones” de ese Tomo I ya es un indicador de la importancia del misterio de la Trinidad en el CCE.

¹⁴ Cf. Tomo I, p. IV.

muestra que “toda la historia de la salvación no es otra cosa que” la acción de la Trinidad que se revela, nos reconcilia, y nos pone en comunión consigo.

Además, vemos que el CCE –siendo el “Catecismo del Vaticano II”– supera en mucho a los propios documentos del Concilio,¹⁵ pues:

- articula dos segmentos exponiendo sobre el Dios Uno y Trino (CCE 199ss y 232ss).
- expone la dimensión de la *Theologia* trinitaria (CCE 232-267 y etc.), que en el Concilio apenas asoma al principio de AG;
- accede a esa consideración de la Trinidad inmanente después de haber recorrido *dos veces* la historia, tanto en clave de revelación (CCE 27-184), como en clave de “*Deo Uno* (CCE 203ss);¹⁶
- en ese contexto incorpora un discurso sobre los atributos divinos de Ser, Verdad y Amor, en clave histórico-salvífica y con ribetes místicos (CCE 205ss);¹⁷
- propone –no dos o tres– sino veinticuatro diacronías trinitarias para contemplar la historia de la salvación;¹⁸
- pone la liturgia a la luz de la Trinidad, y como “obra de la Trinidad” de un modo mucho más contundente que SC (CCE 1077ss);
- la introducción a la moral (CCE 1691-1698) –moral que es una “Vida en Cristo” (1691ss) y una “Vida en el Espíritu (1699ss)– se ilumina desde dos polos: la Trinidad (1692-1695) y Jesús (1691 y 1698)”; además, esta Parte ilumina algunos elementos de la moral cristiana, en clave trinitaria;¹⁹
- hace una mistagogía de la oración cristiana en relación con las Tres Personas Divinas;²⁰

Por todo lo cual nuestra primera conclusión es que el CCE ha asumido las preocupaciones trinitarias de la teología que lo precede y se manifiesta como un “instrumento válido” para “la enseñanza de la fe” y para estimular “la comunión eclesial” también –y sobre todo– en relación al misterio de la Trinidad divina.²¹

Finalmente, recordemos las palabras de C. Schönborn –secretario general de redacción del CCE– cuando se presentaba el CCE: “El Catecismo... está construido trinitariamente. Desde el primer párrafo, la dimensión trinitaria está en el punto central... Todo lo que hay que decir sobre la fe y la vida del cristiano se orienta a este punto central: la comunión de vida con la Santísima Trinidad”.²² Y concluía esta exposición sobre el misterio de la Trinidad diciendo: “Karl Rahner se quejó repetidamente ya a comienzos de los cincuenta de que la teología y la piedad católicas hubieran olvidado la dimensión trinitaria. El Catecismo puede contribuir a organizar de nuevo la doctrina y la predicación católica en torno a este centro de la «jerarquía de las verdades»”.²³

¹⁵ Además de lo que sigue, cf. también en Tomo I: “Breve comparación entre las exposiciones trinitarias del Concilio Vaticano II y del CCE”, en p. 80s; y “Comparación entre la Primera Sección del CCE y *Dei Verbum*, sobre todo en cuanto a la presentación del misterio de la Trinidad”, en p. 21s.

¹⁶ Cf. p. 63s, *supra*: “El acceso a la Trinidad desde la historia”.

¹⁷ Cf. Tomo I, 184. Además esta presentación del CCE permite conectar el discurso bíblico del “Dios Uno” con las religiones naturales (que son “anteriores”) por medio de los aspectos “*tremendum et fascinans*”, y con la profundización posterior en clave ontológica –que ya es *interior* a la misma Escritura y al AT– porque “en el transcurso de los siglos, la fe de Israel pudo desarrollar y profundizar las riquezas contenidas en la revelación del Nombre divino... En este mismo sentido, ya la traducción de los Setenta y, siguiéndola, la Tradición de la Iglesia han entendido el Nombre divino: Dios es la plenitud del Ser y de toda perfección, sin origen y sin fin...” (CCE 212s).

¹⁸ Cf. Tomo I, 336ss.

¹⁹ Cf. Tomo I, 266.

²⁰ Cf. Tomo I, 281 y 296s.

²¹ Cf. JUAN PABLO II, *Fidei Depositum*, 4 a.

²² C. SCHÖNBORN, “El Catecismo de la Iglesia Católica: Ideas directrices y temas fundamentales”, en J. RATZINGER – C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo*, 48s.

²³ *ibid*, 50.

1.2. La centralidad de Jesús y de su misterio pascual, en la epifanía de la Trinidad

Hemos visto que Lafont y von Balthasar destacaban la centralidad de Jesús –y de su misterio pascual en particular– como epifanía de la Trinidad en la historia. Y lo mismo hacía B. Forte unos años después.²⁴

También estos autores recalcaban que la actitud filial de Jesús –que llega a su cumbre en el don de sí mismo que hace en su Pascua– revela su condición de “Hijo”. Y en la misma línea se ha expresado Kasper.²⁵

Y también Hemmerle ha expuesto que el darse del amor trinitario tiene su suprema agudización en la *kénosis* de la Encarnación y de la cruz, hasta llegar al don de la Pascua y de Pentecostés, en que Dios mismo se da a “su otro”.²⁶

En relación al CCE, debemos distinguir aquí tres temas: la centralidad de Jesús, la centralidad del misterio pascual, y la Pascua como epifanía de la Trinidad.

Respecto de la centralidad de Jesús, el CCE es contundente. Se señala la centralidad de Jesús en la historia de la Revelación (CCE 65); en la confesión de la fe (CCE 190 y todo el Capítulo Segundo que comenta los artículos cristológicos del Símbolo: CCE 422-686); en la catequesis (CCE 426-429); en la liturgia (CCE 1076 y 1084–1090); en la moral (CCE 1691-1698); en la oración (CCE 2598-2622; 2664ss).²⁷ Además, hemos visto la dimensión salvífica que el Hijo encarnado aporta a la humanidad, que se ha concretado “en cuatro o cinco aspectos” (revelación, modelo, salvación, filiación, comunión), y que aparece en el CCE vinculados a tres lugares estratégicos de la exposición sobre el Hijo: la Encarnación, “toda la vida de Cristo”, y la Pascua.²⁸

Y en este Tomo, esto se ha visto reforzado aún más con el estudio de algunos temas particulares, en que hemos considerado:

- Una cristología del Verbo *encarnado* y una teología de la gracia correlativa a *esa* cristología.²⁹

- La relación entre las Persona Divinas en la Pasión (El Hijo “inclinando la cabeza, entregó el Espíritu” (Jn 19,30)... ¿a quién?).³⁰

- “Cristo Cabeza de la Iglesia”, en el Vaticano II y en el CCE.³¹

- La centralidad de Cristo en la oración cristiana.³²

La centralidad del misterio pascual está también asegurada en el CCE. Lo hemos visto en clave de historia de la salvación;³³ y –sobre todo– cuando correlacionamos el CCE con el artículo de von Balthasar en el Capítulo IX.³⁴ Y ya en el Tomo I habíamos indicamos la centralidad y contundencia de números como CCE 638 y 571.³⁵

Respecto del tercer tema –el misterio pascual como epifanía de la Trinidad– debemos distinguir dos aspectos: la acción económica de la Trinidad en el misterio pascual y la “forma” del misterio pascual como revelación de la vida intratrinitaria.

²⁴ Cf. *supra*, pp. 54s, 60-62 (para Lafont), Capítulo IX (para von Balthasar) y Capítulo VIII (para Forte).

²⁵ Cf. *supra*, p. 87.

²⁶ Cf. *supra*, p. 146.

²⁷ Remitimos al Tomo I, en que comentamos estos textos, para profundizar en su sentido cristocéntrico. Para una visión sintética, cf. en ese Tomo I: “La misión del Hijo puede sintetizarse en cuatro o cinco aspectos”, en p. 317ss; “El Hijo”, en p. 322s.

²⁸ Cf. Tomo I, 317ss.

²⁹ Cf. *supra*, pp. 8ss.

³⁰ En p. 177.

³¹ En pp. 228s.

³² Cf. *supra*, p. 9.

³³ Cf. *supra*, 177: “«Pasado, presente y futuro»” a la luz de la Pascua”.

³⁴ Cf. *supra*, pp. 189ss.

³⁵ Cf. sus lugares propios en los análisis del Tomo I.

Respecto de lo primero, hemos visto que el CCE –aunque tenga altibajos– lo incluye en su discurso.³⁶ Así tenemos, la “Resurrección como obra de la Santísima Trinidad” (CCE 648-650), lo cual incluye un aspecto epifánico o revelador (cf. *ibid.*, y también CCE 651-653);³⁷ y la Pasión contemplada desde el Padre (CCE 599-605) y desde el Hijo (CCE 606ss)... pero no tenemos un el segmento equivalente para el Espíritu Santo.³⁸ Y en este Tomo hemos considerado las relaciones entre Misterio Pascual y Trinidad, en general”.³⁹

Pero respecto del del misterio pascual como “forma” que revela la vida de la Trinidad inmanente –en el “don de sí” de la Pasión y la *koinonía* de la Resurrección– no hemos encontrado que el CCE trate explícitamente este aspecto, aunque lo hemos analizado a la luz de las propuestas de diversos autores:

- en relación con Lafont en: “El misterio pascual como «lugar» de la revelación de la Trinidad”; y en “El don de sí mismo que lleva a la comunión”;
- en relación con Hemmerle en: “El don de sí”;
- en relación con Forte en: “Esencia y Personas, consustancialidad y *koinonía*”; y también la relectura de la historia bajo la luz pascual: “«Pasado, presente y futuro» a la luz de la Pascua”;
- y en relación con von Balthasar en: “La Trinidad inmanente y el Misterio Pascual”.⁴⁰

No obstante esta falencia no pequeña, aún así podemos decir –relacionando este ítem con el anterior– que en el CCE: “Cristo es el centro y la Trinidad es la cumbre, siendo Cristo «Uno de la Trinidad»”.⁴¹

1.3. El Espíritu y el Misterio Pascual

En relación a la Persona del Espíritu en el contexto del Misterio Pascual podemos resumir lo siguiente:

Lafont nos invitaba a redescubrir el misterio pascual como epifanía de la Trinidad y de la dinámica del “don de sí mismo” que conduce a la comunión.⁴² Esta comunión con Dios se hará realidad si el hombre acepta esa invitación a “salir de uno mismo”, siguiendo a la Palabra de Dios, y animado por su Espíritu, que es como la atmósfera en que es donada la Palabra de Dios.⁴³ Y el mismo Espíritu Santo se ofrece a las libertades creadas para llevarlas, por el don de sí, a la comunión de la Trinidad.⁴⁴

Por otra parte, Lafont constataba que “es difícil remontarse desde el rol del Espíritu Santo en el misterio pascual, a su realidad intradivina, pues la Revelación no es muy explícita sobre la relación concreta del Hijo y del Espíritu en el misterio de Jesucristo”.⁴⁵ No obstante, el autor se abre paso en el tema mostrando que –según el NT– al Espíritu Santo se lo descubre en su actividad en la Iglesia, sobre todo en la divinización del hombre. A partir de todo esto, la propiedad del Espíritu Santo en la Trinidad es entendida como Comunión.⁴⁶

³⁶ Ver nuestra “Valoración”, en el Tomo I, 144s.

³⁷ Este último segmento del CCE configura aquí el primero de “los cuatro o cinco aspectos” que hemos tratado como esquema sintético de la acción salvífica de las Personas divinas: cf. Tomo I, 317s.

³⁸ Cf. nuestro comentario en: Tomo I, 144: “El Padre, el Hijo... ¿y el Espíritu?”.

³⁹ *Supra*, pp. 189ss.

⁴⁰ Cf. *supra* (respectivamente): pp. 64s y 66ss (Lafont); pp. 152s (Hemmerle); pp. 173s y 177 (Forte); y pp. 197ss (von Balthasar).

⁴¹ Cf. Tomo I, 82: “La Trinidad, «misterio cumbre»: una propuesta de corrección teológica para CCE 234”.

⁴² Cf. *supra*, p. 54.

⁴³ Cf. *supra*, p. 55.

⁴⁴ Cf. *supra*, p. 60.

⁴⁵ G. LAFONT, *Peut-on*, 274.

⁴⁶ Cf. *supra*, pp. 57s.

Von Balthasar –también centrado en el Misterio Pascual– exponía la acción del Espíritu en la Pasión desde la perspectiva de la Trinidad inmanente, pues “el drama de la Pasión” tiene como trasfondo eterno “el drama de la vida intratrinitaria”, en la cual la distancia entre el Padre y el Hijo es cubierta por “el Espíritu” que “se proyecta como un «nosotros»”.⁴⁷ Y von Balthasar también nos mostraba el giro abrupto y total que se operaba entre la suprema distancia del Viernes Santo y la suprema intimidad de la Resurrección. Y con el don del Espíritu que el Resucitado realiza, hace participar a los hombres de su filiación y los introduce en la comunión intratrinitaria.⁴⁸

Como Lafont y von Balthasar, Forte también comenzaba su “historia del Espíritu” centrándose en el Misterio Pascual. Contemplándolo desde allí, afirmaba que el Espíritu aparece como principio de vida en toda la historia de la salvación, realizando dos funciones principales: “*abrir* el mundo de Dios al mundo de los hombres hasta hacer posible la entrada del Hijo en el destierro de los pecadores, y *unificar* lo dividido, como sucedió en la hora de la reconciliación pascual”.⁴⁹

N. Silanes destacaba el misterio pascual como el momento desde el cual el Espíritu comienza a actuar como “alma” de la Iglesia, impulsando la deificación del hombre y la comunión en la Iglesia: por eso la santidad es esencialmente relacional y trinitaria. Y Silanes también destacaba la importancia de los carismas que dispensa el Espíritu, con los cuales hace miembros activos de la Iglesia a todos los cristianos; e indicaba la novedad del Vaticano II en la exposición de estos temas.⁵⁰

En cuanto al CCE, vemos que también inicia su discurso sobre el Espíritu desde el misterio pascual:

“Antes de su Pascua, Jesús anuncia el envío de «otro Paráclito» (Defensor), el Espíritu Santo. Este, que actuó ya en la Creación y «por los profetas» (Credo de Nicea-Constantinopla), estará ahora junto a los discípulos y en ellos, para enseñarles y conducirlos «hasta la verdad completa» (Jn 16,13). El Espíritu Santo es revelado así como otra persona divina con relación a Jesús y al Padre” (CCE 243).⁵¹

Vemos aquí que el CCE –parecidamente a Lafont, von Balthasar, Forte y Silanes– muestra el misterio pascual como el momento de la epifanía del Espíritu y –desde allí– descubre su presencia y acción en el pasado y la proyecta hacia el futuro.

Más aún: la última frase de CCE 243 ya se remonta desde la *Oikonomia* a la *Theologia*; lo cual continúa en la primera frase de CCE 244: “el origen eterno del Espíritu se revela en su misión temporal”. Y desde allí vuelve a la *Oikonomia*: “El Espíritu Santo es enviado a los apóstoles y a la Iglesia tanto por el Padre en nombre del Hijo, como por el Hijo en persona, una vez que vuelve junto al Padre” (CCE 244b). Pero no acaba ahí: la última frase de CCE 244, vuelve a la *Theologia*: “El envío de la persona del Espíritu tras la glorificación de Jesús, revela en plenitud el misterio de la Santísima Trinidad”. Y con este reaparece un discurso en “vaivén” que ya vimos varias veces y que estudiaremos a continuación;⁵² y que –en este caso particular– tiene su punto de inserción en la historia en el misterio pascual... como pedían varios de nuestros autores.

Después de CCE 245 –que es un texto de factura filigranada–⁵³ el discurso del CCE deriva hacia el problema del *Filioque*, que es su último tema específico sobre el Espíritu; al cual el

⁴⁷ H. U. VON VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 307; cf. *supra*, p. 194.

⁴⁸ Cf. *supra*, p. 188.

⁴⁹ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 115. En estas dos funciones de Forte, podemos ver las categorías “don de sí” y “comunión”, que ya vimos estudiando a Lafont.

⁵⁰ Cf. *supra*, pp. 216ss.

⁵¹ Más adelante, CCE 258 muestra el contexto mayor, a saber, “las obras divinas y las misiones trinitarias”; y afirma que “son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas”. Más abajo haremos un estudio detallado de este número esencial: cf. pp. 276ss.

⁵² Cf. Tomo I, 57s; y el ítem siguiente, *infra*.

⁵³ Cf. nuestro comentario en Tomo I, 58.

CCE le da una solución parecida a la que proponía Kasper. Pero ha faltado aquí para el Espíritu un número semejante a lo que fue CCE 241 para el Hijo: un texto que enunciara algunos títulos de valor intratrinitario como Amor y Don. Además, la expresión “comunidad consustancial” usada en CCE 248, permitía avanzar hacia la *koinonía* en el amor... que también faltó. Y de aquí se derivará que tampoco se pueda dar sustento intratrinitario al “don de sí mismo” del hombre, como proponía Lafont.

Más adelante –en el contexto específico del misterio pascual– de modo coherente se afirma que “la Resurrección, es obra de la Santísima Trinidad” mostrando la acción del Espíritu (CCE 648).⁵⁴

Por otra parte, hemos mostrado que el CCE –desde el de Pascua y Pentecostés– abre su consideración a todo el futuro de la historia salvífica hasta su consumación, y a todos los cauces de su acción (vida de la Iglesia, liturgia,⁵⁵ moral,⁵⁶ y oración...⁵⁷),⁵⁸ que se pueden resumir en “cuatro o cinco aspectos”.⁵⁹ Y, por supuesto, en este contexto es particularmente importante la relación entre el Espíritu y la Iglesia (CCE 737-741; 748-750; 767s). Y no dejan de considerarse los aspectos que interesaban a Silanes: el Espíritu como “alma” de la Iglesia y dispensador de los carismas (CCE 797-801).

Para ir terminando, unimos dos elementos que mencionaba Lafont: uno era la penuria de textos neotestamentarios que permitieran remontarse del rol del Espíritu en la Pascua a su realidad intradivina; y el otro era la importancia de la experiencia del Espíritu en la vida de la Iglesia. CCE 684 –en palabras del Nacianceno– remite a ambos elementos, cuando muestra la epifanía progresiva del Espíritu, en esa interesante gradación que cita CCE 648:

“«El Antiguo Testamento proclamaba muy claramente al Padre, y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento revela al Hijo y hace entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu convive con nosotros, y se nos manifiesta más abiertamente. En efecto, no era prudente (*tutum*), cuando todavía no se confesaba la divinidad del Padre, proclamar (*praedicari*) abiertamente la del Hijo y, cuando la divinidad del Hijo no era aún admitida, añadir el Espíritu Santo como un fardo suplementario si empleamos una expresión un poco atrevida... al contrario, más bien calladamente, por aumentos y ascensos, «de claridad en claridad», por progresos e incrementos, la luz de la Trinidad ilumina con mayor esplendor”.⁶⁰

De este modo, queda “explicada” la penuria de textos en el NT y se recalca la experiencia del Espíritu en la Iglesia, (como también hacía Silanes).

No obstante esta riqueza, hemos tenido que señalar altibajos en la exposición sobre el Espíritu Santo, y hemos sumado siete párrafos de comentario en el Tomo I en que indicamos diversas falencias en este campo.⁶¹

2. *Oikonomia, Theologia, Oikonomia*

2.1. *El acceso a la Trinidad desde la historia...*

En los dos ítems anteriores hemos considerado la dimensión “cristocéntrico-trinitaria” en una perspectiva que podríamos llamar sincrónica. Ahora, mirando el dinamismo diacrónico de la historia de la salvación, nos proponemos considerar –en tres ítems relacionados– los

⁵⁴ Y hemos visto que este es el único lugar del Artículo 5 donde aparecen juntas las Tres Personas divinas; y que CCE 648 es el único texto de los Artículos 4 al 7 en que aparece el vocablo “Trinidad”: cf. Tomo I, 145s.

⁵⁵ Cf. CCE 1091-1109;

⁵⁶ Cf. CCE 1699ss, en que toda la moral cristiana se propone como “vida en el Espíritu”; particularmente CCE 1812, 1824, 1831, 1840, 2543.

⁵⁷ Cf. CCE 2766, 2777, 2835.

⁵⁸ Cf. *supra*, p. 229: “El Espíritu y la historia salvífica”.

⁵⁹ Cf. Tomo I, 318ss.

⁶⁰ El comentario del texto está en Tomo I, 156s; y para la justificación de esta traducción: cf. *ibid.*, 158s.

⁶¹ Cf. *supra*, p. 241 y su nota 251.

vínculos entre *Theologia* y *Oikonomia*, con una aplicación final a la reflexión teológico-sistemática.⁶²

En primer lugar: que el acceso a la vida íntima de Dios se realice desde la economía salvífica –y las misiones divinas en particular– es algo que ya aparece en el artículo “Advertencias” de Rahner; siendo, además, un núcleo de su “axioma fundamental”.⁶³

La propuesta de Lafont no sólo apoya este acceso desde la economía sino que supera en coherencia al mismo Rahner, poniendo el misterio pascual en el centro de su propuesta.⁶⁴ Y así también procede von Balthasar, como vimos en nuestro Capítulo IX.

W. Kern –a tono con todo el proyecto *Mysterium Salutis*– pone “Trinidad y creación” en una nítida clave histórico-salvífica, como vimos en nuestro Capítulo V.

La reflexión de Rahner y von Balthasar sobre la “creación en Cristo” tiene como punto de partida la Sagrada Escritura (no la filosofía), siendo un texto esencial el himno de la *Carta a los Colosenses* en el cual se hace una lectura cristocéntrica de la historia y su sentido.⁶⁵

Bruno Forte hace de la historia no sólo el acceso a la Trinidad –también poniendo como punto de partida el misterio pascual– sino también el concepto clave de toda su síntesis, como vimos en nuestro Capítulo VIII.

Y K. Hemmerle propono una síntesis en que la historia y el cristianismo se vinculan “sin confusión y sin división”,⁶⁶ síntesis en la que “el acceso a lo «diferenciadoramente cristiano»”, se hace desde la historia de la Antigua y la Nueva Alianza, en la cual, el encuentro con Jesús cambia la vida de la persona.⁶⁷

El CCE, por su parte, accede a la Trinidad immanente desde la historia de salvación, desde un “triple prólogo histórico”: en clave “*De Revelatione*”; en clave “*De Deo Uno*”; y en clave “*De Deo Trino*”.⁶⁸

Y también hemos visto que el CCE mejora la propuesta de Rahner y von Balthasar al poner como “telón de fondo” el otro gran himno déutero-paulino: el de la *Carta a los Efesios*, que es más abarcador y más trinitario que el usado por ellos.⁶⁹

2.2. ...y la relectura de la historia desde la Trinidad...

Como vimos, Lafont propone una presentación en tres momentos: ascenso desde la *Oikonomia* a la *Theologia*, reflexión sobre la *Theologia*, retorno desde la *Theologia* a la *Oikonomia*, releyendo ésta a la luz de aquella.⁷⁰

También Forte presenta este mismo esquema en el conjunto de la obra estudiada; y en el tercer momento hace una relectura de toda la historia desde la Trinidad, mirando el pasado, el presente y el futuro en relación con cada Persona Divina.⁷¹

En la contemplación de la “creación en Cristo” Rahner y von Balthasar hacen esta lectura teológica de la realidad, teniendo a la Trinidad immanente como “telón de fondo” de la

⁶² Imitando un recurso del propio CCE relacionamos los tres ítems desde sus títulos usando “puntos suspensivos”.

⁶³ Cf. *supra* (respectivamente): p. 7 (misiones divinas); pp. 5-7 (“*Grundaxiom*”). Este último tema se prolonga en los análisis y críticas que hace Lafont a lo largo de nuestro Capítulo III.

⁶⁴ Cf. *supra*, 54ss: “Búsqueda de una dogmática”.

⁶⁵ Cf. *supra*, p.125.

⁶⁶ Cf. *supra*, p. 138.

⁶⁷ Cf. *supra*, pp. 141s.

⁶⁸ Cf. *supra*, en pp. 63s nuestro comentario: “El acceso a la Trinidad desde la historia”.

⁶⁹ Cf. *supra*, en pp. 130s: “La unidad de la historia de la salvación”; sobre todo, al final del comentario.

⁷⁰ Cf. *supra*, en pp. 54ss.

⁷¹ Cf. *supra*, en pp. 165ss.

creación.⁷² Y también la perspectiva sintética de “los cinco motivos” que propone von Balthasar en la *Teodramática* es una lectura de toda la historia desde la Trinidad.⁷³

Las *Tesis* de Hemmerle constituyen una reflexión que relee –no la historia– sino la ontología. Pero dado que su concepción del ser es relacional y dinámica, sucede que los dinamismos de don y comunión que solemos vincular con la historia salvífica, aquí se introducen en la misma estructura del ser, que es “a imagen de la Trinidad”.

Silanes después de mostrar que la Iglesia se constituye desde las misiones divinas que prolongan las procesiones intratrinitarias, abre la mirada a la salvación que el Espíritu va realizando en la historia por distintos cauces.⁷⁴

Y Gera muestra que LG I utiliza dos esquemas complementarios para leer la historia salvífica: la Trinidad (en LG 2-4) y las misiones del Hijo y del Espíritu (en LG 5-8).⁷⁵

Por su parte, el CCE abunda en esto:

– Como Rahner y von Balthasar, el CCE muestra la unidad de la historia de la salvación.⁷⁶ Y aunque no pone específicamente a la *koinonía* intratrinitaria como “telón de fondo” de la creación y de la historia;⁷⁷ sí pone a la Trinidad inmanente como origen, sentido y destino de la *Oikonomia*, como podemos ver en CCE 234b, 257-260, etc; y como hemos mostrado en las “Conclusiones” de nuestro Tomo I.⁷⁸

– Como Silanes, el CCE hace la correlación “procesiones, misiones, Iglesia”;⁷⁹ y ampliando las perspectivas de Silanes, el CCE abre su mirada trinitaria al conjunto de la historia salvífica.⁸⁰

– También en relación con los aportes de Silanes hemos visto que el CCE amplía y profundiza la utilización del himno de Ef 1 y su “*benevolum consilium*” –con su lectura trinitaria e histórico-salvífica– que LG 2-4 había inaugurado.⁸¹

– Y también vimos que los dos esquemas que utilizó LG I –según nos indicaba el P. Gera– están asumidos en el CCE diseñando una cierta “reduplicación” de los esquemas.⁸²

– En diálogo con W. Kern vimos que el CCE compartía la perspectiva general de *Mysterium Salutis*, cuando expusimos sobre “la perspectiva general, en tono mayor”.⁸³

– Finalmente, indicamos que el contexto de este Tomo hemos avanzado en la comprensión de esa mirada “optimista-«pesimista»-optimista” que el CCE aplica varias veces –y que ya habíamos estudiado en el Tomo I– descubriendo en esta mirada algo mayor aún que una “teología de la historia”.⁸⁴

⁷² Cf. *supra*, en p. 130.

⁷³ Cf. *supra*, en pp. 184ss y 199s.

⁷⁴ Cf. *supra*, respectivamente: p. 210 (procesiones y misiones) y p. 220 (la salvación en la historia).

⁷⁵ Cf. *supra*, p. 235.

⁷⁶ Cf. *supra*, pp. 129ss.

⁷⁷ Hemos visto que su “telón de fondo” es el himno de Ef 1, que es trinitario, pero no directamente “inmanente”; aunque también hemos visto que este himno *in obliquo* desvela algo del “en sí” de Dios: cf. *supra*, p. 208; y también p. 262, *infra*.

⁷⁸ Cf., sobre todo, en Tomo I: “La *Oikonomia*: de la Trinidad, a la Trinidad”, en p. 339ss; y el ya citado anteriormente “La economía de la salvación en clave trinitaria”, en p. 336ss, con sus veinticuatro diacronías.

⁷⁹ Cf., *supra*, pp. 223ss.

⁸⁰ Cf., *supra*, 229.

⁸¹ Cf. *supra*, p. 222s.

⁸² Cf. *supra*, p. 240.

⁸³ Cf. *supra*, p. 118.

⁸⁴ Cf. *supra*, pp. 28s, donde remitimos a los lugares del Tomo I implicados.

2.3. ...le da una “posición” al misterio trinitario dentro de una síntesis teológica

De lo visto en los dos ítems anteriores, se deriva un “lugar” para el tratamiento del misterio de la Trinidad en una síntesis teológica general.

Pues si conviene que accedamos a la Trinidad desde la historia, la Trinidad no podrá ser el primer tema tratado, como proponía W. Kasper, cayendo en el mismo vicio que él le criticaba a K. Barth.⁸⁵

Y si debemos hacer una lectura trinitaria de la economía, tampoco conviene que dejemos la consideración de la Trinidad para el final, como vimos que hacia K. Rahner en el *Grundkurs*.⁸⁶

El propio Rahner, en su artículo “Advertencias” proponía ya en 1960 “el acceso a la doctrina trinitaria en la experiencia de la historia de la salvación y de la fe, de Jesús y su Espíritu en nosotros. Ahí *está* dada ya la Trinidad inmanente misma”.⁸⁷ Y cuando –un lustro después– Rahner retoma este artículo para ubicarlo como la Sección Primera de su colaboración en *Mysterium Salutis*, le agrega un parágrafo 8 en el que hay una sola idea importante: la necesidad de comenzar la reflexión sobre la Trinidad desde la *Oikonomia*.⁸⁸

Lo que Rahner proponía, Lafont lo realiza en la cuarta y última parte de su libro, completando una síntesis que presenta tres momentos: ascenso desde la *Oikonomia* a la *Theologia*, reflexión sobre la *Theologia*, retorno desde la *Theologia* a la *Oikonomia*, releyendo ésta a la luz de aquella.⁸⁹

Cuando K. Hemmerle concluye la presentación de los rasgos fundamentales de su propuesta, opta por el mismo esquema que Lafont, en su Tesis 29.⁹⁰

Y vimos que todo el libro de Forte sigue este mismo esquema en tres momentos; esquema que el autor explicita claramente, incluso extrayendo las correspondientes consecuencias para el método teológico.⁹¹

Y, de alguna manera, también éste es el esquema general de la magna obra de von Balthasar que –si bien pone el discurso trinitario al final de la *Teodramática*– esta obra está en el centro de su trilogía.⁹² Y esta trilogía sigue el esquema que hemos mostrado: el primer momento comienza presentando la manifestación de Dios en una “estética teológica” (*Gloria*); el momento central ahonda en el drama divino y humano –en la eternidad y en la historia– llegando a su cumbre final contemplando a la Trinidad (*Teodramática*); y, finalmente, habiendo conocido “a la luz del acontecimiento del envío del Hijo y de la efusión del Espíritu... la verdad de Dios” y “la estructura trinitaria del Amor” se trata de “aprehender en la creación y en la historia el eco de la melodía originaria” (*Teológica*).⁹³

Respecto del CCE, ya hemos mostrado más de una vez que éste esquema en tres momentos es completamente compatible con su texto:

- en diálogo con Lafont, mostramos este triple momento;
- como recordamos recién, retomamos el tema en diálogo crítico con Kasper;
- volvimos a verlo, como dijimos, comparando el CCE con las *Tesis* de Hemmerle.⁹⁴

⁸⁵ Cf. *supra*, p. 91.

⁸⁶ Cf. *supra*, pp. 73ss.

⁸⁷ K. RAHNER, “Advertencias”, 130; cf. *supra*, 7.

⁸⁸ Cf. *supra*, p. 3 (y su nota 1) y p. 7 (y su nota 29).

⁸⁹ Cf. de nuevo, *supra*, en p. 54ss.

⁹⁰ Cf. *supra*, p. 145.

⁹¹ Cf. *supra*, pp. 163s.

⁹² Cf. J. BOSCH (EDIT.), *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, 2004, 97-101; C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “La «habitabilidad comunitaria» como figura conclusiva de la *Teodramática* de H. U. von Balthasar”, *Teología* 91 (2006) 535-541.

⁹³ J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, 2004, 100; cf. *ibid.* 97-101.

⁹⁴ Cf. *supra* (respectivamente): pp. 63s (Lafont); 91s (Kasper); 153 (Hemmerle).

– Y de hecho el estudio de estos diversos autores nos inclinó a reformular la estructura general de nuestro Tomo I poniendo esa estructura en una doble clave: el triple momento que hemos expuesto ahora (esquema diacrónico) y el dinamismo trinitario del don de sí mismo y la comunión (esquema sintético).

Y queremos insistir en que –si bien ese esquema no es el que claramente asume el CCE sino el de los “cuatro pilares” (CCE 13)– no obstante, la doble clave que acabamos de mostrar puede extraerse de él.⁹⁵

3. Paradojas y correspondencias

3.1. El registro histórico-salvífico y el registro ontológico (y etc.)

3.1.1. Repaso de las líneas expuestas

Continuando con aspectos metodológicos, pasamos a abordar un tema que ya Rahner había presentado como conflictivo en “Advertencias”, cuando criticaba una teología hecha “de una manera muy abstracta y filosófica y muy poco de acuerdo con la historia de la salvación”.⁹⁶

Y acabamos de recordar en el ítem anterior que –cuando Rahner retoma este artículo de 1960 para constituirlo en la Sección Primera de su colaboración en *Mysterium Salutis*– le agrega un párrafo final en el que insiste en la necesidad de comenzar la reflexión sobre la Trinidad desde la *Oikonomia*.⁹⁷

Cuando llega el momento de desarrollar su “Esbozo de una teología de la Trinidad”, vuelve a insistir en que: “La historia de la salvación, su experiencia y su expresión en la Biblia nos dan esa comprensión previa [de la Trinidad en la economía] que sigue siendo siempre fundamento y punto de partida...”.⁹⁸ Pero, en esa misma página, Rahner hace un giro inesperado (y poco fundamentado) que contradice lo dicho, al sostener que “metodológicamente no queda otra posibilidad que la de lanzarnos al atrevido intento de reducirla [¡a la historia de la salvación!]... a un breve concepto sistemático”.⁹⁹

Estas contradicciones del genial teólogo alemán ya nos advierten la dificultad del tema, que es bastante más complejo que estos dos registros que indicamos en el título. Pero sigamos recorriendo lo que hemos visto a lo largo de los Capítulos anteriores, antes de proponer una síntesis del asunto, y compararla con el CCE.

Porque también G. Lafont hacía notar que –desde Nicea– la reflexión teológica de los Siglos IV a XIII se había desarrollado unilateralmente en el registro metafísico del *homoousios*; y hacía la propuesta de recuperar el registro económico y escriturístico pre-niceno –con sus dimensiones trinitaria y cosmológica– pero sin sus insuficiencias. Y Lafont enriquecía los registros posibles, indicando que hoy –además del registro metafísico– tenemos una cosmología evolutiva, un método crítico, y unas reflexiones filosóficas personalistas y reflexivas, que hacen de nosotros hombres críticos, psicológicos, científicos y con sentido histórico, que queremos adentrarnos en la Palabra, sin mutilar nuestra humanidad.¹⁰⁰

⁹⁵ Las palabras de C. Schönborn mostrando un doble díptico en el CCE, en que las dos primeras Partes muestran “las maravillas de Dios” en favor de su pueblo; y las dos últimas Partes la tarea del hombre en su respuesta a Dios, ya empiezan a insinuar el esquema, pues hablan del don de Dios y el don del hombre: cf. Tomo I, 301.

⁹⁶ K. RAHNER, “Advertencias”, 113; cf. *supra*, p. 4s.

⁹⁷ Cf. de nuevo, *supra*, p. 3 (y su nota 1) y p. 7 (y su nota 29).

⁹⁸ K. RAHNER, “Esbozo”, 313.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cf. *supra*, p. 33.

Por otra parte, tratando sobre Gregorio de Nisa y de Agustín, Lafont también nos presentó las tensiones entre el registro apofático y el catafático;¹⁰¹ y nos indicó que “el mayor aporte de Agustín a la teología” ha sido “el lanzamiento de un registro positivo de lenguaje sobre Dios, basado en la experiencia del espíritu en una comunicación mística, bajo el modo de iluminación”. Lo cual, bien entendido, no deroga el “lenguaje negativo”.¹⁰²

Más adelante, también Lafont –exponiendo la reflexión de Santo Tomás sobre los conceptos trinitarios fundamentales– nos mostraba como el Aquinate derivaba del registro metafísico al registro psicológico, para tratar de la procesión divina inmanente.¹⁰³

Y, también nos mostraba Lafont que en las apropiaciones hay un “retorno al símbolo” dentro del discurso conceptual trinitario; una especie de “juego” que vincula los dos niveles de lenguaje que antes se distinguieron cuidadosamente, siguiendo ahora un camino inverso.¹⁰⁴ Santo Tomás –también aquí– reduplica el lenguaje: después de distinguir en el plano conceptual, reúne en el plano simbólico, lanzando al espíritu hacia una comprensión que sobrepasa los modos de expresión homogéneos a la inteligencia: es un esfuerzo límite del teólogo, que invita a la inteligencia a un conocimiento más alto.¹⁰⁵

Luego, analizando el “Esbozo” de Rahner, Lafont le reprochaba la combinación acrítica de los conceptos de comunicación y mediación (que corresponden a un registro operativo) y el concepto de relación, sin indicar sus correlaciones.¹⁰⁶

Y cuando Lafont comenzaba a proponer su “Búsqueda de una dogmática” aportaba ulteriores distinciones. Por ejemplo, cuando proponía que un (segundo) beneficio de privilegiar el lenguaje del acto por encima del de la subsistencia es acercar los dos registros usados en la tradición latina: el registro ontológico de la hipóstasis o persona y el registro psicológico del Verbo y del Amor.¹⁰⁷ Y, en ese contexto, Lafont aclaraba que el mismo “registro psicológico” es necesariamente doble en Dios. Pues en el caso del hombre, la reflexión implica un proceso de retorno a sí mismo; en cambio, en el ser espiritual (ángel y Dios) no hay *processus* ni verbo mental: conoce inmediatamente su sustancia (es, al mismo tiempo, inteligente e inteligible). Por eso, en Dios, cuando expresamos el misterio de las Personas, con la ayuda de una “filosofía del Verbo” reintroducimos en el nivel del intercambio de las Personas la idea de reflexividad que excluimos en el nivel del conocimiento esencial: diciendo al Verbo, el Padre se conoce como Padre (el Padre es la Dicción del Verbo: identidad del sujeto y del acto).¹⁰⁸

También el tema de las apropiaciones aparecía en esta cuestión del lenguaje; porque, en definitiva, el lenguaje trinitario de la Escritura es retomado en el “método de las apropiaciones”, complementando al “método de la analogía” que no permite más que significar los nombres divinos esenciales. O sea, que dentro del lenguaje de trascendencia, se produce una reduplicación simbólica: se “sobreimprime” sobre el lenguaje propio (el orden de las personas en la acción común) una significación apropiada (la “naturaleza” del rol propio de cada Persona). Y así, las apropiaciones establecen un vínculo entre *Theologia* y *Oikonomia* tanto como es posible.¹⁰⁹

La complejidad de estos registros de lenguaje, hace pertinente volver a mostrar la necesidad de la “reduplicación del lenguaje”, que –como sintetizaba Lafont– conviene que intervenga “siempre:

¹⁰¹ Cf., *supra*, p. 34ss; y G. LAFONT, *Peut-on*, 64, 67, 88s, etc.

¹⁰² Cf. *supra*, p. 36.

¹⁰³ Cf. *supra*, p. 40.

¹⁰⁴ Cf. *supra*, p. 43.

¹⁰⁵ Cf. *supra*, p. 44.

¹⁰⁶ Cf. *supra*, p. 51.

¹⁰⁷ Cf. *supra*, 59.

¹⁰⁸ Cf. *supra*, p. 58.

¹⁰⁹ Cf. *supra*, p. 45.

- en la articulación del conjunto de la reflexión trinitaria que sigue sucesivamente los dos movimientos posibles del discurso: de la esencia a las personas y de las personas a la esencia;
- en el análisis de las nociones clave de la teología trinitaria –procesión y relación– dado que compara cada uno de los elementos que considera desde las personas (el Verbo como *Lógos*, la relación como *ratio*) con la respectiva consideración desde la esencia (el Verbo como *logion*, la relación como *esse*);
- en la comparación entre esencia y personas, donde juegan continuamente los términos propios y los términos apropiados”.¹¹⁰

También W. Kern abordaba los registros de lenguaje, cuando inscribía conscientemente su modelo teológico en lo que era novedoso para la época: el modelo histórico-salvífico;¹¹¹ que –para el mismo proyecto de *Mysterium Salutis*– funcionó como título e idea de toda la obra: “Manual de teología como historia de la salvación”. Y Kern, nos ha mostrado otros registros, cuando –por ejemplo– criticaba a San Agustín a quien sus debates con la filosofía de su época lo derivaron hacia un acento “ontológico-racional y ético-religioso”, más bien que trinitario e histórico-salvífico.¹¹²

No obstante, el propio Kern recomendaba un cierto equilibrio. Pues, por un lado mostraba que la afirmación de una creación “*ex nihilo*” establece una radical referencia a Dios que empuja a “toda pura filosofía del ente y del conocimiento” a “abrirse a la realidad, el amor, la libertad, la personalidad, la historicidad”. Pero, por otro lado, indicaba que esto no debe tomarse como una contraposición irreconciliable, sino como un “necesario y fecundo encuentro (¡ni contraposición ni mezcla!) entre la fe revelada y la metafísica del ser (y del espíritu), para la unificación existencial del enfoque histórico-salvífico y del ontológico, de la teología y la filosofía”.¹¹³ Porque, en conclusión, el modelo histórico-salvífico se extiende – desde la realidad del hombre considerado en toda su hondura– también al campo del pensar filosófico.

Y, por otra parte, también nos ha dicho W. Kern que:

“La actual metafísica de orientación tomista destaca cada vez más, como centro de su sistema, que la estructura fundamental de la relación del hombre y del mundo con Dios consiste en la comunicación de Dios al mundo efectuada en la creación, y en la participación de las cosas –participación que constituye su más auténtica realidad óptica– en su origen, es decir, en Dios. Al proceder así, la «nueva metafísica», que intenta analizar al hombre en la totalidad de su realidad mundana, llega a alcanzar horizontes últimos histórico-salvíficos.”¹¹⁴

K. Hemmerle, por su parte, también se implicaba en este debate sobre los registros teológicos, sobre todo contraponiendo el registro ontológico (griego) y el histórico-salvífico que –en su caso particular– deriva hacia una “metafísica del don y la comunión” inspirada en la Trinidad.¹¹⁵

Y el mismo Hemmerle aportaba una distinción de método, dentro de una perspectiva ontológica, al decir que el modelo trinitario arroja nueva luz sobre problemas que se resuelven difícilmente desde una ontología deductiva o constructiva, o desde una ontología inductiva o descriptiva. Pues con la ontología trinitaria se puede pasar de la oposición a la integración, en realidades como: análisis y síntesis, ser y acontecer, permanencia y suceso, libertad y necesidad. Porque si el darse es el puro comienzo, entonces salir de sí es la identidad y hay que donarse para conservarse. Esto es lo que se expresa en las procesiones intratrinitarias, en las que el ser-en-sí es el ir más allá de sí mismo.¹¹⁶

¹¹⁰ G. LAFONT, *Peut-on*, 138; cf. *supra*, p. 44.

¹¹¹ Cf. W. KERN, “Creación”, 404, 413, 416, 421, 430, etc.

¹¹² Cf. *supra*, p. 105.

¹¹³ Cf. *supra*, pp. 108s.

¹¹⁴ W. KERN, “Creación”, 421; y cf. sus notas al pie.

¹¹⁵ Cf. *supra*, sobre todo, pp. 140-145. Algún rasgo semejante –uniendo distinción y unidad como aspectos complementarios del amor– propone Forte: cf. *supra*, pp. 162s.

¹¹⁶ Cf. *supra*, p. 146.

Forte compartía la crítica moderada de Hemmerle al lenguaje metafísico de los Concilios, que representan la “Trinidad profesada”; reconociendo también su utilidad en su momento histórico. Pues el *homoousios* dice –de otra manera– la verdad del Evangelio: “¡Jesús es Dios con nosotros y por nosotros!”; por eso, “no es una casualidad que el resultado del proceso de elaboración dogmática haya concluido en la profesión de fe acogida en la liturgia”.¹¹⁷ Y en ese contexto, el teólogo italiano Forte resumía la “historia de la teología trinitaria”, en la cual se pueden:

“distinguir tres grandes momentos... La Trinidad es «razonada» dentro del horizonte de la primacía del ser o de la objetividad (mundo antiguo y medieval), dentro del de la primacía de la subjetividad (época moderna y contemporánea) y finalmente dentro de la atención implícita o refleja a la circularidad hermenéutica entre sujeto y objeto, en conexión con al aparición de la conciencia histórica”.¹¹⁸

Silanes aportaba un detalle en relación con el himno de Ef 1; detalle que abría perspectivas amplias. Pues nos decía que el vocablo “misterio” – en los textos paulinos– aparece con dos genitivos: “misterio de Dios” y “misterio de Cristo”; expresiones que aluden a dos fases del desarrollo del designio salvífico de la Trinidad: su origen en el Padre y su realización histórica por medio de Cristo y del Espíritu. Por lo cual, en este himno se trata directamente del designio salvífico de la Trinidad “para nosotros”; pero “*in obliquo*” desvela algo del “en sí” de Dios.¹¹⁹

Finalmente, vimos que ya en 1965 L. Gera ejercitaba una prolijísima “reduplicación del lenguaje” –completando, incluso, en algún punto a LG– cuando nos mostraba

- una reflexión en vaivén de la *Theologia* a la *Oikonomia*;
- “misterio” como “realidad trascendente y salvífica (plano óptico);
- “misterio” como “realidad incognoscible y manifestada” (plano cognoscitivo);

Y unía –y completaba– diciendo que “no es cuestión de si el misterio es de orden óptico (realidad), dinámico (acción), o doctrinal (conocimiento), pues se da en todos esos órdenes y además en el orden afectivo (amor). Misterio no indica uno de esos órdenes, sino todos ellos...”.¹²⁰

Además, la realidad del misterio también vincula lo divino, lo humano y lo material: “«Misterio»... recorre tres ámbitos: el divino y trascendente, de donde surge; el humano, en el cual se posa; finalmente (o, intermediariamente) el ámbito de la materia, de la que se vale para revelarse y comunicarse al hombre”.¹²¹

3.1.2. Intento de síntesis

Intentaremos sintetizar aquí las múltiples perspectivas expuestas en el párrafo anterior. Lo haremos del siguiente modo: primero nos aproximaremos al tema con una primera distinción: lenguaje positivo y negativo. Luego avanzaremos mostrando un cierto movimiento diacrónico en la elaboración del lenguaje, que puede pasar por cinco momentos: experiencia, lenguaje simbólico espontáneo, lenguaje conceptual, lenguaje simbólico especulativo... y el silencio.¹²² Estos dos ítems muestran aspectos del lenguaje –que se complementan o “reduplican” (como “estático y dinámico”)– y que suelen aplicarse a expresiones más o menos acotadas.

¹¹⁷ Cf. *supra*, p. 160s.

¹¹⁸ B. FORTE, *Trinidad como historia*, 70.

¹¹⁹ Y allí mismo, Silanes indicaba que tanto H. Conzelmann - G. Friedrich, como H. de Lubac, coincidían en señalar la conjunción de los dos registros mencionados, en que lo económico se encuentra sustentado por lo trascendente. Cf. *supra*, p. 208, y su nota 22.

¹²⁰ L. GERA. “El Misterio de la Iglesia”, 156.

¹²¹ *Ibid.*, 157.

¹²² Y, en el momento que hemos llamado “lenguaje conceptual”, veremos que hay varios registros posibles en que puede funcionar este lenguaje.

El tercer ítem pasa a considerar los dos planos mayores –*Theologia* y *Oikonomia*– que, en el plano expresivo, pueden articular estructuras temáticas de mayor alcance: un capítulo, como sucede en el último del *Peut-on...* de Lafont; o un libro entero como hemos visto en el caso de Forte; o... toda la trilogía balthasariana.¹²³

Finalmente, el cuarto ítem decanta los elementos que permiten articular las síntesis anteriores resumiendo el tema de la “reduplicación del lenguaje”.

Y las últimas frases de este ítem nos abren el paso al quinto ítem; pues “la gran reduplicación” es la que corresponde a la doble mirada sobre Dios “Uno y Trino”, en cuyo contexto también abordaremos el tema de las propiedades y apropiaciones, etc.

3.1.2.1. Lenguaje positivo y negativo

Una primera distinción en el lenguaje apareció ya en nuestro Capítulo III cuando Lafont trataba sobre el Niseno y Agustín, y es la tensión entre lenguaje positivo y negativo, catafático y apofático, Y también el P. Gera nos mostraba que –en el plano cognoscitivo– el “misterio” es una “realidad incognoscible y manifestada”.¹²⁴

Y ésta es una tensión básica del lenguaje teológico cristiano: la de ser –simultáneamente– legítimo y limitado. Legítimo, porque Dios mismo se reveló hasta el punto de hacerse verdaderamente hombre y hablarnos Él mismo con palabras humanas. Limitado, porque la realidad considerada –Dios mismo– es inabarcable para la mente y el conocimiento humanos.

Y en la coexistencia de estos dos elementos aparece, de nuevo, la “unidad en la diversidad” del modelo de comunión: una mirada “perijorética” que no puede descansar... hasta que veamos a Dios cara a cara.

Si afirmáramos una radical inconveniencia del lenguaje caeríamos en el agnosticismo; o al menos, como el Niseno, en un apofatismo prematuro. Al contrario, si confiáramos demasiado en nuestra capacidad para expresar a Dios caeríamos en el racionalismo religioso; y, en ambos casos, no habríamos guardado un adecuado equilibrio... que en este caso, está –no en el justo medio– sino más cerca del desconocimiento, pues la realidad contemplada es el Misterio infinito de Dios.

3.1.2.2. Experiencia y lenguaje; símbolo y concepto; expresión y silencio

Interpretando a Lafont –y con el riesgo inevitable de caer en una presentación esquemática o demasiado lineal– podríamos decir que el movimiento de la experiencia y del lenguaje se puede desarrollar del siguiente modo.¹²⁵

Al principio hay una *experiencia existencial* que no es posible expresar en palabras de modo adecuado, pues la experiencia es más “ancha” y tiene mayor “espesor” que el lenguaje.¹²⁶ Esa experiencia originaria la representamos usualmente de un *modo espontáneo* por medio de

¹²³ También hemos hecho notar que esta articulación, reduplicada, articula el gran libro de R. Ferrara: cf. *supra*, pp. 27s: “Cuatro paradojas sobre el Dios Uno, y una estructura exquisita”.

¹²⁴ También hemos visto que una de las paradojas de Ferrara habla de esto, etc.

¹²⁵ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 136-139; 143.

¹²⁶ Aquí hay una razón profunda que se aplica a la necesidad de que Tradición y Escritura estén conjugadas, y que la “sola Escritura” sea insuficiente. Pues, aunque hablemos de un modo “oral” en la transmisión de la Revelación divina, en realidad es más amplio porque: “los apóstoles, con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó” (CCE 76, citando DV 7). O sea que, además de palabras, hay obras, ejemplos, instituciones y –sobre todo– relaciones interpersonales... ¡y con las Personas Divinas! Todo esto no cabe adecuadamente en palabras humanas, aunque sean inspiradas.

símbolos: es lo que sucede claramente en el lenguaje de los místicos (incluido San Pablo).¹²⁷ Y puede descubrirse también un “estrato experiencial” si se profundiza en los varios estratos que hoy tienen los Evangelios. Y la perspectiva histórico-salvífica que –de un modo u otro– aparece en todas las líneas teológicas que hemos considerado, implica esta experiencia de encuentro con el Dios que salva.

Luego, reflexionando sobre la experiencia y esta primera expresión simbólica, apelamos al *lenguaje conceptual*. Este lenguaje ya empieza a elaborarse dentro del mismo texto bíblico;¹²⁸ y se prolonga en la teología. Y aquí se multiplican los registros sintéticos, que son complementarios al estilo narrativo del estadio anterior.

Sintetizando los aportes de nuestros autores encontramos los siguientes registros conceptuales:

1) una “pura filosofía del ente y del conocimiento”, o un lenguaje “ontológico-racional”, que es criticado por W. Kern;

2) un lenguaje puramente “ético-religioso” también criticado por Kern y respecto del cual nos advierte Hemmerle;¹²⁹

3) el registro operativo (con conceptos como comunicación y mediación);¹³⁰ es utilizado – por ejemplo– en teología bíblica, como una primera elaboración sintética del contenido de la Escritura;

4) el registro metafísico clásico (occidental): sustancia, persona, relación, procesión;¹³¹ en el cual se puede distinguir el “lenguaje del acto” y el “lenguaje de la subsistencia” y – privilegiando el primero– nos acercamos al siguiente registro...

5) el registro psicológico clásico (occidental): Verbo (*Lógos*), Amor;

6) el registro “estético”, complementario al anterior y surgido también de la raíz sapiencial del AT: el Hijo-Imagen, como sucede en el himno de Col 1, que toman Rahner y von Balthasar cuando exponen sobre la “creación en Cristo”.

7) el registro moderno-trascendental: representado por Rahner (y criticado parcialmente por Lafont);

8) el registro que atiende a la circularidad hermenéutica entre sujeto y objeto, en conexión con la aparición de la conciencia histórica; registro que nos aportaba Forte y que Lafont había mencionado al principio, como uno de los rasgos contemporáneos;

9) las diversas metafísicas relacionales, como la que proponen: K. Hemmerle, el propio Lafont (hasta cierto punto y con gran finura teológica),¹³² W. Kasper;¹³³ y una rica sugerencia de la CTI 1981.¹³⁴ Y quizás también podemos incluir aquí, el registro “afectivo” del amor, con que L. Gera completaba las dimensiones sugeridas por LG.

El momento siguiente del lenguaje aparece cuando las posibilidades del lenguaje conceptual empiezan a agotarse; entonces volvemos a un registro *simbólico*, pero no ya espontáneo, sino *especulativo*;¹³⁵ que nos permite llevar el lenguaje un poco más allá. Es lo

¹²⁷ Sus cartas reflejan a veces elementos experienciales muy vivos: cf. 2 Co 12, 1ss.

¹²⁸ Pensamos, por ejemplo, en esa fabulosa “palabra de consolación” que es la *Carta a los Hebreos*, con su afinada arquitectura formal, y su utilización a fondo del concepto de Sumo Sacerdote aplicado a Jesús. Pero lo dicho, vale ya para tempranas reflexiones de Pablo, como la *Carta a los Gálatas*.

¹²⁹ Cf. *supra*, pp. 105 (Kern) y 138 (Hemmerle).

¹³⁰ Los hemos visto utilizados por Rahner, en una combinación acrítica con el concepto de relación, que Lafont le reprochaba. Y también L. Gera mostraba un aspecto de “acción” en su consideración del “misterio”.

¹³¹ Cf. *supra*, pp. 41ss las refinadas distinciones de Lafont sobre estos aspectos.

¹³² Cf. *supra*, p. 56ss: “Sobre la noción de persona” e “Interpretación trinitaria”.

¹³³ Cf. *supra*, p. 86s.

¹³⁴ Cf. *supra*, pp. 77, cuando propone “una metafísica de la caridad” que tiene en el centro no ya a la sustancia, sino “la persona, cuyo acto perfectísimo y sumamente perfectivo es la caridad”.

¹³⁵ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 143.

que sucede, por ejemplo, en teología con el tema de las apropiaciones;¹³⁶ y es común en la teología mística.¹³⁷

Y, cuando se nos acaban las palabras, desembocamos en el silencio, que termina adorando a Dios.

Por eso, –aplicando de nuevo la “reduplicación del lenguaje” (o el modelo de comunión, como unidad en la diversidad)– vemos que aquí tampoco es necesario optar por el concepto o el símbolo, la expresión o el silencio; sino que podemos integrarlos en una unidad dinámica, apelando a distintos lenguajes en distintos momentos.¹³⁸

3.1.2.3. El ser y la historia; *Theologia* y *Oikonomia*

Desde hace ya algunas décadas la teología ha recuperado la dimensión histórica, existencial, concreta y salvífica que nunca debería haber descuidado. Incluso, en algunos autores, la balanza se inclinó hacia el lado opuesto.

Hemos visto el esfuerzo de Lafont por mantener los equilibrios en toda su presentación. Sobre un desequilibrio existente nos sensibilizaba E. Salmann que llegaba a afirmar que “quizás le esperaba a la ontología clásica la función providencial y benéfica de contrabalancear las peripecias y las prisas de la «historia de la salvación»”.¹³⁹ Y L. Gera nos mostraba que el “misterio” es –simultáneamente– una “realidad trascendente y salvífica”.

N. Silanes y –citados por él, H. Conzelmann - G. Friedrich y H. de Lubac– coincidían en señalar que en la Revelación se trata directamente del designio salvífico de la Trinidad “para nosotros”; pero “*in obliquo*” desvela algo del “en sí” de Dios. Y, en la conjunción de los dos registros mencionados, lo económico se encuentra sustentado por lo trascendente.¹⁴⁰

Y quizás también debiera sensibilizarnos al valor de la dimensión metafísica, las afirmaciones de aquellos ateos que estiman “peor” al catolicismo porque considera a “Dios en sí mismo”, a diferencia del protestantismo y su “giro práctico”.¹⁴¹

Yendo al fondo del asunto: cuando Juan nos dice que “el *Lógos* se hizo carne” vemos la comunión –sin confusión y sin división– del ser y de la historia, de la trascendencia y de la inmanencia... siendo el mismo Hijo encarnado una paradoja; o más aún, “la paradoja de las paradojas”:¹⁴² por lo cual Rahner y von Balthasar hablaban de Jesús como el “*absolutum concretissimum*”,¹⁴³ o “*universale concretum*”.¹⁴⁴ Y Hemmerle habla de la paradoja del Trascendente inmanente.¹⁴⁵

Y, en concreto: nosotros nos encontramos con el Hijo encarnado en la historia; Él nos revela al Padre y nos dona el Espíritu... y entonces también empieza –junto con otras cosas mucho más importantes– la teología cristiana.

Y aquí también, el “modelo de comunión” nos muestra que el ser y la historia no están en oposición, sino que se integran y se realimentan, sin confundirse.

¹³⁶ Cf. *supra*, pp. 43s.

¹³⁷ Pensemos en esos poemas de San Juan de la Cruz, que luego el mismo interpreta y explica, alcanzando profundidades asombrosas.

¹³⁸ Salvo, claro está, expresiones que sean radicalmente pobres, como la que criticaba W. Kern.

¹³⁹ E. SALMANN, “La natura scordata”, 38s; cf. *supra*, p. 18.

¹⁴⁰ Cf. *supra*, p. 208, y su nota 22.

¹⁴¹ Cf. *supra*, p. 83.

¹⁴² H. de Lubac, citado por R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 29.

¹⁴³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 359.

¹⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid, 1959, 13.

¹⁴⁵ Cf. K. HEMMERLE, *Tesis*, 43-45 (Tesis 14). Poéticamente lo dice también CCE 525, exponiendo sobre el misterio de la Navidad: “Hoy la Virgen da a luz al Trascendente y la tierra ofrece una cueva al Inaccesible...”.

3.1.2.4. Necesidad de la “reduplicación del lenguaje”

Ya en 1965 L. Gera ejercía una prolijísima “reduplicación del lenguaje” en la que incluía un esquema de “ida y vuelta” de la *Theologia* a la *Oikonomia* para su exposición. Pues, tomando como punto de partida el concepto de Misterio, descendía hasta su realización en el ámbito de la historia; para retornar luego, desde la estructura histórica de la Iglesia a la dimensión inmanente de la Trinidad.¹⁴⁶ Pero claramente es Lafont quien ha hecho los más refinados análisis de lenguaje en los capítulos precedentes.

A lo ya visto en el ítem anterior, agreguemos ahora el tema particular de la reduplicación del lenguaje, ayudados de nuevo por Lafont.

Lafont nos mostró que el mayor aporte de Agustín a la teología es haber propuesto un registro de lenguaje positivo para hablar de Dios, basado en la experiencia mística de la iluminación. Pero Agustín generará dos problemas que tendrán un denominador común: él *yuxtapone* distintos registros de lenguaje, *sin distinguirlos ni relacionarlos*: en el plano metafísico *yuxtapone* el lenguaje de la relación y el de la persona; y en el plano psicológico *yuxtapone* los nombres personales y los esenciales. Y al *yuxtaponer*, *sin distinguir ni relacionar*, Agustín *no puede aplicar ese modelo de comunión, que es unidad en la diversidad*.¹⁴⁷

Por todo esto, es necesario aceptar “la paradójica «ley de reduplicación del lenguaje» según la cual es imposible decir el misterio trinitario con una sola formulación y acercamiento, sino que es necesario recurrir a una alternancia constante”.¹⁴⁸ Y, estudiando el pensamiento de Santo Tomás, Lafont muestra –profunda y ampliamente– la necesidad de esa “reduplicación del lenguaje” que Tomás aplica recurrentemente.¹⁴⁹

En la segunda parte de su libro –cuando presenta su propia elaboración especulativa– Lafont aplica constantemente esta alternancia:

- aborda el misterio trinitario partiendo de la historia, elevándose a la eternidad y volviendo a la historia;¹⁵⁰

- utiliza tanto el *lenguaje clásico-metafísico*, como con el *lenguaje moderno-trascendental*;¹⁵¹ (y en el mismo lenguaje clásico latino, junto al *registro metafísico*, aplica el *registro psicológico*);¹⁵²

- muestra cómo el sustantivo sirve para expresar los aspectos analógicos o “positivos” del misterio trinitario, mientras que los verbos son más aptos para el momento apofático o “negativo”; y expone cómo esto es necesario, para mantener el equilibrio en la expresión – que, en realidad, es un *continuo desequilibrio*– y la adoración ante un Misterio que lleva el lenguaje “al límite de sus posibilidades”.¹⁵³

- y ya antes había mostrado –exponiendo sobre Tomás– cómo el lenguaje simbólico y el lenguaje conceptual deben alternarse; hasta desembocar –desde los distintos modos de

¹⁴⁶ Cf. *supra*, pp. 233ss; para el análisis de la reduplicación del lenguaje o mirada “perijorética” en este artículo de Gera: cf. pp. 240s.

¹⁴⁷ Cf. *supra*, pp. 35ss.

¹⁴⁸ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 464.

¹⁴⁹ G. LAFONT, *Peut-on*, 130, 132, 138, 145, etc.

¹⁵⁰ Cf. en G. LAFONT, *Peut-on*: los tres títulos que articulan esta segunda parte.

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, 263-267.

¹⁵² Cf. *ibid.*, 116.

¹⁵³ *Ibid.*, 267. Esta idea del equilibrio solo se consigue con la alternancia de los lenguajes también la compartía el otro benedictino: E. Salmann: cf. *supra*, p. 19. Y nos preguntamos si el tema de la “*alternatio*” que es fundamental en el monacato desde el primer apotegma del primer gran monje (Antonio), no estará influyendo aquí...

expresión– en el silencio;¹⁵⁴ y cómo es importante no sólo contemplar la cosa significada, sino analizar el *modus significandi*, es decir, el modo de significar.¹⁵⁵

En conclusión, la ley de reduplicación dialéctica “interviene siempre:

- en la articulación del conjunto de la reflexión trinitaria que sigue sucesivamente los dos movimientos posibles del discurso: de la esencia a las personas y de las personas a la esencia;
- en el análisis de las nociones clave de la teología trinitaria –procesión y relación– dado que compara cada uno de los elementos que considera desde las personas (el Verbo como *Lógos*, la relación como *ratio*) con la respectiva consideración desde la esencia (el Verbo como *logion*, la relación como *esse*);
- en la comparación entre esencia y personas, donde juegan continuamente los términos propios y los términos apropiados”.¹⁵⁶

Con todo esto, vemos una vez más, que no es necesario excluir u oponer; sino distinguir para unir, según el modelo de comunión.¹⁵⁷

3.1.3. El CCE

3.1.3.1. Lenguaje legítimo y limitado¹⁵⁸

Hemos visto que desde el principio de su texto el CCE proponía un equilibrio “doblemente reduplicante” en CCE 39-43; mostrando con ¡siete movimientos! un vaivén de lo legítimo a lo limitado en el lenguaje sobre Dios. Allí, CCE 43 concluía más cerca del extremo apofático que del catafático... como sucede en toda teología sana, que necesariamente desemboca en el silencio de la adoración.

Y esto lo insinuaba finamente Agustín –con una mirada mística– cuando nos recordaba que la “Palabra de Dios que se extiende en todas las Escrituras... es un mismo Verbo... que, siendo... Dios junto a Dios, no necesita sílabas porque no está sometido al tiempo” (CCE 102).

Y lo que se dijo sobre el lenguaje sobre Dios en general en CCE 39-43, reaparece aplicado específicamente a la fe cristiana en CCE 170: “No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y que la fe nos permite «tocar»”; aunque ese “toque” espiritual se refiere a “« realidades que no se ven» (Hb 11,1)” (CCE 146).¹⁵⁹

Pasando de la Primera a la Segunda Parte del CCE, vemos que en el segmento sobre el Dios Uno hay una tensión entre “Revelación y Misterio” (o lo catafático y lo apofático) cuando se expone sobre el Nombre de *YHWH* en CCE 206. Y poco más adelante se extraía una consecuencia gnosceológica de lo “*tremendum*” de Dios: “reconocer la grandeza y la majestad de Dios: «Sí, Dios es tan grande que supera (*vincens*) nuestra ciencia» (Jb 36,26)” (CCE 223).¹⁶⁰

Y ya en nuestro Tomo I habíamos analizado algo referido a este tema;¹⁶¹ y allí aportábamos la famosa frase de Agustín –que en el CCE ha quedado relegada a un número del Resumen de este segmento– a saber: “*Si cepisti, non est Deus*” (CCE 230).

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, 136-139, en que el autor hace una lúcida síntesis comparativa del Niseno, Agustín y Tomás.

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, 126.

¹⁵⁶ Cf. *supra*, p. 43s.

¹⁵⁷ Recordemos también aquel comentario en que, apelando a un artículo de G. Emery, vimos: “Algo más sobre Santo Tomás y la reduplicación del lenguaje”, en p. 79. Y cf. también: R. Ferrara, *Misterio de Dios*, 471ss.

¹⁵⁸ Para simplificar las notas al pie, indicamos que resumimos aquí –entre otros, que se indican aparte– algunos elementos que hemos analizado *supra*, en las pp. 68ss.

¹⁵⁹ Cf. Tomo I, 158: “Ser tocado por Dios, y tocar a Dios”.

¹⁶⁰ Cf. Tomo I, 37.

¹⁶¹ Cf. Tomo I, 76: “La comprensión paradójica del misterio de Dios”.

Luego, en el segmento trinitario, hay aplicaciones concretas de esta tensión entre lenguaje apofático y catafático:

- la Trinidad que ha dejado *vestigia*, pero es misterio *sensu stricto* (CCE 237);¹⁶²
- el nombre “Padre” es valedero pero radicalmente insuficiente (CCE 239);¹⁶³
- el lenguaje humano orienta hacia la Trinidad, pero sigue siendo “un Misterio inefable, «infinitamente más allá de todo lo que podemos concebir según la medida humana» (CCE 251);

Y este segmento trinitario concluía con la joya contemplativa del Nacienceno, que mostraba la incapacidad humana para “sintetizar” en su espíritu la percepción de Dios: “No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me rodea con su fulgor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la Unidad me arrebatada de nuevo...” (CCE 256).

3.13.2. Experiencia y lenguaje; símbolo y concepto; expresión y silencio

Algo de esto, ya lo hemos analizado en el Tomo I, cuando hicimos notar que el CCE utiliza, al menos, dos tipos de discurso básicos. A uno de ellos podríamos llamarlo el “discurso histórico-narrativo” y al otro, el discurso “sintético y temático”.¹⁶⁴ A la luz de lo estudiado aquí, podríamos decir que el primero refleja el lenguaje bíblico y el segundo el lenguaje conceptual con sus variados registros posibles.¹⁶⁵

También hemos visto que el CCE complementa símbolos y conceptos. Lo hace de modo completo con la Persona del Espíritu repasando el nombre, los apelativos y los símbolos que se refieren a Él (CCE 691-701).¹⁶⁶ Y también lo hará así para la Iglesia en CCE 751ss. En cambio, para el Hijo sólo iniciará su discurso explicando nombres (y sólo los que se enuncian en el Credo) y no símbolos (cf. CCE 430ss).¹⁶⁷ Y para el Padre, sólo algún breve análisis sobre este sólo nombre en CCE 238-240.

Pero veamos un poco más en detalle qué podemos vincular con las propuestas de los autores revisados.

En relación al primer momento –la experiencia existencial– encontramos algunos textos significativos. Por ejemplo, CCE 208 muestra la “tremenda” experiencia de Dios de Moisés, Isaías y Pedro... y ejercita una “reduplicación” entre lo “tremendo” y lo “fascinante” para equilibrar su discurso sobre Dios.¹⁶⁸ La Transfiguración de Jesús también es un momento de experiencia de la “Gloria”, que se vuelve teofanía trinitaria.¹⁶⁹ Y sobre todo la Resurrección es la gran experiencia de la Trinidad que salva, y que da impulso definitivo a la comunidad cristiana.¹⁷⁰ Ascendido Jesús al cielo, será la Iglesia “el lugar” de la experiencia y el “conocimiento del Espíritu Santo” (CCE 688), quien es la primera Persona Divina que nos sale al encuentro en la historia (cf. CCE 683s).¹⁷¹

Respecto del segundo momento en la elaboración del lenguaje –el símbolo espontáneo– no podemos pensar que el CCE lo incluya como “texto propio” después de haber pasado por

¹⁶² Cf. *supra*, 69: “Metafísica, ontología trinitaria y reduplicación del lenguaje”.

¹⁶³ Cf. Tomo I, 55.

¹⁶⁴ Cf. Tomo I, 143ss: “El discurso histórico-narrativo y el discurso sintético y temático”.

¹⁶⁵ También se pueden relacionar con lo que Lafont dice sobre la *lectio* y la *questio*: cf. *supra*, p. 33.

¹⁶⁶ Cf. en Tomo I: pp. 162ss; y p. 175: “Dos símbolos más para el Espíritu: el viento y la savia”.

¹⁶⁷ Si bien no sistematizó un segmento sobre los “símbolos del Hijo”, apela a algunos de ellos en su discurso, tomándolos del NT; por ej.: cordero (CCE 602), esposo (CCE 796), cabeza (CCE 792), etc.

¹⁶⁸ Cf. Tomo I, 32s. Por otra parte, indicamos que la cita de 1 Jn 3, 19s, el CCE vuelve a usarla en CCE 1781 (conciencia moral), pero ninguno de estos números remite al otro en la referencia marginal.

¹⁶⁹ Cf. Tomo I, 127ss.

¹⁷⁰ Cf. Tomo I, 145ss.

¹⁷¹ Cf. *supra*, pp. 203s, en el contexto de la “inversión trinitaria” de von Balthasar.

nueve redacciones sucesivas (entre 1986 y 1992) y una corrección final para el texto definitivo de 1997.¹⁷² No obstante, en la cita de textos bíblicos o de autores místicos pueden encontrarse referencias a estos símbolos espontáneos. Por ejemplo: CCE 694ss presenta los símbolos del Espíritu, algunos de los cuales –como el agua, el fuego o la luz– pertenecen al registro más primario de los símbolos humanos. En el texto de CCE 208 que citamos antes, Isaías siente sus “labios impuros” ante la presencia del Dios tres veces Santo; y Moisés y Pedro sienten la “distancia infinita” entre Dios y el hombre, que es pequeño y pecador. Finalmente, en CCE 256 Gregorio de Nacianzo habla del “arrebato” y del “fulgor” que experimenta ante el Dios Uno y Trino.

Pasando al tercer momento –el lenguaje conceptual con sus variados registros posibles– el CCE realiza progresos respecto de los documentos del Vaticano II;¹⁷³ pues el Concilio se expresó (principalmente) en clave económica, en el marco eclesiológico y con lenguaje bíblico. En cambio, el CCE que debía considerar “toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral”,¹⁷⁴ no podía omitir el tratamiento directo del misterio de la Santísima Trinidad con la mayor amplitud, incluyendo las perspectivas inmanente y dogmática.

Respecto de los registros posibles, en primer lugar observamos que el CCE supone su existencia y diferencia, cuando los enuncia o aplica. Así, vemos que enumera “la Escritura, la liturgia y el lenguaje teológico” (CCE 691) como modos distintos de expresión;¹⁷⁵ y vimos que introduce la reflexión sobre el Espíritu o la Iglesia apelando a “nombres y símbolos”.

Y respecto del misterio trinitario en particular ya hemos dicho muchas veces que hay una prevalencia del registro metafísico y un déficit del “registro de comunión en el amor” que se emparenta con las “metafísicas relacionales” que mencionamos más arriba.¹⁷⁶

El registro psicológico aparece en el título “Verbo”, varias veces utilizado en relación a la vida intratrinitaria.¹⁷⁷ Y “Amor” y “Don” aparecen aplicados al Espíritu Santo en un contexto económico, pero insinuando lo intratrinitario en CCE 733ss;¹⁷⁸ y más claramente en CCE 850: “la comunión que existe entre el Padre y el Hijo en su Espíritu de amor”.¹⁷⁹

El registro que hemos llamado “estético” pues habla del Hijo como “Imagen del Padre” –y que comparte la misma raíz sapiencial del AT con el título “Verbo”– aparece varias veces junto con este título.¹⁸⁰ Y en CCE 241 –citando “textos cumbre de la revelación del NT”–¹⁸¹ aparecen juntos “Verbo”, “Imagen” y “Resplandor”; y este último título también pertenece a la raíz sapiencial y al registro estético. Podemos ampliar los ejemplos para este registro repasando el comentario “Dios como Belleza”.¹⁸²

El registro operativo aparece solamente aplicado a la vida intratrinitaria en el rico texto de CCE 221: “...Dios es Amor... El mismo es una eterna comunicación (*commercium*) de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en El”.¹⁸³ Y el CCE nunca se usa el concepto de mediación para la vida intratrinitaria.¹⁸⁴

El lenguaje simbólico-especulativo Lafont, como vimos, lo atribuye a las apropiaciones; pero de este tema en el CCE nos ocuparemos en el ítem siguiente.

¹⁷² En esta corrección final se retocaron unos trescientos números del CCE, es decir, un 10% de su texto.

¹⁷³ Tomo I, 80s: “Breve comparación entre las exposiciones trinitarias del Concilio Vaticano II y del CCE”.

¹⁷⁴ San Juan Pablo II, *Fidei Depositum*, 1.

¹⁷⁵ Cf. Tomo I, 162.

¹⁷⁶ Para este déficit del CCE, cf., sobre todo, *supra*, pp. 66ss: “El don de sí mismo que lleva a la comunión”.

¹⁷⁷ Cf. Tomo I, 82-86; y CCE 102, 108, 241, 2717.

¹⁷⁸ Allí se cita la cita 1 Jn 4, 8.16, que tuvo una dimensión intratrinitaria en CCE 221.

¹⁷⁹ Cf. Tomo I, 188.

¹⁸⁰ Cf. Tomo I, 86; y CCE 299, 479, 1101, 1160

¹⁸¹ Cf. R. FERRARA, *Comentario*, 101.

¹⁸² Cf. Tomo I, 292s. Y también “Una relación trinitaria que no se explicitó”, en Tomo I, 265.

¹⁸³ Cf. CCE 1118.

¹⁸⁴ Y no encontramos en el CCE, para la vida intratrinitaria, los registros más contemporáneos que hemos llamado “trascendental” (Rahner) y “hermenéutico” (según Forte).

Finalmente, el silencio como último momento de este movimiento retorna, de algún modo, al principio –como la experiencia existencial– es un “no-lenguaje” o un “más allá del lenguaje. Y el CCE trae algunos ricos textos sobre el silencio, en un clima místico. Con palabra de Agustín, el CCE nos recuerda que el “Verbo...siendo al comienzo Dios junto a Dios, no necesita sílabas porque no está sometido al tiempo” (CCE 102). La Cuarta Parte aporta un rico texto sobre el silencio que evoca la vida intratrinitaria: “La contemplación es silencio... En este silencio... el Padre nos da a conocer a su Verbo (*Pater nobis Suum Verbum dicit*) encarnado, sufriente, muerto y resucitado, y el Espíritu filial nos hace partícipes de la oración de Jesús” (CCE 2717).¹⁸⁵ Y el mismo clima contemplativo y trinitario aparece en la bella y profunda *Oración* de Isabel de la Trinidad, que –si bien no precisa aspectos de la vida intratrinitaria– nos introduce místicamente en “la Trinidad en sí misma”.¹⁸⁶

3.1.3.3. El ser y la historia, *Theologia* y *Oikonomia*¹⁸⁷

Respecto de la “reduplicación” que hace el CCE entre *Theologia* y *Oikonomia* hemos visto que abarcan desde segmentos particulares –como los contrapuntos que hay dentro del segmento *De Deo Uno*–¹⁸⁸ hasta la estructura del conjunto del CCE,¹⁸⁹ pasando por el gran segmento que representa CCE 27-267.¹⁹⁰

Incluso, elementos particulares, están preñados de esta tensión paradójica entre *Theologia* y *Oikonomia*:

– “La Palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres” (CCE 101, citando DV 13).

– el nombre de *YHVH*: significa “el que está” (para salvar: CCE 207); y “El-que-ES” (CCE 212s).¹⁹¹

– el nombre de “«Jesús», «YHVH salva»” (CCE 2666), nombre dice quién es y qué hace. Y puede hacer lo que hace, por ser quien es, pues: “Jesús quiere decir en hebreo: «Dios salva»... nombre propio... de Jesús que expresa a la vez su identidad y su misión” (CCE 430).

En conclusión, podemos decir que el CCE trae un claro desarrollo sobre la *Theologia* –salvo la dimensión de *koinonía* intratrinitaria– y desarrolla muy ampliamente la dimensión histórico salvífica.¹⁹²

Y este tema de los equilibrios en el discurso sobre Dios, nos lleva al párrafo siguiente.

3.1.3.4. Necesidad de la “reduplicación del lenguaje”

Hemos visto ampliamente que el CCE cuida esta “reduplicación” del lenguaje y de los esquemas.

Lo hace en su propio esquema general como acabamos de decir (y como intentamos reflejar en nuestro Índice del Tomo I).

¹⁸⁵ Cf. *supra*, p. 70; y CCE 2628.

¹⁸⁶ Cf. CCE 260 y 2628.

¹⁸⁷ Una coordinada especial de “historia y lenguaje” en el CCE, la hemos considerado más arriba: “El CCE y el pensamiento histórico-dinámico” en pp. 170ss.

¹⁸⁸ Cf. *supra*, pp. 68s.

¹⁸⁹ Cf. *supra*, en estas mismas “Conclusiones”, pp. 258s.

¹⁹⁰ Cf. *supra*, pp. 63s: “El acceso a la Trinidad desde la historia”.

¹⁹¹ Cf. *supra*, pp. 119s: “Los modelos teológicos”; p. 18 (nota 22) y p. 96 (nota 107).

¹⁹² Cf. *supra*, p. 118: “La perspectiva general, en tono mayor”.

Lo hace en segmentos de mediana extensión, como cuando expone sobre “el acceso natural al Dios Uno” (CCE 27-43); segmento en el que construye un delicado equilibrio en diversos niveles (contenidos, conocimiento, lenguaje); con diversas herramientas (mirada “optimista-«pesimista»-optimista”; reduplicación del lenguaje); y en relación a distintos aspectos del hombre (“mente y corazón”, inteligencia y voluntad, deseo y conocimiento).¹⁹³

Esta misma mirada “optimista-«pesimista»-optimista” es una “teología de la *Oikonomia*” que implica un exquisito y profundo equilibrio en la mirada de la realidad, que vincula el ser y el tiempo; la naturaleza y la historia; el origen, el presente y la consumación; la fe, la esperanza y la caridad.¹⁹⁴

Lo aplica también varias veces con un recurso original, que despliega lo Trino del NT desde lo Uno (aún no revelado como Trino) del AT;¹⁹⁵ recurso que recuerda el “*latet - patet*” de Agustín.

También realiza –respecto de la teología anterior que Rahner denunciaba en “Advertencias”– enriquecimientos “reduplicantes” en la consideración del misterio de Cristo:

- aparece la importancia del misterio pascual junto con la importancia de la Encarnación;¹⁹⁶
- los efectos salvíficos se “descentran de sólo la Cruz” y se ponen en relación con la Encarnación, con toda la vida de Cristo y con la Resurrección;
- y estos efectos salvíficos se dicen así, en plural: no es sólo la “satisfacción”, sino la revelación, la sanación, la elevación, la comunión y la propuesta de Jesús como modelo vivo de vida.¹⁹⁷

Y hemos compuesto un párrafo –en el contexto del diálogo con Lafont– en que mostramos las amplias aplicaciones de la reduplicación en relación con lo Uno y con lo Trino de Dios, y en otros contextos varios. Y donde constatamos –de nuevo– la pobre exposición sobre la *koinonía* trinitaria en el amor, que complementaría el registro metafísico.¹⁹⁸

Y en el próximo ítem veremos otras aplicaciones para esta reduplicación: esencia y Personas; propiedades y apropiaciones... que eran los temas en que Lafont recomendaba la aplicación de la reduplicación, junto con el equilibrio entre *Theologia* y *Oikonomia*, que acabamos de considerar.

3.1.4. Otro modo de sintetizar algo de lo visto

Aprovechando un esquema propuesto por A. Cordovilla,¹⁹⁹ podríamos sintetizar algunos elementos vistos del siguiente modo:

- registro histórico-narrativo (Joaquín de Fiore): representado por Forte, W. Kern...
- registro sintético-impersonal: denunciado por K. Rahner, W. Kern, etc.
- registro sintético-intrapersonal (Agustín): aquí podría inscribirse hoy la teología trascendental de K. Rahner.

¹⁹³ Cf. *supra*, pp. 19s.

¹⁹⁴ Cf. *supra*, p. 28s.

¹⁹⁵ Cf. *supra*, pp. 23s: “Lo Uno y lo Trino, en el contexto del atributo Omnipotencia, y en otros contextos”.

¹⁹⁶ La importancia pareja que el CCE otorga a ambos polos del misterio de Cristo –Encarnación y Misterio Pascual– no sólo equilibra la situación anterior sino que también, de algún modo, asume las preocupaciones de Rahner y von Balthasar, cuyos discursos teológicos se centran en cada uno de esos polos: cf. *supra*, la tabla comparativa que ofrecemos en pp. 127s. Y recordemos que en “Advertencias” Rahner denunciaba un discurso centrado en el *Cur Deus homo?*, y el CCE lo transforma en “Por qué el *Verbo* se hizo carne” (CCE 456ss): cf. *supra*, p. 8ss.

¹⁹⁷ Para este ítem y el anterior: cf. Tomo I, 317ss.

¹⁹⁸ Cf. *supra*, p. 68ss: “El lenguaje humano y el misterio de la Trinidad”.

¹⁹⁹ Cf. *supra*, pp. 134s: “Cordovilla propone cuatro enfoques y cinco temas”. A continuación, ponemos entre paréntesis, la persona de la historia de la teología con que Cordovilla representa cada enfoque.

– registro sintético-interpersonal, con incorporación de la metafísica clásica (Tomás): por aquí irían las reflexiones de Lafont, Salmann y Gera; y el “segundo Silanes”.²⁰⁰

– registro sintético-interpersonal, en clave de *koinonía* en el amor (Ricardo de San Víctor): von Balthasar, Kasper, Hemmerle.

Naturalmente, la vinculación de estos autores con uno sólo de los registros, resulta estrecha en varios casos. Pero sirve, mínimamente –creemos– para aportar otra mirada posible sobre estos asuntos tan ricos...

3.2. *Lo Uno y lo Trino*

3.2.1. *Los modelos teológicos*

K. Rahner criticaba ya en “Advertencias” la división del tratado de Dios en “Uno y Trino”, y denunciaba como falso que esa división estuviera en relación con la historia de la salvación.²⁰¹ Y, como recordábamos al comienzo de estas “Conclusiones”, había un curioso fenómeno en torno a la cita de 2 Pe 1,4: “*consortes divinae naturae*”: Rahner la había utilizado en “Advertencias” para denunciar una teología centrada en la esencia divina,²⁰² y unos años después E. Salmann citaba el mismo texto bíblico para justificar una reflexión sobre la esencia divina, que había sido “*scordata*”.²⁰³

Ha sido el mismo Salmann quien nos ha indicado con todo detalle la necesidad del discurso del Dios Uno, para poder mantener en equilibrio el propio discurso trinitario. De lo contrario –como hemos visto en los cuatro modelos teológicos que Salmann alaba, critica y finalmente completa– nuestra mirada sobre el misterio de Dios puede derivar hacia el modalismo, hacia el triteísmo, hacia cronomorfismos o hacia apofatismos excesivos.

Basándonos en la mayoría de las distinciones propuestas por Salmann, podemos afirmar que en el recorrido realizado hemos visto básicamente cuatro modelos.

Un modelo pone “lo Uno” en la Persona del Padre: así K. Rahner; y, siguiéndolo, W. Kasper, quien constituye un “caso especial” pues considera al Padre como “Persona absoluta”.²⁰⁴ También debemos poner aquí al “primer Silanes”, quien califica al tema de las apropiaciones como “la bomba atómica de la teología”.²⁰⁵ Y si bien “el segundo Silanes” se modera en algunos puntos no encontramos que modifique su posición general, al menos hasta ese momento.²⁰⁶

Otro modelo pone “lo uno” en la comunión de las Personas: así Hemmerle y von Balthasar.²⁰⁷

“Otro tipo de personalismo se encuentra en B. Forte... que hace iniciar todo el proceso en una ruptura... la plena gratuidad del don del amor del Padre. Esta revelación no comunica algo, pero se realiza en forma personal... una persona que viene dada, y se da”. Aquí, el Padre resulta un donador silencio, remoto, inaferrable, que irrumpe en la esfera de lo finito e interrumpe todo razonamiento humano, interpelándolo a una respuesta correlativa: re-

²⁰⁰ Cf. *supra*, pp. 231s: “Conviene guardar los equilibrios, a pesar de las tensiones epocales”.

²⁰¹ K. RAHNER, “Advertencias”, 112ss.

²⁰² K. RAHNER, “Advertencias”, 109.

²⁰³ E. SALMANN, “La natura scordata”, 27.

²⁰⁴ Cf. *supra*, pp. 85ss; con la consiguiente crítica en pp. 93s: “El Padre ¿persona absoluta?”.

²⁰⁵ Cf. *supra*, p. 207, nota 18.

²⁰⁶ Cf. *supra*, p. 231s: “Conviene guardar los equilibrios, a pesar de las tensiones epocales”.

²⁰⁷ Nosotros no hemos profundizado este tema suficientemente en von Balthasar, pues lo hemos utilizado para ilustrar otra línea teológica. Nos basamos aquí en Salmann; aunque el mismo autor también pone a von Balthasar en el primer grupo (cf. *supra*, p. 16).

donarse.²⁰⁸ Y hemos visto que aquí está implicada una “«metafísica» del devenir” (que rechaza una “metafísica del ser”) y hace del “el amor” (nunca claramente definido) el elemento explicativo último. Y la confluencia de estas dos opciones lleva a Forte a una concepción de *la esencia divina como un devenir del amor*.²⁰⁹

Finalmente, otros autores –aún haciendo un esfuerzo de renovación del pensamiento teológico– mantienen la distinción tradicional entre lo Uno y lo Trino. Aquí encontramos a nuestros dos lúcidos benedictinos: Salmann y Lafont; y también L. Gera parece inscribirse en este grupo, tal como hemos percibido en lo poco que hemos recorrido de sus extensos escritos.²¹⁰ Lo mismo percibimos en W. Kern, quien dedica importantes párrafos –en dos momentos sucesivos– para exponer la doctrina de Santo Tomás,²¹¹ sin perder su perspectiva trinitaria e histórico-salvífica; y recomendando además la integración de ambas perspectivas.²¹²

En nuestro recorrido, vimos el debate de ideas entre Rahner y Lafont, que llega hasta el documento de 1981 de la CTI, que asume “la interpretación correctivo-explicativa” que el teólogo francés hace del “*Grundaxiom*”.²¹³ Las principales deficiencias que Lafont criticaba a Rahner son:

- considerar que *toda* la capacidad expresiva de Dios se reduce a la propiedad personal del Verbo, olvidando aspectos como la Sabiduría divina esencial y las ideas divinas (con lo cual reaparece la dificultad de conciliar lo esencial y lo personal que ya habíamos visto en el Niseno).²¹⁴

- mantener una *linealidad total* entre el rol del Padre como origen en la Trinidad, y su rol en la creación y la salvación, sin apelar al recurso de las apropiaciones.²¹⁵

- emplear “la noción de «modo de subsistencia» en dos contextos diferentes, que no puede reducir –sin más– el uno al otro. «Modo de subsistencia» no puede decir *a la vez* la triple modalidad personal según la cual subsiste la naturaleza divina, y el primado (como principio) del primer modo de subsistencia, que considera –en primera instancia– la esencia divina”.²¹⁶

- no percibir “la necesaria reduplicación del lenguaje que provoca el *homoousios*; que hace “imposible al lenguaje humano decir a la vez la perfecta consustancialidad de las hipóstasis, y la situación de principio que corresponde a la hipóstasis del Padre”.²¹⁷

En definitiva, en todo lo dicho no hay más que una sola crítica a Rahner: no reconocer el necesario carácter reduplicado del lenguaje trinitario, indicado por la analogía de la fe. Y esta crítica toca al “*Grundaxiom*”, que no deja lugar para un lenguaje reduplicado en el caso de la Trinidad inmanente.

Y llegando a un punto profundo en el recurso a la reduplicación de la mirada, Lafont llega a decir que si bien no hay en Dios tres centros de actividad personal como tres posiciones absolutas (nivel del Dios Uno), sin embargo podemos decir que hay “tres consciencias personales reflexivas” (nivel del Dios Trino).²¹⁸

²⁰⁸ Cf. *supra*, p. 16.

²⁰⁹ Cf. *supra*, pp. 173ss: “Esencia y Personas, consustancialidad y *koinonía*”.

²¹⁰ Quienes lo han conocido y estudiado mucho más parecen avalar esto: cf. *supra*, pp. 243s: “Los eclesiólogos y la Trinidad” en que C. M. Galli describe –entre otros rasgos– el pensar de L. Gera como “católico” (tanto por su ortodoxia, como por su amplitud), orgánico e integrador.

²¹¹ Cf. *supra*, pp. 104ss: “El creador es el Dios uno y trino”, y sus notas.

²¹² Cf. *supra*, pp. 119s.

²¹³ R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 351. Cf. *supra*, pp. 76s.

²¹⁴ Cf. *supra*, p. 53.

²¹⁵ Cf. *ibid.*

²¹⁶ Cf. *supra*, pp. 50s.

²¹⁷ G. LAFONT, *Peut-on*, 199. Cf. *supra*, p. 51.

²¹⁸ *Ibid.*, 200. Cf. *supra*, pp. 58s y sus notas.

Salmann sigue esta línea cuando dice que ese “fondo” que es la esencia divina “no puede no ser sino la misma conciencia divina –de ser Dios– que las personas divinas comparten completamente... Obviamente, esta conciencia común no existe en sí, sino solamente en cuanto viene comunicada y «toticipada» (no: participada) por y en las personas”.²¹⁹ La naturaleza común resulta el principio permanente de la unidad y del amor recíproco de las personas.

Frente a estas propuestas de estos dos lúcidos monjes, la crítica que se hace desde otras posiciones teológicas diciendo que cierto modo de hacer teología da “la impresión de una cierta composición en Dios de dos polos o momentos que no terminan de articularse del todo”;²²⁰ pareciera no distinguir entre Dios y nuestro pobre modo de conocerlo (“*Si cepisti, non est Deus*”), que implica “*modus significandi*” reduplicados; y –por no reconocer esto– pueden caer en una “ilusión de simplicidad” que puede conducir al “peligro de la confusión”.²²¹ O con la imagen de Salmann: “«El arte de hacer nudos, culminación tanto de la abstracción mental, como de la manualidad, podría ser vista como la característica humana por excelencia»... quizás es éste el fondo antropológico de la intrincada construcción del tratado trinitario” con su juego de idas y vueltas del registro esencial, al registro nocional.²²²

Por eso nos agrada la mirada contemplativa “perijorética” del Nacianceno: “No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me rodea con su fulgor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la Unidad me arrebatara de nuevo...” (CCE 256).

Y con esto pasamos a resumir sobre “lo Uno y lo Trino” en el CCE que, por supuesto, mantiene la adecuada tensión paradójica. Incluso, la evidencia de estos equilibrios que cultiva el CCE –sin mayores comparaciones con otras instancias– ya nos había llevado a componer un comentario en el Tomo I sobre “la comprensión paradójica del misterio de Dios”.²²³

Ya en este Tomo II, hemos visto, en diálogo con E. Salmann, las diversas maneras cómo el CCE encara la exposición sobre “lo Uno” de Dios en cinco momentos:²²⁴ privilegiaba los verbos. Si seguimos este último enfoque, nos pondríamos a salvo de entender “–subrepticamente–... a las tres Personas como tres esencias concretas y distintas, dentro de la única esencia divina”.²²⁵

- El acceso natural al Dios Uno (CCE 27-43).
- La Revelación en el AT (CCE 54-64).²²⁶
- Un segmento central sobre Dios Uno (CCE 199-227).²²⁷
- Elementos de “lo Uno” en el segmento sobre la Trinidad (CCE 252-260).²²⁸
- Y la exposición sobre “lo Uno y lo Trino” en el contexto del atributo Omnipotencia, y en otros contextos (CCE 269ss; 150-152; 290-292, etc.).²²⁹

También hemos visto que, parte de estos textos funcionan como “introducción histórico-salvífica” al discurso trinitario; que –a su vez– tiene su propia introducción histórico-salvífica, en clave trinitaria antes de llegar a la exposición sintética.²³⁰

²¹⁹ E. SALMANN, “La natura scordata”, 35; cf. *supra*, p. 17.

²²⁰ G. ZARAZAGA, *Dios es comunión*, 260.

²²¹ G. LAFONT, *Peut-on*, 200; cf. *supra*, p. 51.

²²² E. SALMANN, *ibid.*, 38; cf. *supra*, p. 18 y sus notas (que incluyen a Santo Tomás y Aristóteles).

²²³ Cf. Tomo I, 76.

²²⁴ Cf. *supra*, pp. 21ss.

²²⁵ *Ibid.*, 270.

²²⁶ Para el análisis de este segmento, cf. Tomo I, 6.

²²⁷ Para un resumen de esta exposición: cf. Tomo I, 43s “Valoración”.

²²⁸ Cf. *supra*, p. 23.

²²⁹ Cf. *ibid.*

²³⁰ Cf. aquí mismo *supra*, en el ítem “El acceso a la Trinidad desde la historia...”, pp. 255s.

Y hemos visto que esta exposición sintética se enriquece, respecto de la díada habitual (esencia-Personas), incorporando el concepto de relación, y articulando así una tríada... que no estaba aún en el PR.²³¹

Más sintéticamente, hemos visto que el CCE hace una lectura de “«Toda la historia de la salvación [que] no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos»” (CCE 234).²³²

Todo lo cual se puede reforzar repasando las “Conclusiones” del Tomo I.²³³

Y en este Tomo II hemos compuesto algunos párrafos que se vinculan con la cuestión de “lo Uno y lo Trino” (además de los ya mencionados):

- “Persona, sustancia y relación”, discutiendo con W. Kasper.²³⁴
- “El Padre como fuente u origen, *ad intra* y *ad extra*”, dialogando con W. Kern.²³⁵
- “Rombach y los teólogos”, en el contexto de Hemmerle.²³⁶
- “También es pobre la exposición sobre «Dios Uno»”, y “Esencia y Personas, consustancialidad y *koinonía*”, analizando a B. Forte.²³⁷
- “El Padre, principio y fin”, estudiando a L. Gera.²³⁸

Como resumen de estos comentarios surgen las mismas conclusiones: el CCE cuida el equilibrio entre lo Uno y lo Trino, y entre lo económico y lo inmanente; pero en lo inmanente no equilibra el registro metafísico con el registro de la *koinonía*.

3.2.2. *Propiedades y apropiaciones; o la comunión de la acción divina ad extra*

Quienes como Rahner, Kasper o Forte, no integran el registro esencial –que Salmann defendía sólidamente– se ven obligados a poner elementos absolutos en las Personas, perdiendo la diferencia que Lafont nos mostraba entre propiedades y apropiaciones.

Por eso, para Forte, el Padre es creador en sentido directo y absoluto; y Kasper propone al Padre como “Persona Absoluta”.²³⁹

En cambio, el CCE nos muestra que también Jesús es “*Kyrios*” (CCE 209) y “el Espíritu Santo... es Dios” (CCE 152); expone que “la creación es obra de la Santísima Trinidad” (CCE 290ss); y mantiene la mirada paradójica de la esencia y las Personas, en que “la Trinidad es Una” (CCE 253) y “la Unidad es Trina” (CCE 254). Y si bien “*in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*” (CCE 255) –a la luz de lo que dijimos y aún diremos– podemos completar con Salmann diciendo: “*In Deo omnia sunt tria, ubi non obviat unitas naturae*”.²⁴⁰

También hemos visto que Lafont –discutiendo con Rahner– nos mostraba que no se puede mantener una *linealidad total* entre el rol del Padre como origen en la Trinidad y su rol en la creación y la salvación. Y aquí aparece la necesidad del recurso a la apropiación,

“simplemente porque ningún término cualitativo puede ser propio de una sola persona... En definitiva, queda claro que –si se quiere expresar con exactitud el rol de una persona divina en la actividad salvífica– no se puede

²³¹ Cf. *supra*, pp. 24s.

²³² Cf. *supra*, en el ítem: “...y la relectura de la historia desde la Trinidad...”, pp. 256s.

²³³ Desde p. 299 en adelante.

²³⁴ Cf. *supra*, pp. 94s.

²³⁵ Cf. *supra*, pp. 112s.

²³⁶ Cf. *supra*, p. 156.

²³⁷ Cf. *supra*, pp. 173ss.

²³⁸ Cf. *supra*, p. 242.

²³⁹ Cf. *supra*, pp. 172s; y pp. 85ss respectivamente. Cf. también la crítica a Kasper desde el CCE, que ya mencionamos más arriba: “El Padre ¿persona absoluta?” en pp. 93s.

²⁴⁰ Cf. *supra*, p. 19.

evitar utilizar dos lenguajes: el de la acción común y el del rol propio...esta exigencia es ineludible, si se quiere distinguir la acción creadora del acto nocional, y situar la libertad del primero y la necesidad del segundo”.²⁴¹

Pasando al CCE, consideremos primero su modo de expresarse, recordando que en nuestro Tomo I hemos analizado su vocabulario trinitario.²⁴² Allí hemos visto que la palabra “apropiación” (o sus derivadas) no aparecen nunca en su texto. Y la expresión “propiedades personales” sólo aparece en CCE 258s (tres veces) estableciendo un delicado equilibrio entre lo común y lo personal, y entre la *Theologia* y la *Oikonomia*, como veremos enseguida.²⁴³

Y pasando del vocabulario a la exposición, vemos que –por un lado– el CCE adjudica a las Personas divinas algunas actividades de modo privilegiado con el esquema usual: “Padre creador – Hijo redentor – Espíritu santificador”.²⁴⁴ Pero, al mismo tiempo, el CCE va equilibrando su discurso, mostrando que “la creación” (CCE 290-292) o “la resurrección de Jesús” (CCE 648-650) son “obra de la Santísima Trinidad”; y así evita adjudicar “excesivamente” a una Persona divina un rol particular en la economía.

De este modo, hace aplicaciones a casos concretos de aquel principio que había establecido en CCE 258s.

Dada la importancia de este número y de los análisis que resumiremos después, volvemos a citarlo *in extenso*:²⁴⁵

“Toda la economía divina (*Tota Oeconomia divina*) es la obra común de las tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene (*est*) una sola y misma naturaleza, así también tiene (*habet*) una sola y misma operación.²⁴⁶ «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio». ²⁴⁷ Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal. Así la Iglesia confiesa (*profitetur*), siguiendo al Nuevo Testamento:²⁴⁸ «uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, un solo el Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas (*Unus [...] Deus et Pater ex quo omnia; et Unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia; et Unus Spiritus Sanctus, in quo omnia*)». ²⁴⁹ Son, sobre todo (*praecipue*), las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas”.²⁵⁰

Como vimos en su momento, el número tiene básicamente dos partes que se equilibran mutuamente, y que se refieren a lo Uno y lo Trino. Y concluye remitiendo a las misiones divinas como la mayor manifestación de este último aspecto en la *Oikonomia*.²⁵¹

Pero en este Tomo II –sensibilizados por elementos aportados por Silanes– emprendimos un análisis más fino de este texto.²⁵² Recordemos ahora lo visto, para luego profundizarlo un poco más.

Silanes nos mostró que el Concilio dio por supuesta la *Theologia* trinitaria, y desechó un esquema llamado “*De deposito fidei pure custodiendo*”, que incluía un capítulo “*De Deo*” que tenía “una preocupación de tipo apologético por el «en sí» de Dios”.²⁵³ Y el mismo autor nos mostró el “personalismo trinitario” del Vaticano II, que expone a las Personas divinas “actuando conjuntamente” en la historia “pero según su *orden* respectivo”; y por eso, “sin

²⁴¹ G. LAFONT, *Peut-on*, 220; cf. *supra*, p. 53.

²⁴² Tomo I, 75ss; para lo que nos ocupa: p. 78.

²⁴³ En realidad, el concepto vuelve a aparecer dos veces más, pero aplicado “*in recto*” a la cristología (sin que falte una derivación “*in obliquo*” hacia lo trinitario) que no afecta lo que decimos aquí: cf. *ibid*.

²⁴⁴ Las veinticuatro diacronías trinitarias que expusimos expresan esto: cf. Tomo I, 336ss: “La economía de la salvación en clave trinitaria”.

²⁴⁵ Cf. Tomo I, 67s.

²⁴⁶ Cf. CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO II (DS 421).

²⁴⁷ CONCILIO FLORENTINO (DS 1331).

²⁴⁸ Cf. 1 Cor 8, 6.

²⁴⁹ CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO II (DS 421).

²⁵⁰ Con esta última frase –que no figuraba en el PR– el CCE parece hacerse cargo de uno de los elementos más contundentes del artículo “Advertencias” de Rahner: cf. *supra*, p. 7.

²⁵¹ Cf. Tomo I, 67s.

²⁵² Cf. *supra*, 226s: “La cuestión de la acción de la Trinidad en la historia, y la unidad de la operación *ad extra*”, que resumimos aquí.

²⁵³ N. SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, 104s. Cf. *supra*, p. 207.

romper la unidad de operación en su obrar salvífico cada una de las divinas Personas tiene con el hombre una relación del todo singular, como es única y singular, inconfundible e intransferible su personalidad”; y en consecuencia –por ejemplo– “los hombres son hijos del Padre (no de toda la Trinidad, ni del Hijo)”...²⁵⁴ como ya decía K. Rahner en “Advertencias”.

El CCE –como el Vaticano II– también tiene una fuerte impronta económica, pero dada su finalidad no podía obviar la dimensión de la *Theologia*. Y en el tema particular de la unidad de la operación *ad extra*, el CCE completa al Concilio de Florencia –al cual cita allí mismo– en CCE 258: “«El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio»...²⁵⁵ Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal”. Y CCE 259 también se esfuerza por mantener este equilibrio: “Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única. Así, toda la vida cristiana es comunión con cada una de las personas divinas, sin separarlas de ningún modo...”²⁵⁶

Lo novedoso del CCE resalta todavía más, si comparamos el texto actual de CCE 258s, con su precedente: PR 1074-1076.²⁵⁷ CCE 258 ha eliminado una frase del Concilio Toledano XI que decía: “Ninguna de las personas divinas ha realizado alguna obra antes que la otra, ni después de la otra, ni sin la otra. Son inseparables en lo que son y en lo que hacen (DS 531)”. También eliminó una frase del Lateranense IV (DS 800) que repetía (y así reforzaba) lo que ya decía la frase del Concilio de Florencia. Además, lo que seguía diciendo PR 1075 después del “Sin embargo” –que hoy mantiene CCE 258– era mucho más pobre en cuanto a lo trinitario: “Sin embargo, la Iglesia reconoce las relaciones trinitarias de origen en el único Creador...”, con lo cual lo trinitario quedaba relegado a la vida íntima de Dios.

Es más, PR 1076 insistía en la única operación pasando de la creación a la salvación, cuando decía: “La misma obra de la Encarnación es común a las tres personas divinas, aunque la naturaleza humana haya sido asumida por una sola de ellas”.²⁵⁸ También esto se eliminó. Y se agregó al final de CCE 258, una frase que el PR no traía: “Son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas”. Y en este cambio, nos resuena otra observación de K. Rahner en “Advertencias”.²⁵⁹

Además, PR no tenía nada parecido a CCE 260, que –entre otras cosas– muestra la relación personal del cristiano con las Personas Divinas: “...desde ahora somos llamados a ser habitados por la Santísima Trinidad: «Si alguno me ama –dice el Señor– guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23)”. Y de nuevo, reaparece Rahner con su teología de la gracia y la visión beatífica.²⁶⁰

Con lo cual, vemos que el CCE hace un esfuerzo por mantener lo Uno y lo Trino también en la economía salvífica, dando cierto sustento teológico a lo que el Vaticano II había dicho, utilizando el lenguaje de la Escritura, los Padres y la liturgia. Y también parece querer integrar algunas observaciones realizadas por la teología contemporánea, particularmente por Rahner.

²⁵⁴ Cf. N. SILANES, *ibid.*, 106ss, 119, 257s, 300s, 344ss.

²⁵⁵ CONCILIO FLORENTINO (DS 1331).

²⁵⁶ Hemos comentado estos números del CCE en su lugar propio: Tomo I, 67s.

²⁵⁷ Para lo que sigue véase en la tabla del Tomo I, en su p. 50.

²⁵⁸ Aunque no hay cita alguna, sabemos que esto es lo que dice Tomás en *Suma Teológica*, III, 3, 4. Las citas del Magisterio que ponía PR 1076 eran de los Concilios Toledanos VI (DS 491) y XI (DS 527).

²⁵⁹ Que “la Trinidad «económica» es la Trinidad inmanente” –al menos “en un caso”– es una “verdad de fe definida: Jesús no es simplemente el Dios en general, sino el Hijo... Hay, por tanto, al menos una «misión», una presencia en el mundo, una realidad económico-salvífica no meramente apropiada a una persona divina determinada, sino peculiar suya”; por tanto, es “falso... que en una doctrina sobre la Trinidad... sólo puede haber proposiciones que se refieran a lo «intradivino»”: K. RAHNER, “Advertencias”, 117s; cf. *supra*, p. 5.

²⁶⁰ Cf. *supra*, pp. 4 y 6.

Además –consecuente con los principios establecidos en CCE 258s– el CCE también rediseña lo que el PR traía para los temas de la creación y de la resurrección. Hoy, como vimos, el CCE pone “obra de la Santísima Trinidad” en ambos casos. En cambio, PR 1102 ponía un Título que hoy no está: “Sólo Dios es creador”, que precedía a un segundo Título “La creación es obra de la Santísima Trinidad”, que entonces quedaba bastante diluido. Y PR no traía un Título sobre “la Resurrección como obra de la Trinidad” –aunque había algunos elementos trinitarios en el contexto de PR 1492-1495– que se han unificado, reorganizado y, sobre todo, enriquecido en el CCE.

Completa este panorama CCE 259, que (iniciándose con las mismas palabras que CCE 258: “Toda la economía divina...”) hace la delicada unión entre lo común y lo propio, y entre la *Theologia* y la *Oikonomia*, manteniendo esos equilibrios necesarios que nos mostraron Lafont y Salmann.

A luz de todo esto –y como adelantábamos más arriba– nuestra conclusión es que, en cierto modo, se ha desplazado el “núcleo del Misterio”, ese punto en el cual la mente humana se inclina ante el Dios que siempre nos desborda. El desplazamiento consiste en que:

– antes, la afirmación unilateral de la unidad de operación *ad extra*, había hecho de la Trinidad un misterio lejano y extraño;

–ahora –de modo más acorde con la Palabra de Dios; y, especulativamente, más equilibrado– lo que nuestra mente no puede terminar de comprender es el misterio de una unidad de naturaleza y de operación (que lógicamente se debe seguir afirmando) que no obsta a la personalísima actuación de cada Persona Divina en la historia concreta.

Y decimos que esta presentación es “especulativamente más equilibrada”, pues se puede decir que el principio del Florentino –que había sido interpretado en “clave de uniformidad”– ahora se interpreta en “clave de comunión”, que es “unidad en la diversidad”. Y con esto se ofrece una lectura “reduplicada” de aquel principio del Florentino, como recién hacía Salmann; y que también vimos hacía Hemmerle.²⁶¹

Por tanto –sin usar el concepto de apropiación– el CCE nos pone ante el misterio de un Dios Uno y Trino, que se hace realmente presente en la historia y en la vida de los hombres, con toda su inabarcable riqueza unitrina, como mostramos largamente en su momento.²⁶² Y, al mismo tiempo, mantiene la afirmación de la unidad de la naturaleza (CCE 253, etc.) y de operación *ad extra*.

¿Cómo conjugar *definitivamente* esto? En este “*lacrimarum valle*” *no se puede*, como nos mostró Lafont...²⁶³ y como ya nos decía Agustín: *Si cepisti, non est Deus* (CCE 230). Y en la teología hay que aceptar humildemente esta precariedad y esta tensión, como proponía Hemmerle para otras experiencias humanas.²⁶⁴

También con Lafont, hemos visto la complementariedad entre este “método de las apropiaciones” y el “método de la analogía”.²⁶⁵ Pasemos, finalmente, entonces a resumir algo sobre el tema de la analogía.

Pero antes, explicitemos otra conclusión de gran importancia para nuestro estudio que surge de la comparación de PR 1074-1076 con CCE 258s: queda claro que en los últimos años de

²⁶¹ Cf. *supra*, p. 154.

²⁶² Cf. *supra*, pp. 8ss: “Ocho temas en que el Catecismo progresó, respecto a la teología que critica K. Rahner”.

²⁶³ Además de todo lo visto en *Peut-on...* también hemos anotado más arriba un párrafo de su *Histoire théologique de l'Église catholique* (que es veinticinco años posterior) en que Lafont muestra los cuatro interrogantes que constituyen “la aporía permanente de la teología trinitaria”; y allí su conclusión era: “En realidad, no hay una solución única y definitiva...”: cf. *supra*, p. 227.

²⁶⁴ Cf. *supra*, p. 139, en nuestro resumen de la Tesis 11. Y quizás hay que aceptar también que cierto grado de “tensión” es la situación *normal* y *general* de la precariedad creada, que no puede mantener un equilibrio inmutable (u “homostático”) sino sólo aproximarse a eso, con la pulsación, la oscilación y el contrapeso.

²⁶⁵ Cf. *supra*, p. 45. Y el notable libro de R. Ferrara nos recuerda lo mismo –ya desde su título– hablando de “correspondencias y paradojas”; cf. también: R. FERRARA, *Misterio de Dios*, 28-31.

preparación del CCE hubo una apertura hacia las preocupaciones de la teología de su entorno que no se había producido hasta la elaboración del PR, en 1989. Y CCE 258 es un símbolo claro de esa apertura a este diálogo e integración.

3.2.3. Analogía de la analogía

G. Lafont nos ha advertido que la teología trinitaria se edifica mediante la analogía de la fe y no sólo sobre la analogía del ser.²⁶⁶ Y W. Kasper nos ha mostrado el rechazo de la teología natural y de la *analogia entis* en Barth.²⁶⁷ K. Hemmerle, por su parte, propone una *analogia entis* renovada desde la inspiración trinitaria, en la cual analogía del pensar y del hablar revela la analogía del ser, que –como acto– es comunión, darse: *analogia entis* significa ser el uno en el otro, el uno fuera del otro, el uno para el otro.²⁶⁸

El tema es tan importante que Lafont indica que todo lo dicho en su análisis de la teología de Rahner no hay más que una sola crítica: no reconocer el necesario carácter reduplicado del lenguaje trinitario, indicado por la analogía de la fe. Y esta crítica incluye al “*Grundaxiom*”, que no deja lugar para un lenguaje reduplicado en el caso de la Trinidad inmanente.²⁶⁹

Si se revisa, por ejemplo, la enciclopedia *Sacramentum Mundi*, se encuentra que “analogía de la fe”... “se dice de varias maneras”. Por lo cual podemos hablar de una “analogía de la analogía” o de una reduplicación del lenguaje que se impone también para este caso particular de la analogía.²⁷⁰

Y hemos visto que recientemente A. Cordovilla ha propuesto una triple analogía: *analogía entis*, *analogía crucis*, *analogía caritatis*.²⁷¹

El tema no es nuevo en el autor: ya lo había propuesto explícitamente quince años antes.²⁷² Allí, el teólogo español mostraba una discusión que comienza entre “E. Przywara y K. Barth sobre la validez o no de una *analogia entis* o una *analogia fidei*”; discusión en la que tercia von Balthasar proponiendo una “*analogia entis concreta* o *analogia cristologica*”; y en la que finalmente se implican otros autores proponiendo una “*analogia doloris*” (R. Kitamori), una “*analogia crucis*” (J. Moltmann) y una “*analogia charitatis*” (W. Kasper, G. Lafont y P. Coda).²⁷³

Pero la sistematización en tres aspectos que propone Cordovilla en 2012, tiene dos ventajas. Una ventaja ya la enunciaba el autor en su texto de 1997, citando a P. Coda, quien articula estos tres aspectos según el triple momento de afirmación, negación y eminencia.²⁷⁴ Pero hay otra ventaja que Cordovilla no explicita: la posibilidad de poner el tema en relación con cada una de las Personas divinas:

- la *analogia entis*, con el Padre, a quien adjudicamos privilegiadamente la creación;
- la *analogia crucis*, con el Hijo, quien realmente fue crucificado;
- y la *analogia caritatis* con el Espíritu Santo, que es el Amor Personal espirado por el Padre y el Hijo, y a quien adjudicamos privilegiadamente que “se derrame el amor en nuestros corazones” (cf. Rm 5,5; CCE 2712). Este último aspecto se refuerza cuando vemos que el

²⁶⁶ Cf. *supra*, 50.

²⁶⁷ Cf. *supra*, 90.

²⁶⁸ Cf. *supra*, 142.

²⁶⁹ Cf. *supra*, 50.

²⁷⁰ Nosotros consultamos el artículo en una versión digital: L. SCHEFFCZYK, “Analogía de la fe” [en línea], http://www.mercaba.org/Mundi/1/analogia_de_la_fe.htm [consulta: 1 de agosto de 2014].

²⁷¹ Cf. *supra*, 78.

²⁷² Cf. A. CORDOVILLA, *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo*, Salamanca, 1997, 61-64.

²⁷³ *Ibid.*, 62s.

²⁷⁴ Cf. *ibid.* 63; cf. P. CODA, *Acontecimiento Pascual. Trinidad e historia*, Salamanca, 1994, 89-155.

autor pone bajo esta última analogía realidades como la libertad, la imaginación y la esperanza que también pueden ser fácilmente puestas en relación con el Paráclito.²⁷⁵

Con lo cual, logramos una “interferencia” o una “reduplicación del lenguaje” entre dos recursos del lenguaje trinitario, combinando lo que Lafont ha llamado el “método de las apropiaciones” y el “método de la analogía”.²⁷⁶

Respecto de la utilización de la analogía en el CCE, debemos distinguir entre su uso explícito y sus aplicaciones. En cuanto a su uso explícito, ha sido tan escaso que no nos ha merecido ningún párrafo de análisis o comentario que lleve la palabra “analogía” en su título. De hecho, la palabra “analogía” aparece cinco veces en el CCE, que se reducen realmente a tres en el texto latino oficial.²⁷⁷ Y el único de estos números que trata propiamente sobre la “analogía de la fe” es CCE 114... que tiene la extensión de dos frases.

Respecto de su aplicación concreta, su uso es muy extenso –casi tanto como el CCE– a causa del lenguaje bíblico que el CCE utiliza constantemente: desde la comparación del amor de Dios con amores humanos (CCE 219) hasta el concepto del hombre como “imagen de Dios” (CCE 356ss; 1701ss); desde el nombre de “Padre” (CCE 239) hasta los “símbolos del Espíritu Santo” (CCE 694ss); desde un “descenso a los infiernos” (CCE 632ss) hasta el nombre “cielo” para evocar la comunión escatológica con la Trinidad (CCE 1024), estas comparaciones son más o menos constantes.

Y no puede ser de otro modo porque –como nos recordaba Lafont– no tenemos más que un solo lenguaje: el humano; y en este lenguaje expresamos las “cosas divinas”.²⁷⁸ Y la misma idea mostraba el CCE cuando hablaba del lenguaje trinitario (CCE 251).

Visto todo lo cual, pensamos que el CCE nos permite abrirnos a una “gama de lógicas” como proponía Salmann...²⁷⁹ lo cual equivale a llevar el modelo trinitario al plano del pensar –en general– y del método teológico en particular.²⁸⁰

4. Temas en que no pudimos profundizar el diálogo con el CCE

Hubo tres temas que planteamos en nuestra lista inicial –decantados de nuestra “tabla sintética y temática”–²⁸¹ respecto de los cuales no pudimos establecer un diálogo consistente con el CCE. Y, en todos los casos, la razón es la misma: el CCE no ofrece suficiente base de diálogo, pues no expone con solidez estos temas.

4.1. La Trinidad como comunión de amor

El primero y más importante de esos temas es la *koinonía* trinitaria en el amor. En el Tomo I ya señalamos que el “gran punto débil” del CCE es la ausencia de un tratamiento consistente de este aspecto del misterio de la Trinidad.²⁸²

²⁷⁵ A. CORDOVILLA, *Crisis*, 118s.

²⁷⁶ Cf. *supra*, 43.

²⁷⁷ CCE 114 (dos veces); 1211; en el texto en español se usa también en CCE 1212 (el latín dice “*similitudinem*”); y no aparece en las dos veces que se cita Sb 13 (CCE 41 y 2501), pues el latín supone el concepto.

²⁷⁸ Cf. *supra*, 52.

²⁷⁹ Cf. *supra*, 17, en que Salmann expone diez rasgos complementarios de este quehacer teológico.

²⁸⁰ Cf. J. FAZZARI, “Pensamiento relacional”, 11ss.

²⁸¹ Cf. “Introducción”, p. IXss, *supra*.

²⁸² Cf. Tomo I, 351s: “Valoración final”.

En síntesis, hemos visto que –respecto el “don de sí” y la “comunidad” que están implicados en el misterio de la Trinidad– apenas hay una indicación en CCE 221 (en el contexto de “Dios Uno”) y prácticamente nada en el contexto de “Dios Trino”.

No es que el tema no esté ausente en absoluto. Además del ya mencionado CCE 221, hay textos ricos en CCE 738, 1118, 2205, 2331;²⁸³ y, sobre todo, en la Cuarta Parte: CCE 2789s, 2801, 2842s, 2845.²⁸⁴ Pero –que la mayoría de los textos estén en la Segunda y Cuarta Partes del CCE– destaca, más aún, la poca presencia y consistencia del tema en la Primera y Tercera Partes, que es dónde debería estar el mejor desarrollo.

Incluso, en un momento, se promete este desarrollo...²⁸⁵ pero no se cumple.²⁸⁶ Y el conjunto aparece como textos atomizados, que no tienen un segmento consistente en el contexto de CCE 232-267, que hubiera constituido el lugar pertinente. Allí, “reduplicando el lenguaje” del registro metafísico expuesto en CCE 252-255, tendría que haberse presentado un segmento de igual importancia, en el registro de la *koinonía*. De este modo, el conjunto hubiera quedado mejor equilibrado, y se hubieran puesto los cimientos trinitarios para el siguiente tema.

4. 2. *El ser humano: ser social, a la luz de la Trinidad*

El segundo tema que no pudimos tratar se deriva del anterior: el estudio de las consecuencias para la vida social humana que se derivan del misterio de la Trinidad divina.

Y conviene aclarar que este tema no pertenece *primariamente* a la moral sino a la dogmática; y por eso lo consideramos en esta tesis. La razón de esto –como ya expusimos en su momento–²⁸⁷ es que el hombre está creado a imagen del Dios Uno y *Trino*. Y, por eso, este tema pertenece *primariamente* a la antropología teológica y derivadamente a la moral. De hecho, éste es el doble tratamiento que hace el propio CCE con el concepto “clásico” de “imagen de Dios”, que sólo considera la dimensión individual: lo expone primero en el segmento de la antropología teológica (CCE 356ss) y lo retoma en la Tercera Parte, fundamentando la moral en el ser del hombre (CCE 1701ss).²⁸⁸

Y –como varios de los autores que hemos estudiado consideran a la Trinidad como *koinonía* y sacan las consecuencias para la antropología– sucede que temas que hemos visto en Lafont, Hemmerle, Forte y von Balthasar;²⁸⁹ y que nosotros mismos hemos expuesto en varios comentarios;²⁹⁰ no han podido profundizarse. Esto sucedió, también, con algunos temas particulares:

- estudiando la propuesta de Lafont en clave de “don de sí mismo” y “comunidad”;²⁹¹
- analizando (en dos momentos) la “*Urkenose*” de von Balthasar;²⁹²
- sintetizando el tema del “don de sí” en Hemmerle;²⁹³

²⁸³ Cf. Tomo I, 104.

²⁸⁴ Cf. Tomo I, 285ss: “Comunidad trinitaria y comunidad humana II”.

²⁸⁵ Cf. Tomo I, 250: “Comunidad trinitaria y comunidad humana”.

²⁸⁶ Cf. nuestros comentarios en Tomo I, 264s: “La Trinidad, modelo de comunidad: un principio que luego no se aplicó mucho” y “¿Y la *koinonía*?”.

²⁸⁷ Cf. nuestro comentario: “«Imagen de Dios» puede abarcar lo Uno y lo Trino”, en Tomo I, 103.

²⁸⁸ Recordemos, en este sentido, que el título “imagen de Dios” es el único título que se repite en todo el CCE. Cf. *supra*, p. 69.

²⁸⁹ Cf. *supra*, pp. 55s, 60-62 (Lafont); p. 146 y *passim* (Hemmerle); pp. 166s (Forte); pp. 180, 188s (von Balthasar).

²⁹⁰ Cf. *supra*, pp. 77ss: “Ser don”; “El «don de sí» es el origen; la comunidad es el fruto”, en pp. 202s; “Los eclesiólogos y la Trinidad II”, en pp. 244ss; y también la introducción de la p. 101.

²⁹¹ Cf. *supra*: “El don de sí mismo que lleva a la comunidad”, en pp. 66ss; “El misterio pascual como «lugar» de la revelación de la Trinidad”, en pp. 64s.

²⁹² Cf. *supra*, “Temas sugeridos por von Balthasar, en particular”, en pp. 133s; y también pp. 200s: “«Distinto» y «distante» no es lo mismo.

– y analizando el valor profético y existencial del amor intratrinitario, en Forte.²⁹⁴

Debemos mencionar que –en un momento de nuestra elaboración– teníamos planificado un capítulo sobre “la Trinidad y la vida social”. Pero, analizándolo con el director de la tesis –y a la luz de aquella principal conclusión negativa del Tomo I– desistimos de hacerlo. Aquí hubieran podido considerarse autores que abarcarían un espectro tan amplio como el que va de P. Coda y E. Cambón hasta L. Boff,²⁹⁵ y otros autores de la “teología de la liberación”.²⁹⁶ También hubiera cabido aquí con mayor amplitud la teología de L. Gera, e incluso aspectos del pensamiento de J. C. Scannone. Y por esta vertiente también corren las reflexiones de G. Greshake y G. Zarazaga. Es cierto que algunas obras principales de estos autores están fuera del período de tiempo que nos ocupa... pero, de todos modos, es ilustrativo de la riqueza posible.

Además de los mencionados, otros teólogos argentinos también han buscado iluminar la vida social desde el misterio trinitario.²⁹⁷ Y nosotros mismos hemos realizado la opción de poner como núcleo central de nuestro pequeño aporte editorial, la sección titulada “la Trinidad y las vivencias humanas”.²⁹⁸

Por otra parte, el reciente documento de la CTI de este año 2014 es una muestra más de las consecuencias sociales del misterio de la Trinidad divina.²⁹⁹

Concluimos indicando que fue el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* el texto magisterial que –algunos años después– cubrió esta falencia del CCE.³⁰⁰

4.3. La mujer, a la luz de la Trinidad³⁰¹

En nuestra “tabla sintética y temática” aparecían dos autores que mencionaban la presencia de la mujer en el contexto de la teología trinitaria: A. Staglianó y M. Arias Reyero.³⁰²

²⁹³ Cf. *supra*, “El don de sí”, en pp. 152s.

²⁹⁴ Cf. *supra*, p. 176.

²⁹⁵ El teólogo brasileño tiene una amplia bibliografía, con varios títulos sobre la Trinidad: desde un artículo en los años ‘60 hasta su participación en *Mysterium Liberationis*, en que escribe el segmento sobre la Trinidad, además de otros libros específicos. No obstante, detectamos que en lo que va de este siglo, ningún título suyo trata sobre la Trinidad. Recomendamos visitar su propio sitio de internet para obtener información de primera mano.

²⁹⁶ Para quienes participamos de la excitante vida de la diócesis de Quilmes durante el episcopado de Mons. Novak (con sus dos Sínodos diocesanos) –en que había comunidades eclesiales de base y comunidades del movimiento de los Focolares– este abanico nos resulta muy atractivo.

²⁹⁷ De modo sólo ilustrativo y en orden cronológico: C. M. GALLI, “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (Argentina) 2/2, (1995) 35-49; V. M. FERNÁNDEZ, “Estructuras internas de la vitalidad cristiana La vida digna y plena como clave de interpretación de Aparecida”, en *Teología* 94 (2007) 419-443; J. C. CAAMAÑO, “Cristo y la vida plena. Aportes para una recepción de Aparecida”, *Teología* 94 (2007) 445-456; R. FERRARA, “La novedad y unidad del amor de Dios (DCE 1,9-11)” *Teología* 92, (2007) 105-126; V. R. AZCUY, “El legado espiritual de Chiara Lubich. Una mística de unidad para el tercer milenio”, *Teología* 98, (2009) 11-30; ID., “Apuntes para una teología de la ciudad: en el camino hacia una reflexión interdisciplinaria”, en *Teología* 100 (2009) 495; F. ORTEGA, “Teología y contexto epocal: una mirada recíproca” *Teología* 102 (2010) 131-143.

²⁹⁸ J. FAZZARI, *Meditaciones sobre la Trinidad*, Buenos Aires, 2010², 79-107. Como la primera edición apareció en 2005 –cuando aún no había sido publicado el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*– en la edición de 2010 agregamos un capítulo en que comentamos la teología trinitaria de este texto; y agregamos también un corolario final sobre “Ser Don”, que hemos retomado aquí en pp. 77ss, *supra*.

²⁹⁹ CTI, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, Roma, 2014.

³⁰⁰ Cf. Tomo I, 265 y 72; cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 2005; 30ss y etc.

³⁰¹ “Lo social” y “lo femenino” aparecen como dos hermenéuticas en AA.VV., “Bibliografía Trinitaria II” en *Estudios Trinitarios* 25 (1991), 125-139. Y la atención a lo femenino reaparece en sus p. 324ss.

La conciencia de la importancia de la mujer, y de sus aportes propios, es un “signo de los tiempos” al que prestó atención el Concilio Vaticano II.³⁰³ Y lo mismo sucede con la revalorización del matrimonio y la familia en que están implicados la mujer y el varón, con su igualdad y diferencias.³⁰⁴

El CCE considera el tema de la mujer en un esquema equilibrado –semejante al de San Juan Pablo II– basándose en dos pares ideas (que reduplican cada tema):

– “Dios trasciende la distinción humana de los sexos” (CCE 239, cf. CCE 370)... y “las «perfecciones» del hombre (*viri*) y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios: las de una madre y las de un padre y esposo” (CCE 370; cf. CCE 239).

– Entre la mujer y el hombre hay “una perfecta igualdad en tanto que personas humanas” (CCE 369)... y la diferencia de los sexos es la posibilidad “de amor y de comunión” (CCE 371ss; 383) a imagen de la Trinidad; pues “Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen... Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación, y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión” (CCE 2331, citando FC 11; cf. CCE 2205).

En este sentido –y tratándose de un Catecismo– nos parece que están dados los fundamentos para propiciar un desarrollo del tema, sobre todo con los dos últimos textos del CCE que hemos citado.³⁰⁵ Es más: el tema del “don de sí” tiene su espacio privilegiado en este contexto, si bien no se lo ilumina explícitamente con el misterio de la Trinidad.³⁰⁶

Pero, por otra parte, vemos que el CCE nunca cita los textos de GS que anotamos más arriba, en las frases que hablan –en particular– de los derechos y de “la legítima promoción social de la mujer” (GS 52). Si bien algunos de estos textos aparecen en el CCE, se citan las frases que hablan de la igualdad, promoción y derechos de todos.³⁰⁷ Con esto, se refuerza la idea de igualdad entre el hombre y la mujer... pero no se desarrolla la idea de diversidad.

En el segmento propiamente trinitario, lo único que aparece respecto de estos temas es CCE 239, que no tenía precedentes en el PR.³⁰⁸ Si bien es un “número en letra pequeña” tiene una rica teología, que juega con varios esquemas: “comparación, negación y eminencia”; la asimetría entre Dios y el hombre; y un vaivén entre lo femenino y lo masculino (sobre la base de la “ternura”, que primero se adjudica al perfil del padre, luego se lo ilumina desde el amor maternal, para desembocar en la ternura eminente de Dios). Con lo cual se mantienen los equilibrios pero no se enriquece mucho el aspecto de la diversidad.³⁰⁹

Naturalmente, no esperaríamos encontrar en el CCE las expresiones más radicales de una teología feminista.³¹⁰ Pero cabe preguntarse si el CCE no podría haber desarrollado su propia propuesta sobre “las «perfecciones» del varón y de la mujer” que “reflejan algo de la infinita

³⁰² M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991, 450-453; A. STAGLIANÓ, “Teología Trinitaria”, en G. CANNOBIO – P. CODA (EDS.), *La teología del XX secolo. Un bilancio*. Vol. 2: *Prospettive sistematiche*, Roma, 2003, 144-148. Sus textos reenvían a varios autores más: Arias Reyero menciona a H. Vorgrimler, A. Ganoczy, J. Moltmann, L. M. Armendáriz, L. Boff y remite a algunas páginas del texto de Kasper que hemos considerado: cf. *El Dios de Jesucristo*, 163, 168. Curiosamente, aquí no aparece ninguna mujer. Distinto es el texto de Staglianó, quien menciona a E. Johnson y M. Daly; y también a K. Wojtyła/Juan Pablo II, R. Gibellini, A. Amato, y de nuevo, Moltmann. Y considera CCE 239.

³⁰³ Cf. GS 9, 29, 52, 60; *Mensajes del Concilio a toda la humanidad* (7/12/1965), n° 4.

³⁰⁴ Cf. GS 12, 48-50; LG 7; “*Ecclesia domestica*”: LG 11; CCE 1655-1658.

³⁰⁵ Cf. Tomo I, 104: “El matrimonio a luz de la Trinidad”.

³⁰⁶ Cf. *ibid.*

³⁰⁷ Cf. CCE 1935 y 1938; y su contexto: “La justicia social”.

³⁰⁸ Cf. Tomo I, 55s.

³⁰⁹ Cf. Sobre el amor maternal (y lo femenino) en relación con la Trinidad reflexiona R. FERRARA, “El Espíritu Santo: Persona-amor”, en R. FERRARA - C. GALLI (EDS.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998, 58-61. Y propone líneas de reflexión sobre el laico y la mujer en la Iglesia: V. AZCUY, “Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la iglesia”, *Teología* 88 (2005) 537-556

³¹⁰ A. Staglianó menciona en este rubro algunos textos de M. Daly y de L. Boff: cf. *supra* nota 607.

perfección de Dios” (CCE 370) indicando someramente los enriquecimientos particulares que proceden de ese “ser varón” o “ser mujer”. Y –a la luz de lo analizado– nos parece que esta falencia se vincula con las dos falencias anteriores, pues estos desarrollos irían en la línea de la *koinonía*.³¹¹ Pues, si se desarrollara el elemento de “diversidad” –junto con el de “igualdad” que ya se ha desarrollado– nos quedaría el modelo de comunión, que es unidad en la diversidad.

De nuevo: no es que el tema esté ausente; de hecho, CCE 369ss están diseñados sobre el modelo de comunión. Pero allí: ni se muestra la raíz trinitaria, ni se exponen algunos frutos concretos de la riqueza de esa diversidad para la vida humana. Y de nuevo será aquí el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* quien complete falencias del CCE, retomando ideas de GS y valorando la peculiaridad del “genio femenino” que “es necesario en todas las expresiones de la vida social”.³¹²

En este campo, por ejemplo, son un aporte interesante las reflexiones de M. Grey y su “metafísica de la conexión”, que parten de la “experiencia femenina, que es paradigmáticamente relacional”.³¹³

Y, volviendo a las falencias del CCE en este tema, es llamativo que una “autora eclesial” que es especialmente rica en este aspecto esté ausente del CCE: Edith Stein, que es beatificada en 1987 cuando comenzaba a componerse el CCE. Y ella –que cultiva un pensamiento trinitario y relacional– tiene, al menos, media docena de obras que tratan de sendos temas desde la mirada femenina.³¹⁴ Un atenuante a esta ausencia es que el CCE prácticamente no cita autores eclesialísticos del Siglo XX: sólo Isabel de la Trinidad († 1906) quien quizás perteneció, más bien, al siglo anterior.

No obstante estas falencias, hay elementos interesantes dentro del CCE en relación a la mujer. Un elemento es que –en un tema tan importante como “la santidad”– en el momento central del desarrollo del tema,³¹⁵ el CCE le da la palabra a una mujer para que exprese la esencia de la santidad cristiana: y allí aparece Santa Teresita con sus bellas y profundas palabras que definen la santidad como amor, citadas *in extenso* en CCE 826.

Y otro elemento, más importante aún, se encuentra en relación a otro tema esencial y –en el fondo– íntimamente vinculado con el anterior: “la Iglesia, Misterio de la unión de los hombres con Dios”. En este contexto, CCE 773 –citando dos veces explícitamente *Mulieris dignitatem*– termina diciendo que “María” es más importante que “Pedro”, porque la caridad es lo más importante:

“En la Iglesia esta comunión de los hombres con Dios por «la caridad que no pasará jamás» (1 Co 13,8) es la finalidad que ordena todo lo que en ella es medio sacramental ligado a este mundo que pasa. «Su estructura está totalmente ordenada a la santidad de los miembros de Cristo. Y la santidad se aprecia en función del ‘gran Misterio’ en el que la Esposa responde con el don del amor al don del Esposo». María nos precede a todos en la santidad que es el Misterio de la Iglesia como la «Esposa sin tacha ni arruga» (Ef 5,27). Por eso «la dimensión mariana de la Iglesia precede a su dimensión petrina»” (CCE 773).

³¹¹ Cf. nuevamente: Tomo I, 104: “El matrimonio a luz de la Trinidad”.

³¹² *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* 295; cf. 296, 100, 146; 34, 36, 110ss, 145-147, etc.

³¹³ En la recensión de: D. J. N. MIDDLETON, *Process Studies* 23 (1994) 63; cf. M. GREY, “The Core of Our Desire: Re-Imaging the Trinity” *Theology* 93 (1990) 363-372. La autora desarrolla su “metaphysics of connection” en tres de sus libros: *Redeeming the Dream*, London, 1989; *The Wisdom of fools? Seeking revelation for today*, London, 1993. Agradecemos a Mary Grey –doctora, esposa y madre– la gentileza de habernos orientado en el contenido de sus obras.

³¹⁴ La reciente publicación de la obra de A. Bertolini muestra acabadamente la riqueza de esta autora: cf. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, 2013.

³¹⁵ Para el esquema general de esta exposición sobre la santidad: cf. *supra*, p. 230.

Finalmente, indicamos que la exposición completa y “relacional” que tiene la mariología del CCE,³¹⁶ permite desarrollos respecto de la mujer, su peculiaridad y su valor propio que están implicados en la figura de María, “la «Mujer», nueva Eva «madre de los vivientes»” (CCE 726).

5. Valoración final

En 1960, Karl Rahner lanzó su “Advertencia” respecto de la incoherencia que significaba la casi ausencia del misterio de la Trinidad en la fe y en la vida cristianas, y en la teología. Unos treinta años después se publica el *Catecismo de la Iglesia Católica* que es un exponente de que la situación ha cambiado mucho.

Hemos visto que el número más solemne del CCE afirma que la Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana, la luz que lo ilumina todo, y la primera en la “jerarquía de las verdades de la fe”.

Y hemos visto también que a lo largo de su texto se asumen la gran mayoría de las preocupaciones o temáticas que manifestó la teología que lo rodeaba. Si repasamos los temas que habíamos propuesto en la “Introducción”, vemos que a lo largo de este Tomo II todos esos temas han aparecido, de una u otra manera:

- El CCE hace de la Trinidad una presencia permanente y estructurante, con lo cual revierte aquel olvido de la Trinidad que denunciaba Rahner.

- Al estilo de Lafont, el CCE mantiene la “reduplicación del lenguaje” entre el registro histórico-salvífico de la Escritura –registro que reclamaban casi todos los autores recorridos– y el registro metafísico al cual nos sensibilizaba Salmann.

- Y, exponiendo sobre este registro metafísico, el CCE reduplica su mirada entre lo Uno y lo Trino; y hace jugar tres conceptos en su exposición: sustancia, persona y relación. Y no deja de considerar el concepto de procesión.

- Para acceder a este misterio de la vida íntima de la Trinidad, el CCE recorre la historia de la salvación al menos en tres diacronías complementarias. Y –contemplado este misterio trascendente– luego relee la historia en clave trinitaria, como hacían Lafont y Forte.

- También el CCE expone una reflexión sobre cada Persona divina, no sólo en el “segmento trinitario” y en clave metafísica; sino también a lo largo de su texto y en clave histórico-salvífica, presentando veinticuatro diacronías trinitarias, en que “cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal” (CCE 258).

- En particular, CCE 258 hace una nueva presentación del principio establecido en el Concilio de Florencia, interpretándolo –no en clave de uniformidad– sino en clave de comunión.

- Por eso, la creación puede presentarse como “obra de la Santísima Trinidad” (CCE 290ss), como quería W. Kern.

- Y también se puede exponer la “misión conjunta del Hijo y del Espíritu” dándole importancia central a las misiones divinas, como reclamaban Rahner y Forte. En este contexto, el CCE propone lo que aparece como una “versión corregida” de la “inversión trinitaria” de von Balthasar.

- En nuestro primer Capítulo también constatamos que el CCE corrige ocho deficiencias que señalaba Rahner en “Advertencias”, devolviendo la dimensión trinitaria a otros tantos aspectos de la fe y de la vida cristianas.

³¹⁶ Para esto: cf. Tomo I, 196s: “La Trinidad y María, en el CCE”, en que exponemos cómo la mariología del CCE se establece mostrando la relación de María con el Padre (CCE 148s), con el Hijo (CCE 484-511), con el Espíritu Santo (CCE 721-726), con la Iglesia (CCE 963- 975), etc.

– También vimos que el himno de la *Carta a los Efesios* –que es el “telón de fondo” del CCE– cumple el cometido que tenía el himno de la *Carta a los Colosenses* en las antropologías trinitarias de Rahner y von Balthasar. Y hemos visto que quizás lo cumple mejor aquel himno que éste, al ser más amplio y más trinitario...

– Y hemos visto que en el CCE hay elementos suficientes para desarrollar una ontología trinitaria, en la línea del pensamiento de Hemmerle.

– También es muy importante el desarrollo trinitario en el contexto del misterio pascual –tal como proponían Lafont y von Balthasar– si bien falta un párrafo para la Persona del Espíritu en la exposición de la Pasión.

– Y siguiendo los pasos de *Lumen Gentium* que vimos de la mano de Silanes y de Gera, el CCE nos expone una sólida eclesiología trinitaria.

Respecto del tema del ateísmo, que también aparecía en aquella lista inicial y que estudiamos de la mano de Kasper, el CCE no ofrece un tratamiento directamente trinitario, pero no deja de exponerlo.

Incluso los temas que hemos mencionado en el párrafo anterior, sobre los cuales no pudimos profundizar nuestro diálogo con el CCE, hemos visto que no están ausentes, aunque no estén tratados con la consistencia deseable.

En este sentido, es inmensamente más rico lo que propone el CCE sobre la Trinidad, que cualquier documento magisterial en la historia de la Iglesia, particularmente comparado con su precedente histórico –el *Catecismo Romano*– que sólo traía dos páginas. E incluso sobrepasa a su fuente eclesial inmediata, el gran Concilio Vaticano II.

Para que la exposición del CCE fuera impecable, debería haberse incorporado la *koinonía* trinitaria en el segmento CCE 232-267 y hacer un desarrollo coherente luego, en la antropología (CCE 356ss) y en la moral. Y deberían haberse incorporado algunos párrafos más sobre el Espíritu Santo.

No obstante, a los textos dispersos que trae el CCE sobre la *koinonía* trinitaria en el amor, no es difícil darle una mayor consistencia... como nosotros mismos hemos expuesto en nuestro Tomo I, cuando mostramos a la Trinidad como Misterio de Comunión.³¹⁷

Por tanto, aquello que San Juan Pablo decía para el *Catecismo* en general cuando lo presentaba como un “instrumento válido”, vemos que también se puede decir específicamente para el misterio trinitario y su relación con la teología contemporánea. Pues en el texto del CCE se pueden encontrar recepciones de las intuiciones o propuestas de esta teología contemporánea o, al menos, una base suficiente desde la cual hacer el desarrollo deseado.

³¹⁷ Cf. Tomo I, 348s.

COROLARIO

Una propuesta de síntesis teológica a la luz de la Trinidad Los misterios del cristianismo como “don de sí” y “comunidad”

“El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina” (CCE 234).

Introducción

La intuición inicial de este esquema surge de la consideración de los dos aspectos de la Trinidad que solemos expresar con las expresiones “Trinidad *in fieri*” y “Trinidad *in facto esse*”; las cuales, –ampliadas desde la “analogía moral”– pueden expresarse como “don de sí mismo” y “comunidad”.¹ Y éstas serán las dos nociones clave con las que intentaremos recorrer los distintos aspectos de la fe y de la vida cristianas.

Y ya se puede ver que el esquema se mueve con el ritmo de una “reduplicación del lenguaje” que abarcará a todos los aspectos propuestos, como puede verse en la tabla adjunta al final de este “Corolario”. Esta reduplicación la consideramos indispensable para mantener el equilibrio del lenguaje teológico. Y también representa estructuralmente la precariedad de la mente humana para lograr la síntesis final en la consideración de Dios, pues: “*Si cepisti, non est Deus*”.²

Pasemos entonces a considerar brevemente cada uno de los aspectos mencionados, aclarando que en este recorrido habrá superposiciones parciales entre algunas miradas, que son complementarias (sea por las relaciones que considera, sea por el registro de lenguaje que utiliza, etc.).

Aclaremos que no tenemos pretensiones de exhaustividad, sino proponer simplemente una síntesis que se ha ido desarrollando ante nosotros, a lo largo de estos años de trabajo.³ Al final, haremos una síntesis sobre el lenguaje teológico.

1. *Theologia* y *Oikonomia* en general

Theologia y *Oikonomia* son dos ámbitos generales de la mirada sobre Dios que se requieren mutuamente, como vimos comenzando con Salmann y terminando en nuestra “Conclusiones”. Y el primero de ellos puede significar la comunidad infinita de la Trinidad en su intimidad

¹ Por otra parte, ya adelantamos que las dimensiones de “don de sí” y “comunidad” no se reducen a lo moral, sino que implican lo teológico, lo ontológico, lo místico, etc. como veremos enseguida.

² Ya vimos acabadamente en Salmann, Lafont, Gera y Ferrara la necesidad de esta reduplicación y de estos equilibrios. Y también vimos en otros autores las consecuencias que se siguen de no guardarlos.

³ Como anexo, presentaremos al final una tabla sinóptica con estos mismos contenidos

trascendente, mientras que el segundo expresa la donación extrema de la Trinidad *ad extra*, creando y ofreciendo su comunión a sus creaturas.

2. Aspectos de la *Theologia*

2.1. *Trinidad in fieri* y la *Trinidad in facto esse*

Considerando aspectos de la *Theologia*, podemos retomar la doble mirada indicada recién sobre la Trinidad *in fieri* y la Trinidad *in facto esse*: en el primer aspecto vemos la donación mutua de las Personas divinas constituyendo a la Trinidad, mientras que en la segunda mirada contemplamos a la Trinidad ya constituida. Naturalmente, ambos aspectos se identifican *in re*, pero nuestra pobreza necesita esta reduplicación, como decía bellamente San Juan de la Cruz:

“El Verbo se llama Hijo, que del Principio nació;
siempre le ha concebido y siempre le concebía;
le da siempre su sustancia, y desde siempre la tenía”.⁴

La Trinidad *in fieri* muestra el dinamismo infinito de la vida divina; en la Trinidad *in facto esse* contemplamos su comunión perfecta e inmutable.

La Trinidad *in fieri* representa el registro “moral” de la vida divina;⁵ la Trinidad *in facto esse* implica la consustancialidad, que responde al registro ontológico.

2.2. *Las procesiones divinas*

Pasando a la consideración de las procesiones, vemos que en la generación del Hijo aparece el dinamismo del don de sí mismo, en que “*Verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem...*”. Y en la continuidad de la frase de Tomás aparece la comunión consustancial, pues –dado lo anterior– el nombre de Verbo se entiende “...*non ut res intellecta*”, pues la *res* que se comunica es la única esencia.⁶

En cuanto a la procesión del Espíritu, la *Clarificación doctrinal* de 1995 nos dice: “«En el orden trinitario, el Espíritu es consecutivo a la relación entre Padre e Hijo» pero «esta relación alcanza en Él su perfección trinitaria»”.⁷ Esto mismo puede expresarse de otro modo, según nuestras dos claves propuestas: contemplado desde la espiración activa el Espíritu procede como Don mutuo del Padre y del Hijo; contemplado desde la espiración pasiva el Espíritu es la “Comunión en Persona”, en quien se abrazan los Tres.

2.3. *Un principio particular, pero de largo alcance*

Y antes de pasar de la *Theologia* a la *Oikonomia* indicamos una perspectiva trinitaria, que se deriva del principio cristológico declarado en Calcedonia:

– “sin confusión”: para que haya don de sí, debe haber Personas distintas en la Trinidad (y esto se opone al modalismo).

⁴ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Romance sobre la Trinidad*; en *Obras completas*, Madrid, 1980, 69. Modificamos levemente el texto para hacerlo más afín al idioma español actual.

⁵ Cf. CCE 470: “Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente los comportamientos (*mores*) divinos de la Trinidad”.

⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 28, 4 ad 1.

⁷ R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 501s, citando la *Clarificación doctrinal* de 1995.

– “sin división”: es la condición mínima para que haya común-uni3n (y esto se opone al triteísmo).⁸

3. Aspectos de la *Oikonomia*

3.1. Algunos aspectos generales de la *Oikonomia*

Pasando de la *Theologia* a la *Oikonomia*, y –en particular– para la acci3n del Esp3ritu en la historia: Bruno Forte nos ha sugerido un modo de expresar nuestra doble clave, al decir que el Esp3ritu tiene “dos funciones... *abrir* el mundo de Dios al mundo de los hombres hasta hacer posible la entrada del Hijo en el destierro de los pecadores... y *unificar* lo dividido, como sucedi3 en la hora de la reconciliaci3n pascual”.⁹

Si consideramos los dos misterios principales del cristianismo: el misterio de la Trinidad expresa la *koinon3a* de modo supremo; mientras que el misterio de Cristo expresa el don de s3 mismo en clave extrema: *k3nosis*.

Mirando el arco entero de la historia: la creaci3n aparece como don de amor de la Trinidad que se desborda fuera de s3 misma;¹⁰ mientras que –si queremos pasar del s3mbolo de “el cielo” a la realidad que expresa– podemos decir con el CCE: “esta vida perfecta con la Sant3sima Trinidad, esta *comuni3n* de vida y de amor con ella, con la Virgen Mar3a, los 3ngeles y todos los bienaventurados se llama «el cielo»” (CCE 1024).

Y tambi3n el dinamismo del *exitus* y *reditus*, con que se ha le3do la relaci3n entre creaci3n y escatolog3a, puede expresar aqu3 el don de s3 mismo y la comuni3n.

Respecto de la Trinidad y su acci3n *ad extra* tambi3n tenemos una doble mirada posible, pues el don de las Personas divinas en la historia suele mostrarse como sucesivo: Creaci3n y Antigua Alianza (Padre), Encarnaci3n-Pascua (Hijo), Pentecost3s-Consumaci3n (Esp3ritu Santo). No obstante, la acci3n de las Personas divinas en la historia es “en comuni3n” (cf. CCE 258s) desde la creaci3n (CCE 290-292) hasta la consumaci3n (CCE 988s; 1020; 1050). Esto sucede porque la unidad de la operaci3n divina *ad extra* debe ser entendida–no como uniformidad– sino como comuni3n.¹¹

3.2. Algunos aspectos particulares de la *Oikonomia*

3.2.1. La Revelaci3n de Dios¹²

El aspecto particular de Palabra de Dios tambi3n puede leerse –doblemente– como don de s3 mismo y comuni3n. Mirado desde el lado de Dios: el don de la Revelaci3n tiene como finalidad la Alianza. Mirado desde el lado del hombre, la respuesta de la fe es una entrega

⁸ Esta doble mirada –“sin confusi3n” y “sin divisi3n”– muestra los l3mites de lo que, m3s breve y positivamente, podemos expresar diciendo “en comuni3n”. Y, desde su r3az hist3rica en la cristolog3a y desde su origen trascendente en la Trinidad misma, podemos derivarlo a m3ltiples realidades y experiencias cristianas: desde la Iglesia hasta el matrimonio y la familia; desde la m3stica hasta el compromiso social.

⁹ B. FORTE, *La trinidad como historia*, 115.

¹⁰ Hemos mencionado, en la “Introducci3n” a este Tomo II, el art3culo de S. del Cura que habla de una *creatio ex amore*, complementando la mirada de una *creatio ex nihilo*: y aqu3 de nuevo tenemos el doble registro de lo ontol3gico y lo moral: cf. *supra*, p. VII, nota 16.

¹¹ Cf. *supra* la explicaci3n que hacemos de la evoluci3n y el sentido de CCE 258, en pp. 276ss.

¹² Hemos puesto primero la “econom3a de la revelaci3n” antes de hablar de la creaci3n siguiendo el esquema del CCE.

total del hombre a Dios (CCE 143), entrega que posibilita la realización de la comunión propuesta por Dios.

3.2.2. La Creación

3.2.2.1. Los textos bíblicos

Cuando repasamos los dos grandes textos bíblicos sobre la creación, podemos descubrir en ambos los dos aspectos de don de sí mismo y de comunión.

En el “relato sacerdotal” de Gn 1,1ss vemos un dinamismo (*in fieri*) a lo largo de “los seis días” en que Dios despliega sus dones al crear; y, al final del relato, tenemos el espectáculo majestuoso de la jerarquía de todos los seres, en armonía y comunión. Y en la cumbre de esa jerarquía de los seres está el ser humano, que está en comunión con Dios (porque es su “imagen” en el ser, y está sin pecado en cuanto a su obrar moral); está en comunión con el otro ser humano (mujer/varón); y está en comunión con el resto de los seres (el ser humano y los “animales superiores” son creados el mismo día sexto). Y todo esto sucede por don de Dios; y el hombre está llamado al don de sí para que esa comunión se conserve y profundice, viviendo según la dignidad de “imagen de Dios” que se le ha donado.

En el “relato yahvista” de Gn 2, 4b-25 vemos un despliegue de relaciones, por el don de Dios: el hombre va siendo puesto en relación

- con Dios y con la tierra, tanto en su ser (soplo divino y barro del mundo) como en su obrar (no traspasar el límite creatural, representado por “el árbol” (CCE 396); y cuidar y cultivar la tierra);
- con los animales, tanto en su ser (son hechos del mismo barro) como en su obrar (dominio, representado por el “ponerles el nombre”);
- con la mujer, tanto en su ser (la costilla representa la naturaleza común, que no podría representar el barro, por el uso anterior que tuvo en el relato) como en su obrar: se unen y son “una sola carne”.

Y el espectáculo final es una creación que está toda ella en una armonía multirrelacional, y en comunión con Dios.¹³

3.2.2.2. Algunas consideraciones especulativas

La creación de la nada implica el don radical de un Dios que crea sin ningún tipo de necesidad, desde una libertad absoluta (y esto nos aleja del monismo). Y de aquí se deriva la *bondad de todo* lo creado, que es la base de una comunión posible de todo (y esto nos aleja del dualismo).

Y, si contemplamos este misterio de la creación a la luz de la procesión de las personas (o sea: la Trinidad *in fieri*, en que destaca la fontalidad del Padre), podemos apropiarnos la creación al Padre, como ya mostramos antes. En cambio, si miramos la creación a la luz de la comunión intratrinitaria (*in facto esse*): los Tres crean en comunión, con consistencia, diseño y movimiento, dejando su “impronta” personal en la obra común.¹⁴

¹³ La aparición del pecado en Gn 3—ruptura de la comunión con Dios— producirá una herida en todos los demás vínculos que pusimos en la línea del obrar; pero dejará intactos los vínculos que pusimos en la línea del ser: el hombre sigue siendo un compuesto de “soplo divino” y “barro de este mundo”, etc. Por eso la teología clásica dice que el pecado original no afecta la naturaleza, sino el estado de la naturaleza.

¹⁴ Dicho con palabras de Lafont: cf. *supra*, p. 45.

Respecto de todas las creaturas en general, vemos que la Trinidad al crearlas imprime en ellas unos “vestigios” de su ser trinitario, lo cual también es un don. Por eso hay una “interdependencia de las creaturas” (CCE 340) que es una forma de comunión; y además “existe una solidaridad entre todas las criaturas por el hecho de que todas tienen el mismo Creador, y que todas están ordenadas a su gloria” (CCE 344).

Considerando al ser humano en particular, vemos que Dios le participa generosamente algo de sus perfecciones, lo cual es un don; y por eso el hombre es “imagen de Dios”, lo que representa una comunión estructural con Dios mismo que es su modelo eterno.¹⁵

Y para el aspecto particular del “ser mujer” y ser “varón”: hay una orientación estructural y dinámica al don mutuo, porque son “el uno para el otro” (CCE 371); y esto produce una comunión en que la “unidad de los dos” (CCE 372) y su “igualdad” (CCE 369a) no anulan unas enriquecedoras “diferencias queridas por Dios” (CCE 369b).

3.2.3. La historia de la salvación

3.2.3.1. El Antiguo Testamento

En la Antigua Alianza vemos que es necesario un *salir de sí mismo*, para poder llegar a la comunión con Dios; y el más claro de los ejemplos es el que aparece en el Éxodo de Egipto y la Alianza en el Sinaí.¹⁶

3.2.3.2. La alborada de la plenitud de los tiempos: María

“María es virgen porque su virginidad es el signo de su fe «no adulterada por duda alguna» y de su entrega total a la voluntad de Dios” (CCE 506). Y aquí tenemos la expresión máxima del don de sí en una persona humana.

Y, si bien “Jesús es el Hijo único de María”, no obstante “la maternidad espiritual de María se extiende a todos los hombres... «a cuyo nacimiento y educación colabora con amor de madre»” (CCE 501). Por lo cual María es Madre de Dios y Madre de la Iglesia... y de algún modo, la madre es el eje de la comunión de la familia.¹⁷

3.2.3.3. La plenitud de los tiempos: Jesús

En el misterio de Cristo encontramos varias veces la doble clave del don de sí mismo y de la comunión.

¹⁵ A su vez, este concepto de “imagen de Dios”, como mostramos en su momento, admite la doble mirada desde lo Uno y desde lo Trino de Dios: “La naturaleza humana es creada «a imagen y semejanza» de la naturaleza divina. Pues –como la naturaleza divina– también la naturaleza humana existe, con inteligencia, voluntad, libertad, etc. Y la comunidad humana es creada «a imagen y semejanza» de la Comunión consustancial de las Personas divinas”, y –por eso– con una vocación para el amor y la comunión: cf. Tomo I, 103. Este tipo de reflexiones podemos encontrar también en el más trinitario de los libros del sabio monje argentino B. OLIVERA, *Conócete a ti mismo*. Speculum humanitaris. *Antropología del amor*, Buenos Aires, 2014, 28-61.

¹⁶ Lafont nos ha mostrado varios ejemplos significativos, que recogimos en pp. 55s.

¹⁷ En las demás esposas y madres que no son María Virgen, hay un elemento “gloriosamente carnal” (cf. CCE 1015) que las hace el centro natural de la familia en su propio cuerpo: se unen a su esposo y se hacen “una sola carne” y gestan a sus hijos portándolos nueve meses en su seno.

Tomado el misterio de Cristo en sus dos grandes polos históricos y especulativos: la Encarnación es el don de sí mismo hasta el nivel extremo de la *kénosis*; la Pascua es reconciliación, filiación divina y comunión eclesial “en el Espíritu”.

O, expresado de otro modo: la *crístología descendente* de la *kénosis* expresa el don; la *crístología ascendente* de la exaltación de Jesús a la derecha del Padre muestra la comunión; pues “por derecha del Padre entendemos la gloria y el honor de la divinidad, donde el que existía como Hijo de Dios antes de todos los siglos, como Dios y consubstancial al Padre, está sentado corporalmente después de que se encarnó y de que su carne fue glorificada” (CCE 663, con palabras de San Juan Damasceno).

Mirando la Encarnación en particular, también vemos este doble aspecto porque el Hijo de Dios con su *kénosis* “...se ha unido, en cierto modo, con todo hombre... se hizo uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado” (GS 22).

En la vida de Jesús, el nombre “*Abbá*” expresa una comunión íntima con Dios en su ser, conocimiento y amor (cf. Jn 10,30, Mt 11,27, Jn 5,19s).¹⁸ Pero también, en la hora más difícil de Jesús, “*Abbá*” expresa la entrega confiada a Dios, en el don de sí hasta el extremo (Mc 14,36).

Mirando el misterio pascual en particular, también aparecen estos dos elementos clave como polos del misterio: en la Cruz, Jesús se da completamente; y en la Resurrección fructifica la *koinonía* eclesial.

Y, mirando más en particular aún, el misterio de la Resurrección: las apariciones del Resucitado son un don para los discípulos, quienes así recuperan –y aún aumentan inmensamente– el amor, la alegría y la paz. Y, de este modo, la dispersión incipiente se invierte en un dinamismo de comunión (cf. Lc 24, 13-35).

En Pentecostés se derrama sobre nosotros el Espíritu Santo, que es “el Don” en Persona (CCE 733ss); y “con su venida, que no cesa, el Espíritu Santo hace entrar al mundo en los «últimos tiempos», el tiempo de la Iglesia, el Reino ya heredado, pero todavía no consumado” (CCE 732).

Finalmente, reconociendo la centralidad de Jesús y abriendo nuestra mirada a toda la historia de la salvación: desde Jesús en la historia, y desde su relación de don al Padre en el Espíritu (*Oikonomia*) descubrimos la *Theologia*.¹⁹ Y desde la *Theologia* así descubierta –que es comunión de la Trinidad en la única esencia y en el infinito amor mutuo– releemos en clave de comunión toda la historia de salvación, desde el principio.

3.2.3.4. El “Reino de Dios”

Al “Reino” que anuncia Jesús se entra por la humildad (ser pobres, ser como niños). Y este “Reino” se realiza en la comunión: “En este día [Pentecostés] se revela plenamente la Santísima Trinidad. Desde ese día el Reino anunciado por Cristo está abierto a todos los que creen en Él... participan ya en la Comunión de la Santísima Trinidad.” (CCE 732)

3.2.3.5. La Iglesia

A la luz de la Trinidad, la Iglesia también muestra estos dos rasgos, y en más de un aspecto.

Como la Trinidad, la Iglesia debe ser misión hacia fuera, en una entrega servicial y fraterna; y comunión hacia adentro, en el amor mutuo “como Jesús nos amó”. Y la Iglesia misionera sale para invitar a la comunión a quienes todavía no forman parte de ella.

¹⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca, 2001, 378.

¹⁹ M. GONZÁLEZ, *La Trinidad: un nuevo nombre para Dios*, Buenos Aires, 2000, 11s

La Iglesia –a imagen de María– también es virgen en su fe y madre en su caridad.

Y, al mismo tiempo, es esposa que se entrega a Jesús y es madre que cuida de los hombres, haciéndolos “familia de Dios” (LG 6, CCE 759, etc).

3.2.3.6. Los sacramentos

En los dos sacramentos principales –que se complementan como el “sacramento-base” y el “sacramento-cumbre”– también encontramos las dos claves mencionadas.

Pues el Bautismo es don de sí por la “inmersión “en Cristo»” y por la “muerte a la vida vieja”; y es el sacramento de la unidad de todos los cristianos (cf. CCE 838 y 1271).

Y la Eucaristía –que en sí misma es un don inefable– a su vez es *memorial del don* de Jesús en el *sacrificio* del Calvario. Al mismo tiempo, la Eucaristía es *presencia real* de Jesús entre nosotros, que posibilita la *comunión* con Él (y “por Él y en Él” con la Trinidad entera) y entre nosotros.

3.2.3.7. Aspectos de la vida moral y mística, en general

Considerando algunos aspectos de la vida moral y mística, también surgen las dos claves indicadas.

El fundamento de la moral y de la mística es la conciencia y experiencia del don de Dios (cf. CCE 1691s; 1697; 2559ss). Y experimentada la sobreabundancia del don de Dios, surge en el creyente la urgencia de comprometerse en la tarea de ser “artífice de comunión” (“*eirenopoios*”: Mt 5,9).²⁰

En una sistematización posible de aspectos de la vida espiritual: se puede poner el acento del “don de sí” en la “ascética”; y el acento de la comunión en la “mística”. Y esto es lo que dice San Juan de la Cruz, cuando propone “nada, nada, nada” para poder alcanzar al Todo.

A su vez, dentro de la misma mística, la “contemplación activa” pone el acento del don de sí, pues el creyente se “descentra de sí” para salir hacia el Dios que contempla; y en la “contemplación pasiva” Dios hace todo: el brillo de la luz y el calor de la comunión.

Y en el peregrinar de su vida cristiana, el creyente experimenta el dolor de la Cruz, sufrido en carne propia; y también la gloriosa *koinonía* de Pentecostés gozada en comunidad.

Desde otro ángulo, también podemos hablar de una *metanoia*, que es la condición de posibilidad de la *koinonía*.²¹

Y el monumento de sabiduría espiritual que es la *Regla de San Benito* también tiene esta doble clave. Pues en los primeros capítulos, Benito habla al monje individual, recomendándole las prácticas de la obediencia, la “*taciturnitas*” y la humildad (RB 5-7), como expresión del don de sí. Mientras que al final de su *Regla*, Benito habla a la comunidad sobre de la comunión del amor fraterno (RB 72).²²

Y, si volvemos a los Evangelios, encontramos un esquema parecido en relación a Jesús y “los mandamientos”. Pues en los Sinópticos, Jesús le habla a la persona individual,

²⁰ El concepto bíblico de “paz” (*shalom*) está más cerca de nuestro concepto de “comunión” (o “plenitud”, o “felicidad”... que, en la realidad de las cosas, son distintas facetas de la misma experiencia) que de cierta definición latina de “paz” como “tranquilidad en el orden”.

²¹ Incluso, podemos aquí invocar a Lucas en particular, quien insiste en la *metanoia* en su Evangelio y es quien mejor pinta la *koinonía* en Hch.

²² El propio Benito hace gala de esta “reduplicación” cuando usa como fuente a San Juan Casiano en esos primeros capítulos de su *Regla*, y a San Agustín en los últimos... dos personas contemporáneas entre sí, que –en vida– estuvieron enfrentados en algún tema doctrinal importante. (Por si acaso: para Casiano como santo: cf. CCE 1866; también así en la *editio typica* latina).

recomendándole el amor a Dios y el amor al prójimo (cf. Mt 22, 34ss par). Mientras que en el Cuarto Evangelio, Jesús le habla a la comunidad sobre su mandamiento nuevo del amor recíproco (cf. Jn 13, 34s).

Si consideramos un aspecto de las virtudes teologales, vemos que “por la fe «el hombre se entrega entera y libremente a Dios»” (CCE 1814). Complementariamente, “la caridad es el vínculo de la perfección” (Col 3, 14).

Finalmente, la oración misma es esencialmente “don y comunión” (CCE 2559-2560).²³

Y por oposición, y como contraprueba de todo esto: el pecado aparece como lo opuesto al don de sí mismo: amor de sí hasta el desprecio de Dios (o egoísmo). Y el efecto principal del pecado es la división.

3.2.3.8. Matrimonio y familia, en particular

Un llamado particular en la vida cristiana es la vocación al matrimonio y la familia. Y en “la familia... el hombre y la mujer son llamados al don de sí en el amor y en el don de la vida” (CCE 2207). Complementariamente, “la familia cristiana es una comunión de personas, reflejo e imagen de la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo” (CCE 2205; cf. 2204).

Mirando la misma experiencia familiar desde otro ángulo, volvemos a ver las dos claves, entrelazadas de varios modos (y, conjuntamente, aparecen el nivel del ser y el del obrar). Pues la persona recibe el don de la vida y nace en una “familia de origen” que es una comunidad de ser (consanguinidad) que promueve la comunidad de amor (afecto entre padres e hijos, fraternidad entre los hermanos). Y, al crecer, la persona contrae matrimonio: comunidad de amor que –al hacer de los cónyuges “una sola carne” los constituye en una comunidad de ser– de la cual surgirán los hijos... y continúa esta dinámica del don y de la comunión, en el ser y en el amor.

3.2.3.9. La escatología

Finalmente, la paradoja del “ya pero todavía no” nos pone en la peregrinación en la fe, esperanza y caridad; hacia la comunión escatológica, en la Casa del Padre.

²³ De hecho, el CCE pone allí tres aspectos: don, alianza y comunión... pero los dos últimos distinguen dos aspectos de lo que nosotros llamamos comunión: cf. Tomo I, 269s.

4. Una síntesis posible sobre el lenguaje teológico²⁴

“No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me rodea con su fulgor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la Unidad me arrebatara de nuevo” (CCE 256).

“El Nombre de Jesús contiene todo: Dios y el hombre y toda la economía de la creación y de la salvación” (CCE 2666).

4.1. Lenguaje legítimo y limitado²⁵

Una tensión básica del lenguaje en teología es la de ser –simultáneamente– legítimo y limitado; y aquí tenemos de nuevo, la unidad en la diversidad del modelo de comunión: una mirada “perijorética” que no puede descansar... hasta que veamos a Dios cara a cara.

Como un ejemplo accesible, basta recorrer CCE 39-42 para ver que cada uno de estos cuatro números tienen un movimiento de “vaivén”: primero se defiende “la capacidad de la razón humana para conocer a Dios” (CCE 39); pero enseguida se afirma que “puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios lo es también” (CCE 40); sin embargo, “podemos nombrar a Dios a partir de las perfecciones de sus criaturas”; pero “Dios trasciende toda criatura” y por eso “nuestras palabras humanas quedan siempre más acá del Misterio de Dios” (CCE 42). Y se concluye la exposición con un texto que mantiene esa mirada “perijorética” dentro de sí mismo:

“Al hablar así de Dios, nuestro lenguaje se expresa ciertamente de modo humano, pero capta realmente a Dios mismo, sin poder, no obstante, expresarlo en su infinita simplicidad. Es preciso recordar, en efecto, que «entre el Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal que la desemejanza entre ellos no sea mayor todavía», y que «nosotros no podemos captar de Dios lo que El es, sino solamente lo que no es y cómo los otros seres se sitúan con relación a El.» (CCE 43).

Si afirmáramos una radical inconveniencia del lenguaje, caeríamos en el agnosticismo; al contrario, si confiáramos demasiado en nuestra capacidad para expresar a Dios, caeríamos en el racionalismo religioso; y, en ambos casos, no habríamos guardado el equilibrio “perijorético”. No obstante, CCE 43 *no está en un justo medio*, sino que está más cerca del extremo apofático que del catafático... como sucede en toda teología sana, que necesariamente desemboca en el silencio de la adoración.

Algo de esto decía Lafont, cuando mostraba que –si bien el lenguaje humano es inadecuado a la realidad divina– se puede “situar” esta inadecuación; y así, el espíritu humano se abre a la trascendencia gracias a esta fórmula exacta e incomprensible.²⁶

4.2. Necesidad de la “reduplicación del lenguaje”

Por esto –más todo lo visto anteriormente– es necesario aceptar “la paradójica «ley de reduplicación del lenguaje» según la cual es imposible decir el misterio trinitario con una sola formulación y acercamiento, sino que es necesario recurrir a una alternancia constante”.²⁷

Y recordemos lo que decía E. Salmann sobre el modelo trinitario aplicado al pensar teológico, que deriva en una “gama de lógicas”:

“Para comprender el misterio trinitario debemos volver siempre a recorrer el camino que va de la naturaleza a las personas y viceversa. Cada recorrido sigue su propia lógica, y crea un panorama aparentemente completo... hasta el punto en que se detiene y falla, hasta aquel punto muerto en el que debe apelar a la dinámica opuesta...”

²⁴ Reasumimos aquí algunas ideas que ya formulamos en las “Conclusiones” anteriores, pero dándole ahora una tonalidad definitivamente nuestra.

²⁵ Aprovechamos aquí –y retocamos– algo de lo que hemos escrito en *Consonancias* 45 (2013) 17-19.

²⁶ Cf. *supra*, p. 34.

²⁷ R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 464.

El axioma del *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (DS 1330) se invierte en el contrario: *In Deo omnia sunt tria, ubi non obviat unitas naturae*. El mismo movimiento doble se encuentra en la cristología (ascendente y descendente), en la soteriología (humanística y estaurológica) y en la teoría de la gracia (libertad y predestinación; la gracia como complemento de la naturaleza).²⁸

Con todo esto, vemos una vez más, que no es necesario excluir u oponer; sino distinguir para unir, según el modelo de comunión.

4.3. *El movimiento del lenguaje*²⁹

Al principio hay una *experiencia existencial* que no es posible expresar adecuadamente en palabras.

Esa experiencia originaria la representamos –usualmente– de un *modo espontáneo* por medio de *símbolos*. Es lo que sucede en los místicos y puede descubrirse el símbolo latente en los conceptos actuales, estudiando la etimología de las palabras.

Luego, reflexionando sobre la experiencia y esta primera expresión simbólica, apelamos al *lenguaje conceptual*. Este es el lenguaje de la teología clásica.

Y, cuando las posibilidades del lenguaje conceptual empiezan a agotarse, volvemos a un registro *simbólico*, pero no ya espontáneo, sino *especulativo*;³⁰ que nos permite llevar el lenguaje un poco más allá. Es lo que sucede, por ejemplo, en teología con el tema de las apropiaciones;³¹ y es común en la teología mística.

Y, cuando finalmente se nos acaban todas las palabras, desembocamos en el *silencio*, adorando al Dios que siempre nos desborda y nos desbordará.

Por eso, –aplicando de nuevo el modelo de comunión, como unidad en la diversidad– vemos que aquí tampoco es necesario optar por el concepto o el símbolo, la expresión o el silencio; sino que podemos integrarlos en una unidad dinámica, apelando a estas distintas instancias, en distintos momentos.

4.4. *El ser y la historia*

Ya hemos visto en las “Conclusiones” que el esquema más equilibrado consiste en un movimiento de “vaivén” partiendo de la historia, elevándose a la eternidad y volviendo a la historia.

Y también hemos visto –como ejemplos muy significativos– que el nombre de *YHVH* y el nombre de Jesús integran lo trascendente y lo histórico.³² Y otro ejemplo muy significativo es que “el *Lógos* se hizo carne”, en dónde contemplamos la comunión –sin confusión y sin división– del ser y de la historia, de la trascendencia y de la inmanencia.

En síntesis: en la revelación cristiana, Dios se revela principalmente en la historia, y no sólo se manifiesta en la creación o en la interioridad del alma humana, aunque no dejan de integrarse también estas perspectivas.

Y en la historia: “dispuso Dios en su bondad y sabiduría *revelarse a sí mismo* y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen partícipes de la naturaleza divina”.³³ Es interesante como el texto muestra que Dios no sólo revela su designio salvífico,

²⁸ E. SALMANN, “La natura scordata”, 41.

²⁹ Sintetizando lo que expresamos en las “Conclusiones”, interpretando a Lafont: cf. *supra*, pp. 263ss.

³⁰ Cf. G. LAFONT, *Peut-on*, 143.

³¹ *Ibid.*, 144–146.

³² Cf. *supra*, p. 119s: “Los modelos teológicos”.

³³ CCE 51, citando DV 2.

sino también *a sí mismo*; y –paradójicamente– muestra el efecto salvífico con una de las frases más metafísicas que propone la Escritura: “partícipes de la naturaleza divina” (2 Pe 1, 4).

En concreto: nosotros nos encontramos con el Hijo encarnado en la historia;³⁴ Él nos revela al Padre y nos dona el Espíritu... y entonces también empieza –junto con otras cosas mucho más importantes– la teología cristiana.

Y aquí también, el modelo de comunión nos muestra que el ser y la historia no están en oposición, sino que se integran y se realimentan, sin confundirse.

5. Un posible esquema general

Asumiendo ese esquema de vaivén que mencionábamos en el ítem anterior podríamos proponer un esquema para el misterio del Dios Uno y Trino que parta de la historia de la salvación e –imitando al CCE y asemejándose a Gera, Lafont, von, Balthasar, Hemmerle, Forte y Ferrara– comenzara con “lo Uno aún no revelado como Trino” del AT, desembocando en la revelación de la Trinidad en las misiones del Hijo y del Espíritu.

Desde esta revelación de la Trinidad que se vuelve plena en el misterio pascual (cf. CCE 243s) nos elevamos a la *Theologia*, contemplando a la Trinidad como “don de sí y comunión” en las diversas coordenadas que propusimos (y otras que se podrían proponer) para luego retornar a la *Oikonomia* y leer la creación y la historia desde estas categorías de “don y comunión”.

Y al argumento posible que objetara el primer momento –“lo Uno aún no revelado como Trino” del AT– se le podría responder con este razonamiento: si Dios es Trinidad desde siempre, y la revelación del AT es obra de Dios, entonces la Trinidad le inculcó el monoteísmo a Israel.³⁵ Nosotros, el Pueblo de la Nueva Alianza, seguimos siendo monoteístas, con la novedad de la revelación de la Trinidad de las Personas.

6. Mística y compromiso social

Como indicaba Hemmerle en la última de sus Tesis: de una asunción coherente del misterio de la Trinidad se deriva una espiritualidad, una teología y una filosofía, una manera de orar y de vivir, una energía para plasmar la sociedad y para vivir en sociedad.

Y una de las síntesis más poderosas que permite la espiritualidad trinitaria es conjugar la más alta mística con el mayor compromiso social: si Dios es una “realidad social” que es “don de sí y comunión”, entonces de la contemplación de *ese* Dios surge el mayor y más encendido compromiso para construir y reconstruir la comunión, para ser “artífices de comunión” (“*eirenopoiós*”: Mt 5,9),³⁶ y así poder ser “llamados hijos de Dios” –como dice esa bienaventuranza– porque, como Dios, somos y hacemos comunión, por el don de nosotros mismos.

³⁴ Y el mismo *Hijo encarnado* es “la paradoja de las paradojas” (R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 29, citando a De Lubac); o al decir de Rahner y von Balthasar: “*absolutum concretissimum*” y “*universale concretum*”: cf. *supra*, p. 265.

³⁵ O sea: la unidad y unicidad de Dios no sólo es una exigencia especulativa, sino una revelación sobrenatural histórica, en la revelación bíblica.

³⁶ Cf. *supra*, nota 20.

7. Algunos beneficios de esta síntesis

Esta síntesis permite abordar los cuatro aspectos de la vida cristiana –doctrina, liturgia, moral y oración (cf. CCE 13ss)– como vimos en el recorrido inicial y se puede apreciar en la tabla siguiente. Y, por eso, esta síntesis es catequística y tiene una proyección posible a los diversos aspectos de la pastoral de la Iglesia.

Esta síntesis también se puede vincular con el año litúrgico que tiene su centro en el misterio pascual; y que se corona –al final del tiempo pascual– con la trilogía de Pentecostés, Trinidad y *Corpus Christi*, todos misterios de “don y comunión”.³⁷ Y también se puede vincular con los dos sacramentos principales como mostramos arriba... y de hecho con todos, pues todos los sacramentos se vinculan con el misterio pascual, cuyo centro es Cristo “Uno de la Trinidad”.

Estando centrada en Cristo, su misterio pascual y la Trinidad, esta síntesis es ecuménica. Y en este campo particular, permite “centrar” la mariología a partir de la relación de María con las Personas divinas, con la Iglesia, etc.

Esta síntesis también permite potenciar en los dos aspectos esenciales de la vivencia eclesial, que son los que más nos cuestan: la comunión “hacia adentro” y la misión “hacia afuera”, siendo así más discípulos y más misioneros. Y, al recalcar el aspecto del “don de sí”, nos permite adquirir un dinamismo de “comunidad servidora”.

Esta síntesis también nos permite centrar la “tensión escatológica” de la vida cristiana, comprometiéndonos con la construcción de un “humanismo integral y solidario” en el más acá,³⁸ sabiendo que somos peregrinos hacia una Comunión Definitiva, que nunca se realizará en este mundo... hasta que Jesús vuelva.

Y, junto con estos aspectos más concretos o pastorales, podemos señalar otros más propiamente metodológicos y especulativos... recordando que no oponemos, sino integramos en un esquema de comunión. Por ejemplo: en el aspecto doctrinal y teológico, en esta síntesis se pueden integrar muy diversos aspectos, como mostramos al principio de este Corolario.

Y más allá de la teología propiamente dicha, este esquema de comunión fundamenta un paradigma para la interdisciplina (desde lo formal). Y, a nivel de contenidos, promueve el dialogo con filosofías (especialmente relacionales y personalistas), psicologías, expresiones de la “economía de comunión”, biología y física,³⁹ ecología, etc.

Finalmente, recordando aquella anécdota de la crítica de Kierkegaard a Hegel, creemos que éste es un “sistema” sencillo y cristiano, que “puede habitarse”.⁴⁰

8. Tabla sintética del Corolario

La siguiente tabla dispone los dos conceptos principales que hemos presentado –“don de sí mismo” y “comunión”– en dos filas superpuestas; y las columnas presentan los distintos aspectos de la fe y de la vida cristianas. En los casos en que aparece más de un aspecto en una columna –que son la mayoría– la numeración correlaciona el aspecto que aparece en la fila superior con su complemento de la fila inferior.

³⁷ Cf. *supra*, pp. 155s.

³⁸ *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 1ss.

³⁹ Cf. por ejemplo, las propuestas de A. Ganoczy, *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, 2005.

⁴⁰ Y, si se repasan las Conclusiones de Lafont que anotamos en p. 62, *supra*; o los deseos para el futuro de M. González al final de su artículo “El ricentramiento”, 368-371, se verá que nuestra propuesta apunta en el sentido deseado por estos autores.

(Las tablas indicadas están como apéndice al final del texto).

Bibliografía

1. Textos del Catecismo

- *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano, 1997.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Santo Domingo, 1992.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 2000².
- *Catéchisme de l'Église Catholique*, París, 1998.
- *Catechismo della Chiesa Cattolica, testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato, 1993.
- *Catechism of the Catholic Church*, New York, 1997.
- *Catechismo de la Chiesa Cattolica, Compendio*, Città del Vaticano, 2005.

2. Documentos del Magisterio

- CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, 1991⁹.
- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, 1979.
 - Carta Encíclica *Dives in misericordia*, 1980.
 - Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, 1981.
 - Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*, 1986.
 - Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio Catequístico General*, Buenos Aires, 1971.
 - *Directorio Catequístico General*, Buenos Aires, 1997.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Las tradiciones griega y latina sobre la procesión del Espíritu Santo*, 1995.¹
- PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 2005.

3. Comisión Teológica Internacional

- *Documenta (1969-1985)*, Città del Vaticano, 1988.
- “Sobre la interpretación de los dogmas”, *Gregorianum* 72 (1991) 5-37. Corresponde a la Sesión Plenaria de octubre de 1989.
- *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza* [en línea], 2014 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_it.html [consulta: 5 de abril de 2014].

4. Autores clásicos

- BALDUIDO DE FORD, “Sobre la vida común o cenobítica”; en ID., *Tratados espirituales*, Azul, 1989.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*.
 - *Summa Contra Gentes*.

¹ Cf. *La Documentation Catholique* 92 (1995) 941-945 (que remite, a su vez, a *L'Osservatore Romano* del 13/9/95).

- *De Potentia*
- *In IV Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Expositio.*

5. Autores contemporáneos – Bibliografía sobre el CCE

- AA.VV., *Introducción a la lectura del Catecismo de la Iglesia Católica*, Pamplona, 1993.
- AA.VV., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Bogotá, 1993.
- AA.VV., *Catechismo dell Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato, 1994.
- E. ALBERICH, “Significado y función del «Catecismo de la Iglesia Católica»”, *Phase* 194 (1993) 95-102.
- J. J. ALEMANY BRIZ, “Bibliografía sobre el «Catecismo de la Iglesia Católica»”, *Miscelánea Comillas* 99 (1993) 535-545.
- J. ALDAZÁBAL, “Un catecismo muy litúrgico”, *Phase* 194 (1993) 91-94.
- L. ALVES DE LIMA, “Celebración del misterio cristiano en el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Medellín* 76 (1993) 533-556.
- F. M. AROCENA SOLANO, “Jean Corbon y el Catecismo de la Iglesia Católica” en M. R. BUSTILLO, S. CASAS, J. A. GIL-TAMAYO, E. FLANDES, J. I. SARANYANA (COORD.), *El caminar histórico de la santidad cristiana: de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*, s/l, 2004, 165-186.
- S. ARZUBIALDE, “La Teología de la oración en el «Catecismo de la Iglesia Católica»”, *Miscelánea Comillas* 99 (1993) 443-473.
- I. BAUMER, “Le Catéchisme de l’Église Catholique. Première Partie: La profession de foi”, *NRT* 115 (1993) 335-355.
- D. BASSO, *Principios de bioética en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1993.
- D. BOROBIO, “Los sacramentos en el Catecismo de la Iglesia Católica. Comentario general comparado”, *Phase* 194 (1993) 103-135.
 - “Antropología litúrgico-sacramental en el Catecismo de la Iglesia católica”, *Salmanticensis* 49/1 (2002) 59-105.
- J. BULLÓN HERNÁNDEZ, “La moral social en el compendio del Catecismo de la Iglesia Católica”, *Teología y catequesis* 99 (2006) 91-116.
- B. CANSI, “El Catecismo para la Iglesia universal. Pequeña historia de su génesis”, *Medellín* 76 (1993) 481-502.
- J. CASTELLANO, “La oración cristiana. Cuarta Parte del Catecismo. Una exposición desde la perspectiva litúrgica”, *Phase* 194 (1993) 137-151.
- J. CASTELLANO CERVERA, “La oración en el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Teología y catequesis* 85-86 (2003) 119-137.
- J. CORBON, “La priere chretienne dans le Catéchisme de l’Église catholique”, *NRT* 116 (1994) 3-26.
 - “Rezar y celebrar en la Trinidad santa”, *Communio* 7/1 (2000).
- A. CHAPPELLE, “«La vie dans le Christ» Le Catéchisme de l’Église catholique” *NRT* 115 (1993) 641-657.
- R. DELGADO ESCOLAR, “La presentación de la creación en los catecismos españoles y en el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Teología y catequesis* 95 (2005) 139-171.
- J. M. DESANTES-GUANter, *Comunicación social. El proceso informativo en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, 1998.
- F. DE VOS, *Cómo leer el Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1994.
- P. DíEZ, *El catecismo de la Iglesia Católica: informes y orientaciones útiles*, s/l, 1993

- F. GALLEGO LUPIÁÑEZ, “El Espíritu Santo en el «Catecismo Romano» y en el «Catecismo de la Iglesia Católica»”, *Studium* 47/1 (2007) 121-130.
- C. GARCÍA LLATA, “Misterio trinitario y misterio mariano en el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Scriptorium victoriense* 45/3-4 (1998) 245-351.
- L. GERA, “El Catecismo de la Iglesia Católica”, *Sedoi* 124 (1994) 17-43.
- P. GERVAIS, “La célébration du mystère chrétienne. Le Catéchisme de l’Église Catholique”, *NRT* 115 (1993) 495-515.
- M. GESTEIRA, *El Catecismo de la Iglesia, perspectiva teológica*, Madrid, 1993.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El Catecismo posconciliar*, 1993.
- J. GONZÁLEZ-CASTELLANOS, L. GARCÍA GARCÍA, “El Vaticano II en el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Studium Ovetense* 24 (1996) 205-267.
- L. GUTIÉRREZ MARTÍNEZ-CONDE, “Hitos en la historia del manual de catecismo”, *Miscelánea Comillas* 99 (1993) 257-294.
- H. HÄRING, “De la caída del primer hombre al pecado original: observaciones sobre el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Concilium* 304, (2004) 33-44.
- B. J. HILBERATH, “¿Un Catecismo para el mundo entero?”, *Selecciones de Teología* 33 (1994) 152-153; el original en *Theologische Quartalschrift* 173 (1993) 312-313.
- J. HONORÉ, “Le Catéchisme de l’Église Catholique. Genèse et Profil”, *NRT* 115 (1993) 3-18.
- “L’enjeu doctrinal du Catéchisme de l’Église Catholique”, *NRT* 115 (1993) 870-876.
- P. JOUNEL, “La liturgia en el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Cuadernos monásticos* 109 (1994) 182-202.
- E. KARLIC, “La economía sacramental en el Catecismo de la Iglesia Católica”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La eucaristía fuente y culmen de la vida cristiana*, Buenos Aires, 1995.
- “La celebración del misterio cristiano”, *L’Osservatore Romano*, 5/3/1993.
- H. KÜNG, “¿Un catecismo universal?”, *Concilium* 29/3 (1993) 157ss
- R. LANZETTI, “El Catecismo de la Iglesia Católica comparado con el Catecismo Romano, llamado Tridentino”, *L’Osservatore Romano*, 23/7/1993.
- J. L. LARRABE, “Origen y preparación del Catecismo de la Iglesia Católica”, *Miscelánea Comillas* 99 (1993) 295-313.
- J. LOSADA, “Crear hoy. El nuevo Catecismo y su sentido en el proceso posconciliar” *Miscelánea Comillas* 99 (1993) 337-355
- G. MARTÍNEZ LERGA, “Aproximación a la escatología en el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Scriptorium victoriense*, 40/1-4 (1993) 225-242.
- L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Diccionario del Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, 1995.
- J. MEDINA ESTÉVEZ, “Los sacramentos de la Iglesia”, *L’Osservatore Romano*, 5/2/1993.
- A. NASTASI, *Dignidad y sacralidad de la familia a la luz del Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1999.
- I. OÑATIBIA, “El Catecismo de la Iglesia Católica en comparación con la Sacrosanctum Concilium”, *Phase* 194 (1993) 153-169.
- J. C. PELLEGRINO, *El bautismo y el misterio Pascual: Un acercamiento a la luz del “Catecismo de la Iglesia Católica” y del pensamiento teológico de Dionisio Borobio*, Buenos Aires, 2005.
- R. PELLITERO, “El «compendio del catecismo de la Iglesia Católica» y las cuestiones planteadas desde el debate «de Parvo Catechismo»”, *Anuario de historia de la Iglesia* 15 (2006) 89-110.
- A. PÉREZ, “El Catecismo como «texto». Unidades de articulación” *Miscelánea Comillas* 99 (1993) 357-404.
- PROF. DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1996.

- J. RATZINGER – C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, 1994.
- J. RATZINGER, *Evangelio, Catequesis, Catecismo*, Valencia, 1996.
- P. RUBIANO, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, s/l, 1993.
- L. A. SÁNCHEZ NAVARRO, “La Escritura y el *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*”, *Teología y catequesis* 99 (2006) 11-24.
- J. A. SAYÉS, *El tema del alma en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Pamplona, 1994.
- C. SCHÖNBORN, *Fundamentos de nuestra fe, El “Credo” en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, 1999.
- C. SCHÖNBORN, *Fundamentos de nuestra fe, Liturgia y sacramentos en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, 2000.
- A. TORNO, “Contenidos del Catecismo Tridentino y contenidos del reciente Catecismo”, *Miscelánea Comillas* 99 (1993) 315-335.
- F. VAN DER BOSCH, “Acerca del Catecismo de la Iglesia Católica y su uso”, *Medellín* 76 (1993) 511-532.
- M. VIDAL, *La moral cristiana en el nuevo Catecismo*, Madrid, 1993.
 - “La moral en el «Catecismo de la Iglesia Católica»”, *Miscelánea Comillas* 99 (1993) 405-441.
- R. VIOLA, “Algunas reflexiones sobre el «Catecismo de la Iglesia Católica»”, *Medellín* 76 (1993) 503-509.
- A. H. ZECCA, “«Creo en el Espíritu Santo»: Una lectura del artículo 8 desde el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Universitas* 1 (2005) 11-25.

6. Más bibliografía sobre el CCE²

- A. FERNÁNDEZ, *Breve curso de moral católica: adaptado al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, 1993.
- D. BOROBIO, “Antropología sacramental en el Catecismo de la Iglesia católica” en D. BOROBIO (coord.), *Hombre actual y sacramentos: conversaciones de Salamanca*, s/l, 2003, 153-176.
- C. GARCÍA LLATA, *María en el designio divino de la revelación: aproximación a la mariología del catecismo de la Iglesia Católica desde la mariología del Concilio Vaticano II y desde la actual reflexión teológica*, Vitoria-Gasteiz, 1999.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 70 (1993) 203-219.
- A. IZQUIERDO, *Catecismo de la Iglesia católica: presentación sistemática en forma de preguntas y respuestas*, Madrid, 1995.
- J. L. LARRABE, “Urge mejorar la iniciación cristiana a la luz del Catecismo de la Iglesia Católica”, *Naturaleza y gracia* 3 (2001) 469-489.
- F. MARTÍN AVEDILLO, *Enseñanzas catequéticas sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Zamora, 1993.
- I. OÑATIBIA, J. CASTELLANO CERVERA, J. ALDAZÁBAL, *La liturgia en el “Catecismo de la Iglesia Católica”*, Barcelona, 1996.
- J. PUJOL BALCELLS, J. S. BIELSA, *Curso de catequesis: adaptado al Catecismo de la Iglesia Católica: síntesis*, Pamplona, 1994.

² Esta bibliografía no se encuentra en nuestras Bibliotecas.

- J. A. REIG PLA, *Familias cristianas para una nueva evangelización: comentarios a las enseñanzas del Catecismo de la Iglesia Católica sobre el matrimonio y la familia*, México, 1993.
- T. RINCÓN-PÉREZ, “Los ministros del sacramento del matrimonio según la edición típica latina del «Catecismo de la Iglesia Católica»” en P. J. VILADRICH BATALLER, *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio: X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, s/l, 2000, 185-192.
- A. RUBIO CASTRO, *María en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Toledo, 2004.
- B. M. SÁNCHEZ, *Síntesis completa del Catecismo de la Iglesia Católica: al alcance de todos*, Sevilla, 1995.
- M. SANTOS, “La bioética y el Catecismo de la Iglesia Católica”, *Cuadernos de bioética* 33 (1998) 135-151.
- D. TIRAPU MARTÍNEZ, “Estatuto y misión del laico: el Código de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia católica”, *Fidelium iura: suplemento de derechos y deberes fundamentales del fiel* 6 (1996) 217-226.
- M. USEROS, *¿Qué enseña hoy la Iglesia Católica?: síntesis comparada del nuevo catecismo*, Valencia, 1993.

7. Autores contemporáneos – Bibliografía sobre la Santísima Trinidad

7.1. Las Semanas de Estudios Trinitarios

- AA.VV., “Bibliografía Trinitaria” en *Estudios Trinitarios* 11 (1977).
- AA.VV., “Bibliografía Trinitaria II” en *Estudios Trinitarios* 25 (1991).
- AA.VV., *El Dios cristiano y la realidad social*, Salamanca, 1987.
- AA.VV., *Trinidad y Creación*, Salamanca, 2003.

7.2. Bibliografía general

- AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Città del Vaticano, 1983.
- AA.VV., *El misterio de la Trinidad en la preparación al gran jubileo*, Buenos Aires, 1998.
- AA.VV., *La Trinidad en el arte. Lenguajes simbólicos del misterio*, Salamanca, 2004.
- A. AMATO, (a cura di), *Trinitá in contesto*, Roma, 1994.
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, Milano, 2001
- J. B. ANDERSON, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery. The Historical-Doctrinal Genesis of Ad Gentes I, 2-5*, Roma, 1988.
- M. ARIAS REYERO, “Teología de la Trinidad (Desde el concilio Vaticano II)”, *AnFT* 39 (1988), 249-293.
 - *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991.
- A. AUER, *Curso de Teología Dogmática II. Dios uno y trino*, Barcelona, 1982.³
- C. I. AVENATTI, “La «habitabilidad comunal» como figura conclusiva de la Teodramática de H. U. von Balthasar”, *Teología* 91 (2006) 535-541.
- V. R. AZCUY, “El legado espiritual de Chiara Lubich. Una mística de unidad para el tercer milenio”, *Teología* 98, (2009) 11-30;

³ Original alemán de 1978.

- “Apuntes para una teología de la ciudad: en el camino hacia una reflexión interdisciplinaria”, en *Teología* 100 (2009) 481-501.
- “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos: Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, *Teología* 110 (2013) 111-138.
- G. BAGET-BOZZO, *La Trinidad*, Firenze, 1984.⁴
- E. BAILLEUX, *La creation, oeuvre de la Trinité, selon saint Thomas*, RT 72 (1962) 27-50.
- H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid, 1959.
 - “El misterio pascual”, en J. FEINER – M. LOHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. III, 666-814, Madrid, 1980. (original alemán de 1969).
 - *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, 1993 (original alemán de 1978).
 - *Teodramática IV., La acción*, Madrid, 1985 (original alemán de 1980).
 - *Teodramática V. El último acto*, Madrid, 1997 (original alemán de 1983).
 - *Teologica III. El Espíritu de la Verdad*, Madrid, 1998 (original alemán de 1987).
- M. R. BARNES, “De Régnon Reconsidered”, *Augustinian Studies* 26/2 (1995) 51-79.
- C. K. BARRET, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Salamanca, 1979.
- A. BERTOLINI, *Perijóresis: hitos de un protagonismo creciente. Esbozos de un pensar perijorético: Gisbert Greshake*, Buenos Aires, 2007.
 - *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, 2013.
- J. BLANQUET, *La sagrada familia, ícono de la Trinidad*, Barcelona, 1996.
- L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, 1987 (original brasileño 1987).
 - *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, s/l, 1987.⁵
 - “Trinidad” en I. ELLACURRÍA – J. SOBRINO (EDS.), *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Madrid, 1990, 513-530.
- F. BOURASSA, “Note sur le traité de la Trinité dans la Somme théologique”, *Science et Esprit* 27 (1975) 187-207.
 - “La Trinitá” en K. H. NEUFELD (ED.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, 1983.
- W. BREUNING (ED.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg i. B., 1984.
- S. BULGAKOV, *L’agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Roma, 1990.
- J. C. CAAMAÑO, *La visión del Invisible: interpretación teológica del culto a la imagen y del código visual* (tesis doctoral inédita), Buenos Aires, 2003.
 - “El misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios en comunión”, *Teología* 88 (2005) 601-622.
 - “Cristo y la vida plena. Aportes a la recepción de Aparecida”, *Teología* 94 (2007) 445-456.
 - “Historia en la Trinidad y Trinidad en la historia”, en V. R. AZCUY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ - COMITÉ TEOLÓGICO EDITORIAL, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De Puebla a nuestros días: 1982-2007*, Buenos Aires, 2007, 998-1003.
- M. CABADA CASTRO, *El Dios que da qué pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, 1999.
- E. CAMBÓN, *La Trinidad, modelo social*, Madrid, 2000.
- G. CANOBBIO – P. CODA (EDS.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, 2003.
- J. CASTELLANO CERVERA, “El misterio del Dios uno y trino en el testimonio de los místicos cristianos”, en AA.VV., *El Dios de Jesucristo*, Madrid, 1984.

⁴ Incluye un artículo (del mismo autor) sobre G. Lafont, en pp. 211-215.

⁵ Extraído de: http://www.mercaba.org/FICHAS/TRINIDAD/Boff/indice_boff_trinidad.htm (22/01/2013).

- “Conocimiento y experiencia de Dios Amor en los místicos cristianos”, en AA.VV., *Dios Amor*, Madrid, 1993.
- N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico de la secolarizzazione*, Roma, 1993.
- O. CLEMENT, “Teología de la liberación y teología ortodoxa”, *Selecciones de Teología* 26 (1987) s/p.⁶
- P. CODA, *Il negativo e la Trinità : Ipotesi su Hegel*, Roma, 1987.
 - *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello, 1993.⁷
 - *Acontecimiento Pascual. Trinidad e historia. Génesis, significado e interpretación en la teología contemporánea. Hacia un proyecto de ontología trinitaria*, Salamanca, 1994.
 - *Uno en Cristo Jesús, el Bautismo como acontecimiento trinitario*, Madrid, 1997.
- P. CODA - A. TAPKEN (EDS.), *La Trinitá e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997.
- P. CODA - L. ZAK (EDS.), *Abitando la Trinitá. Per un rinovamento dell' ontologia*, Roma, 1998.
- CONSEIL OECUMENIQUE DES ÉGLISES, *Rapport d'Upsal 1968*, Gènevè, 1969.
- Y. CONGAR, *Pneumatologie ou “Christomonisme” dans la tradition latine?* ETL 45 (1969) 394-416.
 - *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1991 (original: *Je crois en l'Esprit Saint* (1980)).
 - *La Parole et le Souffle*, Paris, 1984.
 - “Le Monothéisme politique et le Dieu Trinité, NRT 103 (1981) 3-17.
- A. CORDOVILLA, *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo*, Salamanca, 1997.
 - *Grámatica de la Encarnación: La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid, 2004.
 - *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Santander, 2012.
 - *El misterio de Dios trinitario*, Madrid, 2012.
- M. CORBIN, *La Trinité ou l'Exces de Dieu*, Paris, 1997.
- A. COZZI, “Il «Filioque» alla luce del principio di reciprocità. L' esigenza de «riconcettualizzare» la dottrina trinitaria”, *Teologia* (Milano) (2004) 43-72.
- F. COURTH, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Amateca IV, Paderborn, 1993.
- M. D. CHENU, “Nueva conciencia del fundamento trinitario de la Iglesia”, *Concilium* 166 (1981) 340-353.
- S. DEL CURA ELENA, “El Dios Único, crítica y apología del monoteísmo trinitario”, *Burguense* 37 (1996) 65-92.
 - “«Creación ex nihilo» como «creación ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios” en AA. VV., *Trinidad y Creación*, Salamanca, 2003, 157-242.
- G. CHANTRAINE, *Paradoxe et mystère. Logique theologique chez Henri de Lubac*, NRT 115 (1993) 543-559.
- M. A. CHEVALLIER, *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento* (Vol. 1), Salamanca, 1982.
- J. DANIELOU, *La Trinité et le mystère de la existence*, Paris, 1968.
- J.-N. DOL, “L' inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar”, RT 100 (2000) 205-238.
- J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981.
- F.-X. DURRWELL, *Nuestro Padre, Dios en su misterio*, Salamanca, 1990.
- G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, 1995.

⁶ extraído de: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol26/103/103_clement.pdf

⁷ Hay traducción castellana.

- “Essentialisme ou personalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d’Aquin?” RT 98 (1998) 10.
- *La théologie trinitaire de Saint Thomas d’Aquin*, París, 2004.
- G. EMERY – P. GISEL (EDS.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Geneve, 2001.
- A. ESPEZEL, “La cristología dramática de Balthasar”, *Teología y Vida* Vol. L (2009) 305-318.
- J. FAZZARI, *Parábolas fáciles sobre temas difíciles I y II*, Buenos Aires, 2004.
- *Meditaciones sobre la Trinidad*, Buenos Aires, 2005.
- “Un ensayo de pensamiento en clave relacional”, *Consonancias* 45 (2013) 3-24.
- V. M. FERNÁNDEZ, “La dimensión trinitaria de la moral. I. Aspecto místico”, *Teología* 87 (2005) 349-362.
- “La dimensión trinitaria de la moral. II. Profundización del aspecto ético a la luz de la «*Deus caritas est*»”, *Teología* 89 (2006) 133-163.
- “Estructuras internas de la vitalidad cristiana. La vida digna y plena como clave de interpretación de Aparecida”, en *Teología* 94 (2007) 419-443.
- V. M. FERNÁNDEZ - C. GALLI (ED.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, 2005.
- R. FERRARA, “La fe en Dios, Padre y Creador”, en PROF. DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1996.
- “El Espíritu Santo: Persona-amor”, en *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998, 55-81.
- “El Padre”, *Teología* 79 (2002) 99-104.
- “La Trinidad en el posconcilio y en el final del Siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2002) 53-92.
- *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005.
- “La novedad y unidad del amor de Dios (DCE 1,9-11)” *Teología* 92, (2007) 105-126.
- R. FERRARA - C. GALLI (EDS.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, 1997.
- *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998.
- *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la Paternidad de Dios*, Buenos Aires, 1999.
- *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, Buenos Aires, 2000.
- R.FERRARA - L. GERA, *El misterio de la Iglesia. Lumen Gentium, Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, 1966.
- B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, 1988.
- *Simbolica Ecclesiale. Una teologia come storia* (8 vols.), Milano, 1981-1995.
- *La Iglesia, ícono de la Trinidad. Breve ecclesiología*, Salamanca, 1992.⁸
- *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión*, Salamanca, 1996.
- L. FLORIO, *Mapa trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción del Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente*, Salamanca, 2000.
- A. FRICK, “Le Tesi de ontología trinitaria de K. Hemmerle. Un nuovo inizio”, en P. CODA - A. TAPKEN (EDS.), *La Trinitá e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997, 283-300.
- C. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la ecclesiología actual*, Buenos Aires, 1993.

⁸ Original italiano 1988.

- *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericana*, Buenos Aires, 1994.
- “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (Argentina) 2/2, (1995) 35-49.
- “La historia de la Iglesia a la luz de *Tertio Millennio Adveniente*”, en *Teología* 33 (1996) 175-219.
- “El Espíritu Santo: Persona-don”, en R. FERRARA - C. GALLI (EDS.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998, 83-109.
- “La peregrinación: «imagen plástica» del Pueblo de Dios peregrino”, *Teología y Vida* 44 (2006) 270-309.
- “Aproximación al «pensar» teológico de Lucio Gera”, en R. FERRARA – C. GALLI (EDS.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, 1997, 75-103.
- “Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar desde la bipolaridad *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ED.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, Buenos Aires, 2006.
- J. GALOT, *Dieu en trois personnes*, Saint Maur, 1999.
- A. GANOCZY, *Dio, grazia per il mondo*, Brescia, 1988.
- *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, 2005.⁹
- V. GAŠPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori posconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*, Roma, 2000.
- L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) 154-213.
- M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma, 1996.
- “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, en AA.VV., *El misterio de la Trinidad en la preparación al gran jubileo*, Buenos Aires, 1998.
- “Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo”, en P. CODA - A. TAPKEN (EDS.), *La Trinitá e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997.
- *La Trinidad: un nuevo nombre para Dios*, Buenos Aires, 2000.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana: Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, 1966.
- M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, Madrid, 1976.
- P. GRELOT, *Dios, el Padre de Jesucristo*, Buenos Aires, 1999.
- G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, 2001.¹⁰
- M. GREY, “The Core of Our Desire: Re-imaging the Trinity”, *Theology* 93 (1990) 363–372.
- R. GUARDINI, “La significación del dogma del Dios Uno y Trino para la vida moral de la comunidad”, en *Escritos políticos*, Madrid, 2011.
- C. GUNTON, *Unidad, Trinidad, Pluralidad*, Salamanca, 2005.
- K. HEMMERLE, *Tesis para una ontología trinitaria*, Salamanca, 2005.
- W. J. HILL O.P., *The Three-personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington, 1982.
- V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le differend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, 1995.
- T.-D. HUMBRECHT, “Dieu a-at-il une essence?” *RT* 95 (1995) 7-18.
- G. IRTI, *La pericoresi trinitaria: modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali*, Roma, 2004.
- J. JEREMÍAS, *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1999⁵.

⁹ Original alemán de 2001.

¹⁰ Original alemán de 1997.

- E. JOHNSON, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, 2002 (original inglés de 1992).
- E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984.
- W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985 (original alemán de 1982).
- W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación” en J. FEINER – M. LOHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. II, Madrid, 1977², 387–456.
- L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca, 1998.
 - *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, 2002.
- G. LAFONT, *Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ? Problematique*, Paris, 1969.
 - “L’Herméneutique de la Résurrection. Réaction à une tentative de Xavier Léon-Dufour”, *Scripta theologica* 3 (1971) 253-300.
 - “La pertinence théologique de l’histoire. Dialogue avec Pierre Gisel” *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979) 161-202.
 - “Mystique de la Croix et question de l’Etre. A propos d’un livre récent de Jean-Luc Marion”, *Revue théologique de Louvain* 10 (1979) 259-304.
 - “Ecouter Heidegger en théologien” *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67 (1983) 371-398.
 - *Dieu, le temps et l’Etre*, Paris, 1986.¹¹
 - *Histoire théologique de l’Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, 1994.
 - *Imaginer l’Église catholique*, Paris, 1995.
 - *L’Église en travail de réforme*, Paris, 2011.
- F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: Mistero e presenza. Per una sintesi de pneumatologia*, Brescia, 1987.
- V. LOSSKY, *La teologia mistica de la Chiesa d’Oriente*, Bologna, 1985.
- H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des Missions*, Paris, 1946.
 - *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del símbolo de los Apóstoles*, Salamanca, 1988.
 - *Paradojas seguido de nuevas paradojas*, Madrid, 1997.
 - *Autres paradoxes*, Paris, 1994.
- A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d’Aquin*, Paris, 1956.
- W. MARCHEL, *Abbá, Pére. La prière du Christ et des chrétiens*, Roma, 1971².
- A. MARINO, “Cristo y el Espíritu en la obra de salvación”, en R. FERRARA - C. GALLI (EDS.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998, 111-132.
- P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell’amore trinitario nella teología de H. U. Von Balthasar*, Milano, 1996.
- M. MASCIARELLI, *La Chiesa è missione. Prospettiva trinitaria*, Casale Monferrato, 1970.
- S. MATHIEU, *La Trinitá creatice secondo san Bonaventura*, Milano, 1994.
- L. F. MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, Pamplona, 1998.
- A. MINGO, “Mística y anuncio: un acceso ignorado a la teología trinitaria de W. Pannenberg”, *Teología* 101 (2010) 27-49.
- J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, 1986².
- B. MONDIN, *La Trinitá mistero d’amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna, 1993.
- J. MORALES ET ALII, *Cristo y el Dios de los cristianos*, Pamplona, 1998.
- H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster, 1966.
- G. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona, 1998.

¹¹ Con versión castellana: *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca, 1991.

- G. NARCISSE O.P. “Participer à la vie trinitaire, H. de Lubac, P. Piret, J. S. O’Leary, H. u. v. Balthasar”, RT 96 (1996) 107-128
- J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris, 1991³.
- M. NICHOLAS, “Jean Danielou’s Doxological Humanism: Trinitarian Contemplation and Humanity’s True Vocation”, Oregon, 2012.
- K. OBENAUER, “Zur subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie”, ThPh 72 (1997) 188-215.
- B. OLIVERA, *Conócete a ti mismo. Speculum humanitaris. Antropología del amor*, Buenos Aires, 2014.
- F. ORTEGA, “Teología y contexto epocal: una mirada recíproca”, *Teología* 102 (2010) 131-143.
 - “Teología: misterio y humanidad”, *Teología* 105 (2011) 301-311.
 - “Fe y teología: Elogio de la *via eminentiae*”, *Teología* 110 (2013) 37-48.
- P. M. PAGANO FERNÁNDEZ, *Espíritu Santo, epiclesis, Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Salamanca, 1998.
- R. PÉREZ PIÑERO, *Encuentro personal y Trinidad. La ex-sistencia de la mujer*, Salamanca, 1982.
- M. PHILIPPON, “La Santísima Trinidad y la Iglesia”, en G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia (I)*, Barcelona, 1968³, pp. 341-363.
- X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Salamanca, 1989.
 - *Enquiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca, 2005.
- X. PIKAZA – N. SILANES, *Diccionario Teológico el Dios Cristiano*, Salamanca, 1992.
- J. QUELAS, “El deseo de un exceso: la antropología como anhelo de un plus ultra: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo”, *Teología* 103 (2010) 117-131.
 - “*Vultus amoris, vulnus amoris*. Apuntes para una antropología teo-fenomenológica de la identidad como alteridad y reciprocidad”, *Teología* 108 (2012) 173-199.
- K. RAHNER, “Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»”, en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1962, 105-136.
 - *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979 (original alemán: 1976).
 - “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en J. FEINER – M. LOHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. II, *La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid, 1977².
- F. F. RAMOS, “Dios en la Biblia. 2. Nuevo Testamento”, en N. SILANES – X. PIKAZA, *Diccionario Teológico: el Dios cristiano*, Salamanca, 1992, 176-203.
- J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo: meditaciones sobre Dios uno y trino*, Salamanca 1979.
- B. REY, *Los orígenes de la fe en la Trinidad. El camino de las primeras comunidades cristianas*, Salamanca, 1980.
- L. RIVAS, *Dios Padre en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires, Paulinas, 1998.
 - *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires, Paulinas, 1998².
- J. M. ROVIRA BELLOSO, “Karl Rahner y la renovación de los estudios sobre la Trinidad”, *Estudios Trinitarios* 21 (1987) 95-109.
 - *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca, 1993.
- M. RUIZ CAMPOS, “*Ego et Pater unum sumus*”. *El misterio de la Santísima Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, Roma, 2007.
- E. SALMANN, “Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre”, *Münchener Theologische Zeitschrift* (1984) 245-261.
 - *Neuzeit und Offenbarung*, Roma, 1986.

- “La natura scordata: Un futile elogio dell’ablativo”, en P. CODA - L. ZAK (EDS.), *Abitando la Trinitá. Per un rinnovamento dell’ontologia*, Roma, 1998.
- G. M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, Torino, 1987.
- “La dottrina trinitaria nella teologia cattolica posconciliare”, en A. AMATO (A CURA DI), *Trinitá in contesto*, Roma, 1994, 9-24.
- P. SCARAFONI, *En El Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, México DF, 1999.
- E. SCHADEL, *Bibliotheca trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. International Bibliography of Trinitarian Literature* (2 vols.), München, 1984-1988.
- L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen, 1996.
- F. SCHIERSE, “Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento”, en J. FEINER – M. LOHRER, *Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de la salvación*, Vol. II, Madrid, 1969, 87-124.
- M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, Madrid, 1960 (original alemán de 1953⁵).
- H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1995.
- M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Munich, 1964.
- J. L. SEIFERT, *Sinndeutung des Mythos. Die Trinitat in den Mythen der Urvölker*, Viena, 1954.
- *Essere e persona: verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano, 1989.
- F. J. SESÉ ALEGRE, *Trinidad, Escritura, historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la teología de Ruperto de Deutz*, Pamplona, 1988.
- N. SILANES, “Panorámica trinitaria del Concilio”, *Estudios Trinitarios* 1 (1967) 7-44.
- *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca, 1981.
- “Trinidad y misión en el Vaticano II”, *Estudios Trinitarios* 15 (1981) 321-362.
- “Trinidad y Revelación en la «Dei Verbum»”, *Estudios Trinitarios* 17 (1983) 143-214.
- “El tratado de *Trinitate*. Una importante contribución del P. Karl Rahner”, *Estudios Trinitarios* 21 (1987) 111-132.
- TH. SÖDING, “Encarnación y Pascua. La historia de Jesús en el espejo del evangelio según san Juan”, *Communio* (Argentina) 10 (2003).
- A. VON SPEYR, “Mística Oggetiva”, en B. ALBRECHT, Milano, 1975.
- A. STAGLIANÓ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell’ Assoluto trinitario*, Bologna, 1996.
- “Teología Trinitaria”, en G. CANNOBIO – P. CODA (EDS.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. Vol. 2: Prospettive sistematiche*, Roma, 2003, 89-174.
- K. TANNER, *Jesus, Humanity and the Trinity. A Brief Systematic Theology*, Minneapolis, 2001.
- J. M. VÁZQUEZ CARBALLO, *Trinidad y sociedad: implicaciones éticas y sociales en el pensamiento de Leonardo Boff*, Salamanca, 2008.
- G. VENTIMIGLIA, “Le relazioni divine secondo S. Tommaso d’Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine”, *Divinitas* 36 (1992) 119-135.
- S. VERGÉS, *El hombre creado en Cristo. Trinidad y creación*, Salamanca, 1975.
- G. WILLIAMS DE PADILLA, *La dimensión trinitaria del misterio matrimonial en la enseñanza de Juan Pablo II*, Buenos Aires, 2003.
- S. ZAÑARTU, “Algunas impresiones sobre la Trinidad en el Vaticano II”, *Teología y Vida* 43 (2002) 580-601.

- G. ZARAZAGA, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Salamanca, 1999.
 - “La Trinidad en el horizonte de la comunión” *Stromata* 59 (2003) 113-142.
 - *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, 2004.

8. Bibliografía general selecta

- G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, 1999.
- V. AZCUY, “Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia”, *Teología* 88 (2005) 537-556.
- V. R. AZCUY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ - COMITÉ TEOLÓGICO EDITORIAL, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla a nuestros días: 1957-1981*, Buenos Aires, 2006.
 - *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De Puebla a nuestros días: 1982-2007*, Buenos Aires, 2007.
- P. BENOIT, “Préexistence et Incarnation”, en *Revue Biblique* 77 (1970) 5-29.
- J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, 2004.
- R. BROWN, *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Bilbao, 1986.
- G. CANOBBIO - P. CODA (eds.), *La teología del XX secolo. Un bilancio II*, Roma, 2003.
- H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos I, Verbum Caro*, Madrid, 1964.
- M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano, 1990.
- C. A. CASTRO, “En torno al misterio de Dios. El pensamiento de Ricardo Ferrara”, *Teología* 88 (2005) 699-721.
- M. DAUPHINAIS - M. LEVERING (EDS.), *Reading John with St. Thomas Aquinas: Theological Exegesis and Speculative Theology*, Washington, 2005.
- I. ELLACURRÍA - J. SOBRINO (EDS.), *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, 1990 (dos tomos).
- G. EMERY - P. GISEL (EDS.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Geneve, 2001.
- J. FEINER - M. LOHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid, 1969 - 1984.
- V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (DIRS.), *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, 2006.
- R. FERRARA, “La integración de la filosofía en la teología sistemática”, *Teología* 85 (2004) 9-28.
 - “Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología”, *Teología* 89 (2006) 9-48.
- M. GONZÁLEZ, “Nuevos escenarios y líneas emergentes en la teología católica contemporánea”, *Teología* 84 (2004) 41-65.
- D. GRANEROS, *Hacia la nueva evangelización en Lucio Gera: Estudio teológico-pastoral con especial atención al estilo y lenguaje del autor* (tesis de licenciatura en teología), Buenos Aires, 2000.
- M. C. GREY, *Redeeming the dream: feminism, redemption and Christian tradition*, London, 1989.
 - “The Core of Our Desire: Re-Imaging the Trinity” *Theology* 93 (1990) 363-372.
 - *The Wisdom of fools? Seeking revelation for today*, London, 1993.
- G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1964.
 - ID., *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, París, 1994.
- B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, 1994.

- F. MARTÍNEZ DÍEZ O.P., *Teología de la comunicación*, Madrid, 1994.
- L. OTT, *Manual de teología dogmática*, Barcelona, 1986⁷.
- G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen Gentium”*, Barcelona, 1968.
- S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca, 2001.
- J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1976.
- L. RIVAS, *Los libros y la historia de la Biblia, Introducción a las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires, 2001.
 - *San Pablo: Su vida. Sus cartas. Su teología*, Buenos Aires, 2001.
 - *El Evangelio de Juan: introducción, teología, comentario*, Buenos Aires, 2005.
- G. ROSOLINO, *La Teología como historia: aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, 2004.
- CH. ROWLAND (ED), *La teología de la liberación*, Madrid, 2000 (original inglés 1999).
- J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, 1986.
- J. C. SCANNONE, “La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas” *Stromata* 1-2 (1982).
- A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, 1993.

INDICE ANALÍTICO

INTRODUCCIÓN

1. El tema de este Tomo II	V
1.1. Utilidad de este diálogo	
1.2. Alcances y límites de este trabajo	
1.2.1. El segmento de tiempo considerado (1960-1991)	
1.2.2. Explicación del subtítulo	
1.2.3. El perfil de este trabajo	
2. El proceso de elaboración	IX
2.1. Relevamiento y selección de estas líneas de reflexión	
2.1.1. Las lecturas iniciales	
2.1.2. La elaboración de la “tabla sintética y temática”	
2.1.3. Enriquecimientos y verificaciones	
2.1.4. Establecimiento de las líneas definitivas	
2.1.5. La tabla final	
3. El modo de la exposición	XIII
3.1. Los capítulos de análisis	
3.1.1. La exposición de la línea o tema trinitario	
3.1.2. El diálogo entre la teología y el CCE	
3.1.3. Los comentarios	
3.2. Una pregunta importante, y su respuesta	
3.3. El plan de conjunto del Tomo II	
3.4. Cuestiones de estilo	
3.5. Frutos personales	

PARTE 1 – *THEOLOGIA*

CAPÍTULO I

EL OLVIDO DE LA TRINIDAD EN LA FE Y EN LA VIDA CRISTIANAS

1. La reflexiones de K. Rahner en “Advertencias”	3
2. El <i>Catecismo</i>	7
2.1. La importancia suprema del misterio trinitario	
2.2. El Concilio de Florencia en el segmento trinitario del <i>Catecismo</i>	
2.3. Ocho temas en que el <i>Catecismo</i> progresó, respecto a la crítica K. Rahner	
2.4. La inhabitación de la Trinidad	
3. Comentarios	12
3.1. Una mirada autobiográfica sobre la Iglesia y la experiencia de la Trinidad	
3.2. Guardini y la importancia de la Trinidad para la vida de la comunidad.	

CAPÍTULO II EL OLVIDO DE LA ESENCIA Y DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

1. Las reflexiones de E. Salmann en “La natura scordata...”	15
1.1. La naturaleza olvidada	
1.2. La convocatoria de la naturaleza divina	
1.3. La naturaleza como “inter-esse”	
2. El <i>Catecismo</i>	19
2.1. Historia e hipótesis sobre el segmento <i>De Deo Uno</i> en el <i>Catecismo</i>	
2.2. Análisis del De Deo Uno en el <i>Catecismo</i>	
2.2.1. El acceso natural al Dios Uno (CCE 27-43)	
2.2.2. La Revelación en el AT (CCE 54-64)	
2.2.3. El segmento central sobre Dios Uno (CCE 199-227)	
2.2.4. Elementos de “lo Uno” en el segmento sobre la Trinidad	
2.2.5. Lo Uno y lo Trino, en el contexto del atributo Omnipotencia	
2.3. La importancia del “Dios Uno” para el diálogo interreligioso	
2.4. Otra diáda que se transforma en tríada en el <i>Catecismo</i>	
2.5. Las cuatro sistematizaciones que considera Salmann y el <i>Catecismo</i>	
3. Comentarios	26
3.1. Salmann mantiene los equilibrios	
3.2. Salmann, Ferrara y una reflexión	
3.3. Cuatro paradojas sobre el Dios Uno, y una estructura exquisita	
3.4. Una reflexión más sobre la mirada “optimista-«pesimista»-optimista”	

CAPÍTULO III LAS RELACIONES ENTRE *THEOLOGIA* Y *OIKONOMIA*

1. Las reflexiones de G. Lafont en <i>Peut-on connaitre Dieu...?</i>	31
1.0. La Introducción del libro.	
1.1. El Niseno y Agustín: la paradoja patrística.	
1.1.1. Lenguaje escriturístico y lenguaje cultural.	
1.1.2. Esencia e hipóstasis según Gregorio de Nisa.	
1.1.3. Experiencia espiritual y doctrina trinitaria en San Agustín.	
1.1.3.1. Experiencia espiritual y doctrina de Dios.	
1.1.3.2. Cristo.	
1.1.3.3. El misterio trinitario.	
1.1.3.4. La cuestión dogmática.	
1.1.3.5. La lógica de las atribuciones divinas.	
1.1.3.6. La acción inseparable de la Trinidad, y la Encarnación del Hijo.	
1.2. Santo Tomás: método y lenguaje en su teología trinitaria	
1.2.1. La Trinidad en sí misma.	
1.2.1.1. Reflexión sobre la construcción de sentido.	
1.2.1.2. Los presupuestos.	
1.2.1.3. La teoría de las Personas.	
1.2.1.4. Crítica del lenguaje trinitario: el lenguaje de la relación.	
1.2.1.5. Crítica del lenguaje trinitario: el lenguaje de la Persona.	
1.2.2. La Trinidad y la historia de la salvación.	
1.2.2.1. La acción inseparable y las apropiaciones.	

- 1.2.2.2. La Encarnación del Hijo.
- 1.2.2.3. Conclusión de la primera mitad del libro
- 1.3. El esbozo sistemático de K. Rahner
 - 1.3.1. Exposición.
 - 1.3.1.1. El concepto de Trinidad económica.
 - 1.3.1.2. La fundamentación de la “Trinidad económica” en la “Trinidad inmanente”.
 - 1.3.1.3. El problema de una designación universal para el Padre, el Hijo y el Espíritu.
 - 1.3.1.4. Confrontación con la teoría psicológica y conclusión.
 - 1.3.2. Estudio crítico.
 - 1.3.2.1. El “Esbozo” de Rahner y la historia del dogma
 - 1.3.2.2. El punto crítico.
 - 1.3.2.3. El *Grundaxiom* y la Trinidad económica.
- 1.4. Búsqueda de una dogmática.
 - 1.4.1. Visión de conjunto.
 - 1.4.2. “De la «Economía» a la «Teología»”.
 - 1.4.3. “Hacia una «Teología»”.
 - 1.4.3.1. Sustantivo y verbo: afirmación y negación en Teología.
 - 1.4.3.2. Sobre la noción de persona.
 - 1.4.3.3. Interpretación trinitaria.
 - 1.4.3.4. Sentido y límites de esta aproximación
 - 1.4.4. “De la «Teología» a la «Economía»”
 - 1.4.4.1. Teología de la creación
 - 1.4.4.2. Temas de cristología
 - 1.4.5. Conclusiones del autor

2. El *Catecismo* 63

- 2.1. El acceso a la Trinidad desde la historia.
 - 2.1.1. En clave de “teología de la revelación”
 - 2.1.2. En relación con el “De Deo Uno”
 - 2.1.3. En relación con la revelación de las Personas Divinas
- 2.2. La relectura de la historia, desde la Trinidad
- 2.3. El Misterio Pascual como “lugar” de la revelación de la Trinidad
- 2.4. El lugar de CCE 236 y su sentido
- 2.5. El don de sí mismo que lleva a la comunión
- 2.6. El lenguaje humano y el misterio de la Trinidad
 - 2.6.1. En el contexto del Dios Uno
 - 2.6.2. En el contexto de la Trinidad
 - 2.6.3. Otros aportes, en contextos varios
- 2.7. La “creación en Cristo” y la consistencia de lo humano en cuanto humano.
- 2.8. Metafísica, ontología trinitaria y reduplicación del lenguaje
- 2.9. El *Catecismo*, la fe y la cultura

3. Comentarios 72

- 3.1. Las repercusiones del “axioma fundamental”
- 3.2. El Curso fundamental sobre la fe y la Trinidad
- 3.3. El documento *Teología-Cristología-Antropología* (CTI 1981)
- 3.4. Ser don
- 3.5. Algo más sobre Santo Tomás y la reduplicación del lenguaje
- 3.6. *Analogia entis-crucis-caritatis*
- 3.7. Teología y catequesis

PARTE 2 – OIKONOMIA

CAPÍTULO IV**LA TRINIDAD COMO RESPUESTA AL ATEÍSMO CONTEMPORÁNEO**

1. Las reflexiones de W. Kasper en <i>El Dios de Jesucristo</i>	81
1.1. Breve panorama histórico	
1.2. Breve consideración especulativa	
1.3. Las reflexiones de Kasper	
1.3.1. El ateísmo	
1.3.2. El Padre	
1.3.3. El Hijo	
1.3.4. El Espíritu Santo	
1.3.5. La Trinidad	
1.3.6. Trinidad y método teológico	
1.3.7. Conclusiones	
2. El <i>Catecismo</i>	91
2.1. La cuestión del “lugar” de la Trinidad en una síntesis teológica	
2.2. El misterio trinitario: centro de la fe cristiana y respuesta al ateísmo	
2.3. El Padre ¿persona absoluta?	
2.4. Persona, sustancia y relación	
2.5. La teología ¿reflexiona sobre “Dios en sí” o sobre “Dios para nosotros”?	
2.6. La libertad de Dios	
2.7. El valor de “las pruebas de la existencia de Dios”	

CAPÍTULO V**TRINIDAD Y CREACIÓN EN CLAVE HISTÓRICO-SALVÍFICA**

1. La creación en clave histórico-salvífica según W. Kern	101
1.1. La línea teológica	
1.1.1. La creación por la palabra	
1.1.2. El creador es el Dios uno y trino	
1.1.3. Dios es creador por la comunicación libre de su amor y de su gloria	
1.1.4. Dios creó el mundo de la nada	
2. El <i>Catecismo</i>	109
2.1. El creador es el Dios uno y trino	
2.2.1. El Dios uno y trino	
2.2.1.1. El texto central	
2.2.1.2. El fundamento trinitario.	
2.2.1.3. Otros textos, en el segmento sobre la creación.	
2.2.1.4. Otros textos, fuera del segmento específico.	
2.2.2. El Padre como fuente u origen, <i>ad intra</i> y <i>ad extra</i> .	
2.3. La creación por la Palabra	
2.4. Dios es creador por la comunicación libre de su amor y de su gloria	
2.4.1. El Espíritu y la creación	

- 2.4.2. Aspectos de la creación
- 2.5. Trinidad, creación y escatología
- 2.6. La perspectiva general, en tono mayor

3. Comentarios	118
3.1. Comparación de los esquemas de presentación	
3.2. La Escritura como punto de partida constante	
3.3. Los modelos teológicos	
3.4. La paradoja en teología	
3.5. San Juan Pablo II y la Trinidad	

CAPÍTULO VI DOS ANTROPOLOGÍAS EN CLAVE CRISTOLÓGICO-TRINITARIA

1. Las líneas teológicas	123
1.1. La “creación en Cristo” según K. Rahner	
1.2. La “creación en Cristo” según von Balthasar	
2. El <i>Catecismo</i>	128
2.1. La cita del himno de <i>Colosenses</i>	
2.2. La “creación en Cristo”	
2.3. La antropología a la luz de la cristología	
2.4. La Trinidad inmanente como “telón de fondo” de la creación	
2.5. La unidad de la historia de la salvación	
2.6. Relación, comunión y Trinidad	
2.7. Temas sugeridos por Rahner, en particular	
2.8. Temas sugeridos por von Balthasar, en particular	
3. Comentario	134
3.1. Cordovilla propone cuatro enfoques y cinco temas	

CAPÍTULO VII UNA ONTOLOGÍA TRINITARIA

1. Las reflexiones de K. Hemmerle en <i>Tesis para una ontología trinitaria</i>	137
1.1. La nueva ontología como postulado filosófico y teológico	
1.2. El enfoque en lo diferenciadoramente cristiano	
1.3. Rasgos fundamentales de una ontología trinitaria	
1.4. Epílogo: consecuencias de una ontología trinitaria	
2. El <i>Catecismo</i>	147
2.1. “Lo diferenciadoramente cristiano”, en general	
2.2. “Lo diferenciadoramente cristiano”, en particular	
2.3. Elementos de ontología trinitaria en el <i>Catecismo</i> .	
2.4. La Trinidad como “modelo de comunión” integrador	
2.5. El don de sí	
2.6. ¿Cómo expresar las relaciones entre <i>Theologia</i> y <i>Oikonomia</i> ?	
2.7. La comprensión “reduplicada” de la afirmación del Concilio Florentino	

3. Comentarios	154
3.1. Una ontología desde la Revelación	
3.2. La persona es algo más...	
3.3. Trinidad y creación desde diversas coordenadas	
3.4. Lo trinitario no modificó mucho todavía a la vida de la Iglesia y de los fieles	
3.5. Rombach y los teólogos	

CAPÍTULO VIII

TRINIDAD E HISTORIA

1. La línea teológica de B. Forte	157
1.1. La Trinidad en la historia	
1.1.1. La historia de la Pascua de Jesús como punto de partida	
1.1.2. La relectura de la historia, bajo la luz pascual	
1.1.3. La expresión del misterio	
1.2. La Trinidad como historia	
1.2.1. La historia del Padre	
1.2.2. La historia del Hijo	
1.2.3. La historia del Espíritu	
1.2.4. La Trinidad como historia	
1.3. La Trinidad en la historia	
1.3.1. El origen trinitario de la historia	
1.3.1.1. La creación como historia trinitaria	
1.3.1.2. El Creador y la creatura	
1.3.1.3. El hombre, imagen del Dios trinitario	
1.3.1.4. La Trinidad y la comunidad de los hombres	
1.3.2. El presente trinitario de la historia	
1.3.2.1. Trinidad y tiempo presente	
1.3.2.2. La Trinidad en el hombre	
1.3.2.3. La Iglesia, ícono de la Trinidad	
1.3.2.4. Eucaristía, Trinidad y comunión eclesial	
1.3.2.5. Eucaristía, Trinidad y misión	
1.3.3. El futuro trinitario de la historia	
2. El <i>Catecismo</i>	169
2.1. Visión de conjunto	
2.2. El pensamiento histórico-dinámico de Forte y su “triple componente”	
2.2.1. El pensamiento de Forte	
2.2.2. El <i>Catecismo</i> y el pensamiento histórico-dinámico	
2.2.3. El <i>Catecismo</i> y la “triple componente”	
2.3. Propiedades y apropiaciones	
2.4. También es pobre la exposición sobre “Dios Uno”	
2.5. Esencia y Personas, consustancialidad y koinonía	
2.6. ¿Relativismo teológico?	
2.7. El valor profético y existencial del amor intratrinitario	
2.8. “Pasado, presente y futuro” a la luz de la Pascua	
2.9. El Hijo “inclinando la cabeza, entregó el Espíritu” (Jn 19,30)... ¿a quién?	

CAPÍTULO IX TRINIDAD Y MISTERIO PASCUAL

1. Las reflexiones de H. U. von Balthasar	179
1.1. El artículo “El Misterio Pascual”	
1.1.1. El Jueves Santo	
1.1.2. El Viernes Santo	
1.1.3. El Sábado Santo.	
1.1.4. La Resurrección.	
1.2. Trinidad y Misterio Pascual en la <i>Teodramática</i>	
1.2.1. Cruz y Trinidad	
1.2.2. El Crucificado y el pecado	
1.2.3. Resurrección, Espíritu y Vida en Dios	
1.2.4. La Iglesia y el Misterio Pascual	
2. El <i>Catecismo</i>	189
2.1. Misterio Pascual y Trinidad, en general	
2.2. El Hijo entregado por el Padre	
2.3. El Hijo que se entrega	
2.4. El Espíritu en la Pasión	
2.5. El Sábado Santo: el descenso a “los infiernos”	
2.6. La Resurrección	
2.7. La Trinidad inmanente y el Misterio Pascual	
2.8. La perspectiva sintética de “los cinco motivos”	
3. Comentarios	200
3.1. “Distinto” y “distante” no es lo mismo	
3.2. “Dios mío ¿por qué me has abandonado?”... ¿es redaccional?	
3.3. “Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo” (Jn 16, 32b)	
3.4. La <i>kénosis</i> es importante, pero... ¿tanto?	
3.5. Exceso de dramatismo	
3.6. El “don de sí” es el origen; la comunión es el fruto	
3.7. La “inversión trinitaria” de von Balthasar y el <i>Catecismo</i>	

CAPÍTULO X TRINIDAD E IGLESIA

A. Trinidad e Iglesia en el Vaticano II

1. La reflexiones de N. Silanes en <i>La Iglesia de la Trinidad</i>	205
1.1. Resumen del texto	
1.1.1. La Iglesia frente al ateísmo contemporáneo	
1.1.2. El trasfondo trinitario del Vaticano II	
1.1.3. Iglesia y Trinidad en el Vaticano II	
1.1.4. La Iglesia, familia de la Trinidad	
1.1.5. El Padre y la Iglesia	
1.1.6. El Hijo y la Iglesia	
1.1.7. El Espíritu y la Iglesia	
1.1.7.1. El Espíritu Santo en el ámbito trinitario	

1.1.7.2. El Espíritu Santo en la Iglesia	
1.1.8. Conclusiones de la obra de Silanes	
1.8.1.1. Conclusión de la Segunda Parte: la unidad y distinción en la operación <i>ad extra</i>	
1.1.8.2. Resumen de las conclusiones generales	
2. El <i>Catecismo</i>	221
2.1. En relación al ateísmo	
2.2. La importancia de Ef 1... en el trasfondo de LG 2-4 y del <i>Catecismo</i>	
2.3. Procesiones, misiones, Iglesia	
2.4. Un texto de LG 8 que el <i>Catecismo</i> nunca asume	
2.5. Diversos modos de expresión de la unión entre el Espíritu y la Iglesia	
2.6. La cuestión de la acción de la Trinidad... y la unidad de la operación <i>ad extra</i>	
2.7. La Iglesia: ¿Familia de Dios o Pueblo de Dios?	
2.8. Cristo Cabeza, en el Vaticano II y en el <i>Catecismo</i>	
2.9. El Espíritu y la historia salvífica	
3. Comentarios	229
3.1. La mediación teofánica de la Iglesia ¿es para tanto?	
3.2. Conviene guardar los equilibrios, a pesar de las tensiones epocales	
3.3. Una veta prometedora para la pneumatología: el Espíritu Santo como Unción	
3.4. Escatología en clave trinitaria	
 B. Trinidad e Iglesia en LG I	
1. La reflexión teológica de L. Gera en “El Misterio de la Iglesia”	233
1.1. Resumen del texto	
1.1.1. Categorías fundamentales	
1.1.1.1. Misterio	
1.1.1.2. Historia	
1.1.2. Explicaciones del texto conciliar	
1.1.2.1. El misterio de la Iglesia universal en Dios Trino (LG 2-4)	
2. El <i>Catecismo</i>	239
2.1. Dos esquemas complementarios para abordar la historia salvífica	
2.2. Una constante “reduplicación del lenguaje” o “mirada «perijorética»”	
2.3. Algunas carencias en la exposición sobre el Espíritu Santo	
3. Comentarios	242
3.1. El Padre, principio y fin	
3.2. Una mirada más equilibrada de la Iglesia	
3.3. Los eclesiólogos y la Trinidad	
3.4. Los eclesiólogos y la Trinidad II	
3.5. La imagen del Dios Uno y Trino –centrada o no– define modelos de Iglesia	

CONCLUSIONES

1. Cristo es el centro y la Trinidad es la cumbre	249
1.1. La Trinidad, misterio cumbre de la fe y de la vida cristianas	
1.2. La centralidad de Jesús y de su misterio pascual, en la epifanía de la Trinidad	
1.3. El Espíritu y el Misterio Pascual.	
2. Oikonomia, Theologia, Oikonomia	255
2.1. El acceso a la Trinidad desde la historia...	
2.2. ...y la relectura de la historia desde la Trinidad...	
2.3. ...le da una “posición” al misterio trinitario dentro de una síntesis teológica	
3. Paradojas y correspondencias	259
3.1. El registro histórico-salvífico y el registro ontológico (y etc)	
3.1.1. Repaso de las líneas expuestas	
3.1.2. Intento de síntesis	
3.1.2.1. Lenguaje positivo y negativo	
3.1.2.2. Experiencia y lenguaje; símbolo y concepto; expresión y silencio	
3.1.2.3. El ser y la historia; <i>Theologia</i> y <i>Oikonomia</i>	
3.1.2.4. Necesidad de la “reduplicación del lenguaje”	
3.1.3. El <i>Catecismo</i>	
3.1.3.1. Lenguaje legítimo y limitado	
3.1.3.2. Experiencia y lenguaje; símbolo y concepto; expresión y silencio	
3.1.3.3. El ser y la historia, <i>Theologia</i> y <i>Oikonomia</i>	
3.1.3.4. Necesidad de la “reduplicación del lenguaje”	
3.1.4. Otro modo de sintetizar algo de lo visto	
3.2. Lo Uno y lo Trino	
3.2.1. Los modelos teológicos	
3.2.2. Propiedades y apropiaciones; o la comunión de la acción divina <i>ad extra</i>	
3.2.3. Analogía de la analogía	
4. Temas en que no pudimos profundizar el diálogo con el CCE	280
4.1. La Trinidad como comunión de amor	
4.2. El ser humano: ser social, a la luz de la Trinidad	
4.3. La mujer, a la luz de la Trinidad	
5. Valoración final	285

COROLARIO

Una propuesta de síntesis teológica a la luz de la Trinidad Los misterios del cristianismo como “don de sí mismo” y “comunión”

Introducción	287
1. Theologia y Oikonomia en general	287
2. Aspectos de la Theologia	288
2.1. Trinidad <i>in fieri</i> y la Trinidad <i>in facto esse</i>	
2.2. Las procesiones divinas	

2.3. Un principio particular, pero de largo alcance

3. Aspectos de la <i>Oikonomia</i>	289
3.1. Algunos aspectos generales de la <i>Oikonomia</i>	
3.2. Algunos aspectos particulares de la <i>Oikonomia</i>	
3.2.1. La Revelación de Dios	
3.2.2. La Creación	
3.2.2.1. Los textos bíblicos	
3.2.2.2. Algunas consideraciones especulativas	
3.2.3. La historia de la salvación	
3.2.3.1. El Antiguo Testamento	
3.2.3.2. La alborada de la plenitud de los tiempos: María	
3.2.3.3. La plenitud de los tiempos: Jesús	
3.2.3.4. El “Reino de Dios”	
3.2.3.5. La Iglesia	
3.2.3.6. Los sacramentos	
3.2.3.7. Aspectos de la vida moral y mística, en general	
3.2.3.8. Matrimonio y familia, en particular	
3.2.3.9. La escatología	
4. Una síntesis posible sobre el lenguaje teológico	295
4.1. Lenguaje legítimo y limitado	
4.2. Necesidad de la “reduplicación del lenguaje”	
4.3. El movimiento del lenguaje	
4.4. El ser y la historia	
5. Un posible esquema general	297
6. Mística y compromiso social	297
7. Algunos beneficios de esta síntesis	298
8. Tabla sintética del Corolario	298
BIBLIOGRAFÍA	301
INDICE ANALÍTICO	315

AT	María	Cristo	Centralidad de Jesús en la historia salvífica	El "Reino"	Iglesia	Sacramentos	Vida moral y mística	Los mandamientos según Jesús	Virtudes Y pecado	Familia	"Ya, pero todavía no"
Éxodo	"María es virgen porque su virginidad es el signo de su fe "no adulterada por duda alguna" y de su entrega total a la voluntad de Dios." (CCE 506)	<p>1. El misterio de Cristo, en su totalidad: La encarnación (<i>kénosis</i>).</p> <p>2. La encarnación en particular: Con su <i>kénosis</i>, el Hijo de Dios...</p> <p>3. El nombre "Abbá": entrega confiada en el don total de sí (Mc 14,36)...</p> <p>4. El Misterio pascual: La Cruz: don de sí mismo.</p> <p>5. La Resurrección en particular: Apariciones: don de sí mismo.</p> <p>6. Pentecostés: El Espíritu-Don...</p> <p>7. Cristologías del NT: Descendente: la <i>kénosis</i> del Hijo.</p>	Desde Jesús en la historia, y su relación de don al Padre, en el Espíritu (<i>Oikonomia</i>), descubrimos la <i>Theologia</i> .	Se entra por la humildad (ser pobres, ser como niños)...	<p>1. Misión, hacia fuera.</p> <p>2. Virgen en su fe.</p> <p>3. Esposa en su entrega a Jesús.</p>	<p>Bautismo como "inmersión" y "muerte a la vida vieja"</p> <p>Eucaristía como sacrificio: don de sí de Jesús</p>	<p>Fundamento: Conciencia y experiencia del don de Dios (cf. CCE 1691s; 1697; 2559ss).</p> <p>1. Ascética</p> <p>2. El dolor de la Cruz, sufrido en carne propia</p> <p>3. Metanoia (Lc)</p> <p>4. Contemplación activa.</p> <p>5. San Juan de la Cruz: nada, nada, nada...</p> <p>6. Regla de San Benito: RB 5-7: don de sí del monje</p> <p>7. Oración como don...</p>	según los Sinópticos (Mt 22, 34ss par) [punto de vista individual]	<p>1. "Por la fe "el hombre se entrega entera y libremente a Dios". (CCE 1814).</p> <p>2. El pecado como amor de sí hasta el desprecio de Dios (egoísmo).</p>	<p>1. En "La familia... el hombre y la mujer son llamados al don de sí en el amor y en el don de la vida." (CCE 2207).</p> <p>2. La persona nace en una familia de origen que es una comunidad de ser (consanguinidad) que promueve la comunidad de amor (afecto entre padres e hijos, fraternidad).</p> <p>3. La relación de los padres con los hijos tiene el acento en el "don de sí" (porque es una relación asimétrica)</p>	La peregrinación en la fe, esperanza y caridad
Pascua	"Jesús es el Hijo único de María. Pero la maternidad espiritual de María se extiende a todos los hombres... a cuyo nacimiento y educación colabora con amor de madre".	<p>1. La Pascua: reconciliación, filiación divina y comunión eclesial "en el Espíritu"</p> <p>2. "...se ha unido, en cierto modo, con todo hombre... uno de nosotros... excepto en el pecado" (GS 22).</p> <p>3. ...y la comunión íntima, de conocimiento y amor (Mt 11,27; Jn 10,30).</p> <p>4. La Resurrección causa la <i>koinonía</i> eclesial.</p> <p>5. Efecto: la <i>koinonía</i> eclesial.</p> <p>6. ...y la Iglesia.</p> <p>7. Ascendente: la exaltación de Jesús a la derecha del Padre.</p>	Desde la <i>Theologia</i> así descubierta (=comunión de la Trinidad en la única esencia y en el infinito amor mutuo), re-leemos en clave de comunión toda la historia de salvación, desde el principio	...y se realiza en la comunión: "En este día [Pentecostés] se revela plenamente la Santísima Trinidad . Desde ese día el Reino anunciado por Cristo está abierto a todos los que creen en El... participan ya en la Comunión de la Santísima Trinidad." (CCE 732)	<p>1. Hacia adentro, Comunión.</p> <p>2. Madre en su caridad.</p> <p>3. Madre hacia los hombres.</p>	<p>Bautismo, sacramento de la unidad</p> <p>Eucaristía como presencia y comunión, con Jesús y entre nosotros.</p>	<p>Fundamento: La tarea de ser "<i>eirenopoiös</i>" (Mt 5,9).</p> <p>1. Mística</p> <p>2. La gloriosa <i>koinonía</i> de Pentecostés gozada en comunidad</p> <p>3. Koinonía (Hch)</p> <p>4. Contemplación pasiva.</p> <p>5. TODO</p> <p>6. RB 72: el amor en la comunidad</p> <p>7... alianza y comunión (CCE 2559-2565)</p>	según Juan (Jn 13, 34s) [punto de vista eclesial]	<p>1. "Sobre todo, revístanse del amor, que es el vínculo de la perfección." (Col 3, 14)</p> <p>2. El efecto principal del pecado: la división.</p>	<p>1. "La familia cristiana es una comunión de personas, reflejo e imagen de la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo." (CCE 2205; cf. 2204).</p> <p>2. Al crecer, la persona contrae matrimonio: comunidad de amor que, al hacer de los cónyuges "una sola carne", los constituye en una comunidad de ser... de la cual surgirán los hijos...</p> <p>3. La relación entre los esposos tiene el acento en la comunión .</p>	La comunión escatológica en la meta

<i>Punto de vista personalista general</i>	<i>Theologia y Oikonomia</i>	<i>“Theologia”</i>	<i>Generación del Verbo</i>	<i>Procesión del Espíritu</i>	<i>Acción del Espíritu en la historia</i>	<i>Perspectivas dogmáticas generales</i>	<i>Aspectos de la “Oikonomia”</i>	<i>Palabra de Dios</i>	<i>Textos bíblicos sobre creación</i>	<i>Creación</i>	<i>El ser humano: varón y mujer</i>
Don de sí mismo	1. <i>Oikonomia</i> 2. Donación extrema	1. Trinidad “ <i>in fieri</i> ” 2. Dinamismo 3. La moral trinitaria del amor mutuo	“ <i>Verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem...</i> ”	1. “«En el orden trinitario, el Espíritu es consecutivo a la relación entre Padre e Hijo»... 2. Mirado desde la espiración activa: el Espíritu procede del don mutuo del Padre y del Hijo	“dos funciones... <i>abrir</i> el mundo de Dios al mundo de los hombres hasta hacer posible la entrada del Hijo en el destierro de los pecadores...”	1. Sin confusión: para que haya <i>don de sí</i> , debe haber Personas distintas en la Trinidad. 2. Anti-modalismo	1. Misterios centrales del Cristianismo: El misterio de Cristo 2. El arco de la historia: Creación <i>Exitus</i> 3. Operación de la Trinidad “ad extra”: El don de las Personas divinas en la historia aparece como sucesivo: Creación y AT, Encarnación, Pentecostés.	1. Revelación de Dios... 2. La respuesta de fe del hombre...	1. Gn 1, <i>in fieri</i> : el movimiento de los 6 días, por el don de Dios 2. Gn 2, <i>in fieri</i> : despliegue de relaciones, por el don de Dios	1. “ <i>ex nihilo</i> ”; sin necesidad (≠ monismo) 2. Dios participa algunos de sus atributos al hombre... 3. La Trinidad deja sus <i>vestigia</i> en las creaturas... 4. a la luz de la procesión de las personas (Trinidad <i>in fieri</i> ; fontalidad del Padre) la apropiamos al Padre	El uno para el otro”, (CCE 371)
Comunión	1. <i>Theologia</i> 2. Intimidad infinita	1. Trinidad “ <i>in facto esse</i> ” 2. Inmutabilidad 3. La consustancialidad metafísica en la única esencia	“... <i>non autem ut res intellecta</i> ” pues la <i>res</i> que se comunica es la única esencia = consustancialidad (<i>Suma Teológica</i> I, 28, 4 ad 1 y Cf. CCE 253: “ <i>res</i> ”).	1. “...pero «esta relación alcanza en Él su perfección trinitaria»”. 2. Mirado desde la espiración pasiva: el Espíritu es comunión en que se abrazan los Tres	“...y <i>unificar</i> lo dividido, como sucedió en la hora de la reconciliación pascual”.	1, Sin división 2. Anti-triteísmo	1. El misterio de la Trinidad. 2. Escatología <i>Reditus</i> 3. La acción de las Personas divinas en la historia es en comunión (unidad de la operación <i>ad extra</i> entendida—no como uniformidad— sino como comunión: sin confusión y sin división)	1. ...para la Alianza. 2. ...posibilita la comunión propuesta.	1. Gn 1, <i>in facto esse</i> : la jerarquía de los seres. 2. Gn 2, <i>in facto esse</i> : comunión multirrelaciona 1	1. Bondad de todo lo creado (≠ dualismo). 2. ...por eso el hombre es <i>imago Dei</i> 3. ...y por eso hay una interdependencia de las creaturas (CCE 340) 4. a la luz de la comunión trinitaria (<i>in facto esse</i>): los Tres crean en comunión, con consistencia, diseño y movimiento	Igualdad y diferencia queridas por Dios (CCE 369s) "Una unidad de dos" (CCE 372)