

NOTAS SOBRE EL TRATADO DE DIOS UNO Y TRINO

LUCAS F. MATEO SECO · JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La reestructuración del Tratado de Dios Uno y Trino*: 1. La ubicación del tratado sobre Dios Uno. 2. Las orientaciones teológicas del Concilio Vaticano. 3. El Dios de Jesucristo. 4. La crítica de Karl Rahner al “deficit” de piedad trinitaria. 5. Trinidad y creación. 6. La naturaleza teológica del tratado sobre Dios Uno. 7. La teología de la creación y la trascendencia de Dios. 8. La propuesta de una “analogía caritatis”. 9. La unidad de los dos Testamentos. 10. Los esquemas “griego” y “latino”. 11. El encuentro del hombre con Dios. 12. La estructuración del tratado sobre la Trinidad. III. *Temas de especial interés*: 1. Las relaciones entre “theología” y “oikonomia”. 2. Cristo y la revelación del misterio de la Trinidad. 3. El planteamiento estaurocéntrico de J. Moltmann. 4. La teología del dolor de Dios. 5. La misiones divinas. 6. La pneumatología y las cuestiones en torno al “Filioque”. 7. Los estudios históricos. 8. Las instancias propias de la razón humana. IV. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

EN 1993, en un conocido trabajo, Giuseppe Marco Salvati estimaba que el tratado sobre Dios Uno y Trino se encontraba en plena «fase de reconstrucción».¹ En una forma simple, pero que se aproxima a la realidad dentro de lo discutible que es toda simplificación, Salvati terminaba su trabajo dividiendo en tres etapas el itinerario realizado hasta entonces por los manuales sobre Dios, afirmando: los años 60 fueron de *profecía*, los 70 de *redescubrimiento*, los 80 de *floreCIMIENTO* y de *primera fructificación*. Salvati concluía su trabajo augurando que, en los años 90, se entraría en un consolidado estadio de *madurez*.²

Gilles Emery, en su “crónica trinitaria” del año 2000, advertía que «es todavía demasiado pronto para hablar de madurez»³ en el tratado. Argumentaba que se necesitan mucho tiempo y muchos esfuerzos para conseguir integrar en un tratado todos los temas y todas las cuestiones que deben ser estudiadas en él, sin excederse, además, ni en las cuestiones ni en el número de páginas.

En un trabajo publicado en el año 2005, Salvati volvía sobre este mismo asunto afirmando que se había cumplido aquel pronóstico que hiciera en 1993, es decir, que en lo que se refiere a este tratado hemos entrado en años de madurez.⁴

¹ G. M. SALVATI, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare*, en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993, 10.

² *Ibidem*, 24.

³ G. EMERY, *Chronique de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 4 (2000) 603-654.

⁴ G. M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la “Lumen Gentium” a nuestros días*, «Estudios Trinitarios» 39 (2005) 3-22.

Sin entrar en la cuestión de si el tratado ha llegado ya a la madurez, cuestión que será siempre discutible pues depende, entre otras cosas, de lo que se entienda por madurez, sí es claro que desde el Concilio Vaticano II hasta ahora hemos asistido a un notable florecimiento de manuales y de tratados sobre Dios Uno y Trino, y a un tácito acuerdo, que ha ido creciendo, sobre las líneas fundamentales de este tratado. Así lo atestiguan la notable cantidad de libros publicados¹ y la coincidencia en los temas considerados, incluso en el orden en que se presentan y que, en muchas ocasiones, influye decisivamente en el planteamiento y en el desarrollo de las cuestiones estudiadas.

Por un lado es evidente que la teología de la segunda mitad del siglo xx ha redescubierto la teología trinitaria como la cuestión central que ha de iluminar todo el quehacer teológico. Ha quedado superado aquel tiempo en que predominaba un cierto silencio en torno a esta cuestión.² Según Staglianò la teología trinitaria se encuentra en un “presente feliz” si se le compara con su pasado reciente. Según él, en el ámbito de la teología, la catequética y la espiritualidad, se ha alcanzado una nueva etapa en comparación con el “monoteísmo indistinto” o el “monoteísmo débilmente cristianizado” que deploraba Rahner, hasta el punto de que se puede decir: «tutto oggi è trinitario».³

En estas *notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino* nos proponemos describir el itinerario seguido desde los lejanos años sesenta, cuando se encontraba dividido en dos, hasta la entrada del siglo xxi. Nuestro objetivo es anotar las adquisiciones más relevantes y, a nuestro parecer, más duraderas, alcanzadas en este itinerario tanto en la estructura y en el orden de las cuestiones, como en los temas que se tratan. Esos temas dependen e influyen a la vez en la estructura de nuestro tratado y son un buen exponente de las verdaderas proporciones de lo que se puede llamar con justicia una *auténtica renovación*. Centramos nuestra atención en los autores católicos, dejando para otra ocasión el análisis de la evolución del tratado en los autores pertenecientes a otras confesiones cristianas.

II. LA REESTRUCTURACIÓN DEL TRATADO DE DIOS UNO Y TRINO

Este florecimiento de manuales y de tratados ha venido acompañado por numerosos estudios, por extensas notas críticas y por boletines bibliográficos, muchos de ellos de gran calidad y verdaderamente orientadores, sobre todo, en la cuestión que estamos analizando: la estructura y validez de los tratados sobre

¹ Una buena muestra de la variedad de temas de que se ocupa hoy la teología trinitaria es el elenco de títulos del número 2 de la revista de la Pontificia Academia de Teología (PATH: «Pontificia Accademia Theologica», 2 [2003] 3-237) dedicado a la teología trinitaria contemporánea.

² Para describirlo, Bruno Forte utilizó la expresión «exilio trinitario» (*Trinità come storia*, Cinisello Balsamo 1985, 13). Nicola Ciola ha hablado de «afasia trinitaria» (*Teologia trinitaria. Storia – Metodo – Prospettive*, Bolonia 1996, 13).

³ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, en G. CANOBBIO, P. CODA (edd.), *La teologia del xx secolo: un bilancio*, II. *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 90-91.

Dios.¹ El material del que se dispone en cada uno de los campos que afectan a las cuestiones sobre Dios Uno y Trino no resulta fácilmente abarcable. Dada esta abundancia de material, centraremos nuestro estudio en las convergencias existentes en la estructura de los tratados publicados y en los temas en los que más se ha hecho notar la renovación a partir del año 2000.

1. La ubicación del tratado sobre Dios Uno

Quizás con un poco de exageración, pero respondiendo a una realidad todavía existente en 1970, Pius Siller hacía un diagnóstico verdaderamente negativo de la situación del tratado sobre Dios. Conviene recordarlo. Según Siller, el tratado de Dios Uno «no se distingue en nada de la metafísica especial de la escolástica. La estructura del conjunto y la argumentación fundamental se han tomado de ella. Con esto, el progreso de tratados ulteriores y el método teológico se han encontrado gravemente entorpecidos».²

Siller enumera algunas consecuencias graves de esta situación, entre ellas, las siguientes: 1) Las propiedades o atributos divinos se deducen *a priori* a partir de una esencia metafísica obtenida por reducción; 2) El *en sí* de Dios da la impresión del ser que no ha salido nunca de sí mismo. Por lo tanto, se prescinde de toda relación de Dios con el mundo y la historia. Se trata de Dios de una manera abstracta, sin ningún vínculo de lo divino con el mundo; 3) Bajo estas condiciones históricas, la doctrina sobre Dios debe aparecer como un cuerpo extraño a una teología de la revelación. La conclusión a la que llegaba Siller era ésta: «Por esta razón, A. Stolz, M. Schmaus y K. Rahner han propuesto que su elaboración se realice incorporando la doctrina sobre Dios uno al tratado de la Trinidad».³

El diagnóstico de Siller hacía notar que el tratado de Dios Uno padecía un doble *aislamiento* dentro de la dogmática católica. Por una parte, estaba aislado del estudio de la Trinidad Santísima, que se estudiaba en otro tratado. Por otra parte, la casi exclusiva preocupación metafísica aislaba este tratado de su relación con la *historia salutis*: no estaba presente, fecundando el tratado, la consideración de las intervenciones de Dios en la historia, es decir, el hecho de que, al hablar de Dios, se está hablando del Dios de la Alianza. Siller concluía su

¹ Cfr. por ejemplo, A. COZZI, *Bollettino di teologia trinitaria. Uno sforzo di riconcettualizzazione alla luce della reciprocità*, «La Scuola Cattolica» 133 (2005) 185-213; E. DURAND, V. HOLZER, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au xx^{ème} siècle*, París 2008; G. EMERY, *Théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 97 (1997) 718-741; IDEM, *Chronique de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 98 (1998) 469-496; IDEM, *Bulletin de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 99 (1999) 549-594; IDEM, *Chronique de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 100 (2000) 609-654; 101 (2001) 581-632; 103 (2003) 609-642; R. FERRARA, *La Trinidad en el postconcilio y en el final del siglo xx: método, temas, sistema*, «Teología» 39 (2002) 53-92; M. GONZÁLEZ, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires 1998, 9-97; SALVATI, *La dottrina trinitaria* 9-24; *Desarrollos de la teología trinitaria*, 3-22; STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, 89-174.

² P. SILLER, *Doctrina sobre Dios Uno*, en H. VORGRIMLER, R. VAN DER GUCHT (edd.), *La teología del siglo xx*, III, Madrid 1974, 3. La edición original lleva como título *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg in Brisingovia 1970. El trabajo de Siller pretende ser no sólo una descripción de la situación, sino también un balance.

³ SILLER, *Doctrina sobre Dios Uno*, 4.

estudio llamando la atención sobre los tres meritorios intentos de revitalizar el tratado de Dios, ya citados, por el procedimiento de unirlo con el tratado sobre la Trinidad.

A la luz de estas observaciones de Siller, resulta paradójico que en el volumen que estamos citando, las cuestiones sobre Dios Uno y sobre Dios Trino no sólo aparecen encuadradas en dos tratados distintos, sino incluso redactadas por dos autores distintos. A pesar de la crítica de Siller, la separación entre los dos tratados resultaba bien visible.

2. *Las orientaciones teológicas del Concilio Vaticano II*

Es claro que desde su *dorado aislamiento* en el conjunto de la dogmática el tratado sobre Dios ha pasado a ocupar un lugar central en la teología, y desde luego a estar inseparablemente unido al tratado sobre la Trinidad. Son muchas las concausas que han influido en la recuperación metodológica de la unidad del tratado sobre Dios. Se trata de causas profundas, hondamente percibidas, que auguran una gran estabilidad a esta nueva situación.

Entre esas causas se encuentra indiscutiblemente una concepción más perfilada y más amplia del quehacer teológico en la que se da un mayor relieve a la historia de la salvación, a la intervención de Dios en la historia, a la Alianza de Dios con los hombres, al misterio de Cristo.¹ En definitiva, la teología actual es más consciente de la necesidad de contemplar el misterio de Dios en la fuente donde Dios se ha revelado y en el acontecer mismo de esa revelación, es decir, en Jesucristo.

Así se pone de manifiesto en el Decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II, en el que se propone que se establezca en todas las disciplinas teológicas un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación.² Esta nueva perspectiva resulta fructífera, pues facilita integrar la *theologia* y la *oikonomia* tantas veces excesivamente separadas en los manuales de Teología, especialmente en el tratado de Dios Uno y Trino. Los frutos de estos esfuerzos integradores se comenzaron a recoger muy pronto. Estos frutos venían inevitablemente propiciados por la energía con que se proclama a la Sagrada Escritura «como el alma de toda la teología», y por la exhortación a tener muy presentes a los Padres de las Iglesias de Oriente y Occidente.³

La atención privilegiada a la historia de la salvación como marco del quehacer teológico se introdujo con naturalidad en los estudios teológicos por los fecundos avances en teología patristica, por la atención a la liturgia y, sobre todo, por el progreso de los estudios bíblicos al poner de relieve temas tan importantes

¹ En este contexto resultan verdaderamente elocuentes los títulos que Bruno Forte elige para dos de sus libros: *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia; ensayo de una cristología como historia*, Madrid 1983; *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca 1988.

² «Item ceterae theologiae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur» (CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, [28.x.1965], n. 16).

³ *Ibidem*.

para el tratado de Dios como la conciencia filial (el Abbá) de Jesús, o los rasgos esenciales del Dios de la Alianza.

Ya en 1958 se había publicado en *Sources Chrétiennes* la *Epideixis* de san Ireneo de Lyon, toda ella estructurada como un breve manual de historia de la salvación, y con unos impresionantes primeros capítulos en los que se describe acabadamente la estructura esencialmente trinitaria de la *oeconomia salutis* con ese conocido *exitus-reditus* trinitario tan típico del planteamiento ireneano y, en general, de las primeras oraciones cristianas: todo procede del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo; todo vuelve al Padre a través del Hijo por el Espíritu Santo, pues aquellos «que son llevados por el Espíritu son conducidos al Verbo, esto es al Hijo, y el Hijo los presenta al Padre».¹

3. El Dios de Jesucristo

Casi por estas mismas fechas se publicó el célebre libro de Joachim Jeremias sobre el Abbá de Jesús,² destacando la personalísima relación de Jesús de Nazaret con el Dios de Israel. Se ponía así de relieve, desde una perspectiva muy sugerente, que la filiación divina de Jesús es clave al hablar de la identidad del Dios cristiano. Nuestra contemplación y nuestra predicación versan sobre el Dios de Jesucristo. Dicho de otro modo, se va afianzando cada vez más la convicción de que el tratado sobre Dios y la cristología son inseparables, pues se implican mutuamente. No decimos simplemente que Jesucristo es Dios, sino que Jesucristo es el Hijo de Dios y, por lo tanto, Dios. Y viceversa: en teología, todo el conocimiento filosófico sobre Dios es puesto en el contexto de cuanto Nuestro Señor ha dicho sobre su Padre.

Es significativo del ambiente teológico del momento el título que W. Kasper da a su tratado sobre Dios: *Der Gott Jesu Christi*.³ Josef Ratzinger ha dado este mismo título a sus meditaciones sobre Dios.⁴ El testimonio de Jesús sobre Dios comienza a recibir atención primordial en las nuevas redacciones del tratado sobre Dios, también en lo que se refiere al Dios revelado en el Antiguo Testamento.

Esta atención a la revelación del misterio de Dios en la Persona y en la enseñanza de nuestro Señor coincide, además, con un cambio de acentos en la importancia que se otorga a la radical novedad que comporta el pensamiento bíblico con respecto a las culturas de su época y de su entorno, tanto en el An-

¹ SAN IRENEO DE LYON, *Epideixis*, 3-8, esp. 7 (*Sources Chrétiennes* 62), 31-44.

² J. JEREMIAS, *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966 (traducción española: *Abbá y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1983).

³ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982 (traducción española: *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1986).

⁴ J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 1976 (traducción española: *El Dios de Jesucristo: meditaciones sobre Dios Uno y Trino*, Salamanca 1980). Muchas de las líneas de fuerza de este libro han encontrado un ulterior desarrollo en J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007.

tigo Testamento como en el Nuevo: ahora se destaca más la novedad que la continuidad.

Del Antiguo Testamento se ponen en primer plano dos cuestiones de gran importancia: 1) cómo el concepto de Alianza vertebraba las relaciones de Dios con su pueblo y el mismo concepto de Dios, y 2) cómo la creación *ex nihilo*, de estricta novedad con respecto al pensamiento filosófico, fundamenta la fe en la trascendencia divina sobre toda la creación, sobre la materia y sobre el tiempo, y da al concepto bíblico de Dios una *personalidad* inconfundible. Del Nuevo Testamento se subraya la radical novedad que comporta la filiación divina de Jesús, y la revolución que introduce en la teología del Antiguo Testamento, especialmente en lo que se refiere al misterio de la intimidad divina, es decir, al misterio trinitario.

Muchas más concausas podrían citarse como razones que convergen en el logro conjunto de temas y enfoques que encontramos en muchos de los recientes tratados teológicos sobre Dios. De entre todas ellas, es de justicia mencionar la influencia del pensamiento de Karl Barth en su esfuerzo por subrayar la trascendencia de Dios y cómo el racionalismo impide todo acceso a Él. La primera edición del volumen II de *Die kirchliche Dogmatik*, dedicado a la enseñanza sobre Dios, es de 1958/1959.¹

En este volumen, Barth insiste con toda la fuerza de su pasión teológica en que Dios está más allá de todo concepto, de toda palabra, de toda formulación filosófica. En nuestro siglo, nadie como él ha sabido formular en todo su dramatismo las objeciones contra la *compatibilidad* entre el *Dios de los filósofos* y el *Dios cristiano*. K. Barth llama al *Dios de los filósofos* sencillamente un *ídolo*, un *dios falso*. En consecuencia, según Barth, la teología natural y el tratado teológico sobre Dios son incompatibles.

La posición de Barth tuvo una doble repercusión en lo que respecta a este tema tan propio del tratado teológico sobre Dios: por una parte, obligó a los teólogos a profundizar, por así decirlo, en la *dimensión teológica* del tratado teológico sobre Dios; por otra parte, ayudó a no perder nunca de vista la trascendencia divina al hablar de Dios, aunque se estuviesen utilizando razonamientos filosóficos. Con esta nueva sensibilidad se hizo más fácil detectar las desviaciones racionalistas que había sufrido el tratado de Dios, y se caminó hacia un nuevo planteamiento de lo que entonces se conocía como *Tratado de Dios Uno*. Al subrayar el concepto de autodonación de Dios al hombre en la revelación, Barth destaca también que la teología es un discurso dentro de la revelación que de ninguna manera puede quedar reducido a mera expresión de experiencias humanas sobre lo trascendente. En efecto, la teología está primero en Dios antes que en el hombre. Detrás de la revelación hay un sujeto divino que se abre al ser humano.²

¹ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*: II, 1-2: *Die Lehre von Gott*. Zurich 1958/1959. (traducción francesa: *Dogmatique*, Genève 1956-1958). Existe una edición italiana que recoge párrafos selectos ordenándolos por temas: I. MANCINI (ed.), K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Bologna 1990. Los textos correspondientes a Dios están en las páginas 19-62.

² Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*: I,1: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1952. (traducción francesa: *Dogmatique*, Genève 1953).

Únanse a estas observaciones de Barth sobre la trascendencia divina (muchas veces teñidas de un evidente matiz confesional), el conocimiento y el aprecio cada vez más profundo por la teología oriental en los tratadistas. La consideración detallada de autores como Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, Juan Damasceno, el Pseudo Dionisio, Gregorio Palamas, o los teólogos orientales del siglo XX, ayudaron a poner en primer plano, entre otras cosas, la importantísima verdad contenida en la teología apofática.

4. La crítica de Karl Rahner al “deficit” de piedad trinitaria

La conocida crítica que hizo Karl Rahner en 1967 al *déficit* de doctrina y de piedad trinitaria en muchos cristianos de su época y su propuesta de replantear la orientación del tratado sobre Dios, encontró en este ambiente de renovación teológica un terreno abonado, y tanto la crítica como la propuesta fueron asumidas con entusiasmo por parte de muchos. Yendo más al fondo, la propuesta de Rahner encontró un ambiente abierto a la búsqueda de una nueva estructuración del los tratados sobre Dios Uno y sobre Dios Trino.¹

La crítica rahneriana no era una constatación *inocente* del *déficit* doctrinal de una época: esta observación era aducida para abrir el camino a la aceptación de su *Grundaxiom*, al que presentaba en el citado estudio como la solución al problema planteado. Más aún, según Rahner, se había llegado a esta situación de *indigencia trinitaria* por no haber planteado y resuelto la cuestión que formulaba en el *Grundaxiom*.

Este *axioma fundamental* sintetiza lo más nuclear del pensamiento de K. Rahner en teología trinitaria. Aunque Rahner había esbozado ya algunas ideas al respecto en sus *Advertencias sobre el tratado dogmático “De Trinitate”*,² el *Grundaxiom* como tal es formulado en el trabajo sobre doctrina trinitaria que publica en *Mysterium Salutis* II y que lleva como título *El Dios trino como principio trascendente de la historia de la salvación*.³ Rahner vuelve sobre la doctrina trinitaria con una visión de conjunto en su *Curso fundamental sobre la fe*,⁴ sin alterar el *Grundaxiom*. La formulación del famoso axioma queda, pues, así: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa (*umgekehrt*)».⁵

¹ Nos referimos al capítulo titulado *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis*, II, donde afirma: «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 inalterada» (*Mysterium Salutis*, II-1, Madrid 1969, 361-362).

² K. RAHNER, *Escritos de Teología* IV, Madrid 1967, 105-136. El título original es: *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‘De Trinitate’*, (*Festschrift für Bischof A. Stohr*, Mainz 1960, 130-150), y se encuentra recogido en el volumen IV de *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1962.

³ J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1969, 339-349. En la edición alemana (Einsiedeln 1967) se encuentra en las páginas 323-377.

⁴ K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979 (Edición alemana: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg in Brsgovia, 1976).

⁵ RAHNER, *El Dios Trino*, 370.

Las reticencias al «y a la inversa» del *Grundaxiom* fueron numerosas y procedentes de sectores muy diversos.¹ Sin embargo, la observación de que muchos cristianos permanecerían imperturbables si se hiciese desaparecer del Credo el misterio de la Trinidad, fue una poderosa llamada de atención a renovar el tratado sobre Dios hecha en el momento oportuno y en un terreno propicio para encontrar un eco inmediato. El mismo Rahner reconocía ya entonces que «hay teólogos que de una manera más refleja e intensa son conscientes de la obligación que les incumbe de entender y presentar la doctrina de la Trinidad de tal manera que se convierta en una realidad en la vida religiosa concreta de los cristianos (piénsese en la dogmática católica de M. Schmaus o en G. Philips)».²

La referencia de Rahner a la dogmática de Schmaus está motivada por su intento de integrar los tratados de Dios Uno y de Dios Trino. El esquema que establece Schmaus en el primer volumen de su *Dogmática* es muy significativo tanto de la atención que el autor presta a este asunto, como del logro obtenido en el intento de dar unidad a los dos tratados. Schmaus privilegia la perspectiva trinitaria y, en consecuencia, su dimensión teológica.

He aquí su división esencial: «1) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a su facticidad (existencia de Dios); 2) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a su mismidad personal (Trinidad personal); 3) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a la plenitud de su vida (propiedades de Dios)».³ El orden es, pues, éste: existencia de Dios, Trinidad, atributos divinos.

Nótese la prioridad que se da a la enseñanza bíblica y la integración que se consigue de ambos tratados. Con su redacción, Schmaus consigue además provocar en el lector la clara conciencia de que en ambos tratados se está hablando siempre de un mismo y único Dios que se ha revelado progresivamente en la historia, y que siempre, aun antes de la revelación del misterio trinitario, es trino en personas. Quizás por esta razón M. Schmaus apunta ya también al hecho de que la creación es obra de la Trinidad, adelantándose a una consideración que se hará general en las décadas posteriores. He aquí el título de uno de los subapartados: «Las obras divinas *ad extra* como acción unitaria de la mismidad Trinitaria divina».⁴

5. Trinidad y creación

La dimensión trinitaria de la creación es una de los temas que ha recibido en los últimos años una atención esmerada y creciente por parte de los teólogos.

¹ Las reticencias partían de Y. Congar, W. Kasper, J. H. Nicolas, y H. U. von Balthasar entre otros. Cfr. A. ARANDA, *La propuesta de K. Rahner para una teología trinitaria sistemática*, «Scripta Theologica» 23 (1991) 69-123; E. DURAND, *L'identité rahnérienne entre la Trinité économique et la Trinité immanente à l'épreuve de ses applications*, «Revue Thomiste» 103 (2003) 75-92; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 31-39; L. F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 2008, 719-724.

² RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente*, 360.

³ M. SCHMAUS, *Teología Dogmática 1, La Trinidad de Dios*, Madrid 1961, 206.

⁴ *Ibidem*, 443-446.

Juan Pablo II sintetizó la cuestión de modo conciso y sugerente: «La creación del mundo es obra del Amor: el universo, don creado, fluye del Don increado, del Amor recíproco del Padre y del Hijo, de la Santísima Trinidad». ¹ A su vez, el *Catecismo de la Iglesia Católica* formula así esta cuestión: «la creación es la obra común de la Santísima Trinidad» (cfr. CEC 290-292). Se recupera en esta perspectiva la visión ireneana que, en el comienzo de la *Epideixis*, enlaza las creación del mundo por las tres divinas Personas con la dimensión trinitaria de la nueva criatura que surge de las aguas bautismales. ² Se recupera también la importancia que tiene la afirmación ireneana de que en la obra de la creación el Hijo y el Espíritu son *como las dos manos* del Padre. ³

Son muy numerosos los escritos de estos últimos años sobre la Trinidad creadora que buscan un equilibrio en el desarrollo de estas dos proposiciones que parecen opuestas: 1) las obras *ad extra* son *comunes* a la Trinidad, pues el Padre, el Hijo y el Espíritu actúan como un principio «único e indivisible de la creación» (CEC, 316); 2) en la obra de la creación cada una de las tres divinas Personas actúa conforme a sus *propiedades*, es decir, conforme a sus relaciones de origen: el Padre crea por medio del Hijo y del Espíritu, que es *Señor y dador de vida*. ⁴

El número y la seriedad de los trabajos sobre este asunto dejan bien claro que este es un asunto al que deben atender los manuales. ⁵ De hecho, ya se encuentra presente casi siempre tanto en los tratados sobre Dios como en los tratados sobre la creación. Esto obliga indiscutiblemente a reflexionar aún más sobre la teología de las apropiaciones y a perfilar la distinción entre ellas y las propiedades.

Conviene recordar que la dimensión trinitaria de la creación está ya presente y de modo explícito en el comienzo de la Iglesia (por ejemplo, en el prólogo del evangelio de san Juan: todo ha sido hecho por el Verbo [Jn 1,1-3]; o en Col 1,12-20: en Cristo fueron creadas todas las cosas). En los últimos siglos, para no poner en peligro la unidad de Dios, se había dejado este tema en la sombra con demasiada frecuencia, aunque los grandes teólogos siempre hablaron de los *semina Verbi* y de los *vestigia Trinitatis* en la creación.

La dimensión trinitaria de la creación puede considerarse ahora como un tema totalmente recuperado. La teología trinitaria no se limita a desarrollar el orden de las Personas divinas en la obra de la redención, sino que aplica este

¹ JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 5.III.1986.

² Cfr. SAN IRENEO DE LYÓN, *Epideixis*, 4,-5, y 7-8 (Sources Chrétiennes 62, 33-38 y 41-45).

³ Cfr. SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 4, 20, 1 (Sources Chrétiennes, 100, 624-626).

⁴ *Símbolo Nicenoconstantinopolitano*, DH 150.

⁵ Cfr. por ejemplo, S. DEL CURA ELENA, *Creación "ex nihilo" como creación "ex amore": su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios*, «Estudios Trinitarios» 39 (2004) 55-130; G. EMERY, *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995; A. GANOCZY, *Der dreieinige Schöpfer: Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001 (traducción española: *La Trinidad creadora: teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca 2005); R. GERARDI (a cura di), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Roma 1990; G. MARENGO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma 1990; J. SCHMID, *Creatio ex amore. Zum dogmatischen Ort der Schöpfungslehre. Festschrift für A. Ganoczy zum 60 Geburtstag*, Würzburg 1989.

mismo orden a la teología de la creación. En consecuencia, se muestra con nueva luz la *dimensión cósmica* de la teología trinitaria y la profundidad que contiene la afirmación de que el *Spiritus Creator* es “dador de vida”.¹

El principio de que el Dios Creador es el Dios trinitario ha sido la idea que ha llevado a algunos teólogos como Klaus Hemmerle a elaborar una “ontología trinitaria”.² Según Hemmerle, tanto la teología como la filosofía tienen necesidad de una ciencia del ser (ontología). Es necesario por tanto, elaborar una ontología a partir del dato de la fe, que sea coherente con las aportaciones de la razón. A su juicio, no basta una ontología en la que lo cristiano permanezca sólo como huésped, sin cambiar de fondo unos presupuestos que hubieran sido elaborados desde un punto de partida distinto. Intenta 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. Para el cristianismo, el estar-en-sí, la sustancia cerrada, no es lo que permanece. Ha descubierto que el amor es lo único que permanece y, por tanto, sitúa en el núcleo ontológico de las cosas la categoría del don de sí, el movimiento y la relación, entendida como mucho más que un accidente del ser. Lo único que permanece es el estar inmerso en la vida de Aquel que es la *Agápe* misma, don de sí. Es desde una fenomenología del amor desde donde hay que elaborar una ontología trinitaria. Desde este punto de vista, el ser en sí mismo, la sustancia, se encuentra más a sí misma en cuanto entra en relación con lo que existe más allá de sí. La identidad crece en la medida que se da. Es decir, la sustancia existe para la comunión.³

6. La naturaleza teológica del tratado sobre Dios Uno

Si en la época anterior al Vaticano II el tratado de Dios Uno ha podido confundirse no pocas veces con una teodicea adornada con algunas citas bíblicas y quizás con algún breve texto patrístico, ahora se plantea y desarrolla en una perspectiva estrictamente teológica, utilizando todo el utillaje de que se dispone, especialmente los ricos conocimientos bíblicos y patrísticos que tanto han progresado en este siglo. Es decir, se intenta ahora, en muchos casos con éxito, que el tratado sobre Dios Uno esté realmente fecundado por la revelación.

En consecuencia, se pone en primer plano la importancia de la Alianza en el Antiguo Testamento y su repercusión decisiva en el concepto veterotestamen-

¹ Este es precisamente el título de la pneumatología de H. U. VON BALTHASAR: *Skizzen zur Theologie III: Spiritus creator*, Einsiedeln 1999 (traducción española: *Spiritus Creator*, Madrid 2004). Cfr. también GANOCZY, *La Trinidad creadora*.

² Cfr. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976; *Partire dell'unità: la Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Roma 1998; *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005.

³ Esta línea de reflexión está siendo cultivada, entre otros, por P. CODA, *Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993; y E. MALNATI, *Dio nella teologia cristiana*, Casale Monferrato 2005.

tario de Dios. El Dios de Israel es antes que nada el Dios de la Alianza, el que ha tomado la iniciativa de establecerla, el que ha elegido a su pueblo, el que es fiel al pacto sellado con Abrahán, con Moisés y con Josué, el que nunca fallará. Se estudian, en muchos casos genéticamente, los distintos atributos de Dios en la Sagrada Escritura, siempre al servicio de la teología de la Alianza. Así se ve, por ejemplo, en la forma en que se habla de la omnipotencia divina, de la omnisciencia de Dios, de su conocimiento del futuro, de su amor, de su indefectibilidad: todos estos atributos se manifiestan en las actuaciones de Dios en la historia, y la teología que se contiene en ellos está al servicio de la teología de la Alianza. Más en concreto, están al servicio de la absoluta fidelidad de Dios a la Alianza, más firme y más estable que todo cuanto existe.

Toda esta teología queda enriquecida por la Persona, el testimonio y la predicación de Jesús de Nazaret, que lleva a su plenitud la revelación del Antiguo Testamento e instaura una *nueva y eterna Alianza* (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1Co 11,25; 2Co 3,6). Baste recordar el modo en que Nuestro Señor describe los atributos divinos: la atención del Padre a todos los detalles de la creación, la misericordia de Dios, su paternidad. Los atributos divinos manifestados a lo largo de todo el Antiguo Testamento se revelan ahora, a veces paradójicamente, en el rostro del Crucificado: la Sabiduría divina se concreta en la locura de la cruz (1Co 1,10-4,21); el amor paternal de Dios hacia el pueblo y hacia el Mesías se concreta en nuestra adopción de hijos en el Hijo (Ga 4,4).

La dimensión teológica del tratado de Dios Uno queda así esculpida ya desde las primeras páginas de este tratado.

7. *La teología de la creación y la trascendencia de Dios*

Así sucede también con la teología de la creación presente ya en el Antiguo Testamento, que aparece enriquecida cuando se le sitúa en su contexto natural, que es la teología de la Alianza, y que es confirmada y llevada a plenitud en la enseñanza del Nuevo Testamento.

Gracias a la teología de la creación y de la Alianza, a lo largo del Antiguo Testamento va emergiendo paulatinamente un concepto de Dios de una sorprendente novedad y de una llamativa pureza, en especial en lo que se refiere al monoteísmo, al carácter personal de Dios y a su trascendencia sobre todo lo creado. El Dios del Antiguo Testamento se nos presenta con unos rasgos – atributos –, que impiden cualquier confusión con todo otro concepto de Dios, especialmente con el concepto filosófico. Es un Dios que actúa en la historia al mismo tiempo que la trasciende. Es un Dios todopoderoso, que de ningún modo puede confundirse con una pieza de este mundo, aunque esa pieza fuese el *primer motor*. El lenguaje antropomórfico, tan característico de las páginas veterotestamentarias, ayuda a esbozar la imagen de este Dios, a la vez cercano y trascendente, justo y misericordioso. Es el Dios al que Jesucristo llama su Padre, a quien revela plenamente, mostrándolo en total continuidad con el Antiguo Testamento en su condición de Creador del mundo. Nuestro Señor lleva tam-

bién a plenitud la revelación del misterio de la creación. Su enseñanza sobre la Providencia divina en el Sermón del Monte es determinante.

8. La propuesta de una “analogía caritatis”

En las últimas décadas ha adquirido gran protagonismo la teología de Ricardo de San Víctor, su originalidad y su significado para la teología trinitaria. Son abundantes los manuales que le dedican amplio espacio y, sobre todo, los que dan gran importancia a su figura y a su método teológico.¹ En la línea que va de san Agustín a santo Tomás de Aquino, Ricardo brilla con luz propia, mostrando unas perspectivas sugerentes que resultan novedosas sobre el planteamiento de san Agustín, sobre todo, en la definición de persona² y en la convicción de que el más alto grado de amor – la caridad – exige que haya alteridad personal en Dios.³

El camino emprendido por Ricardo – tomar la naturaleza del amor como punto de partida para hablar de la Trinidad – recibe nuevo impulso con los análisis de la vocación de todo ser personal a la comunión. En esta línea se encuadran los intentos de contemplar el misterio trinitario a partir de la *analogía caritatis*. Se encuentra un buen ejemplo de esto en Piero Coda, que toma como fundamento de su reflexión trinitaria la afirmación joanea de que Dios es amor (cfr. 1Jn 4,16) y la revelación de Dios como *agápe* trinitario en el misterio pascual. Coda se inspira en los logros de la teología agustiniana y, sobre todo, en la teología de Ricardo de San Víctor; propone asumir la definición joanea de Dios como amor, y pensar la vida intratrinitaria a partir de la dinámica del amor, como Aquel que ama, el Amado y el Amor, entrando así en el círculo de la teología trinitaria de Ricardo.

La *novedad* de este planteamiento se percibe mejor, si se tiene en cuenta la crítica que dirige a san Agustín. Según Coda, san Agustín señaló este camino con claridad, pero hizo discurrir su reflexión sobre la analogía psicológica y, por tanto *intrasubjetiva*, es decir, a partir de la vida íntima del propio sujeto espiritual,

¹ Cfr. por ejemplo, M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Santafé de Bogotá 1991, 312-345; LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 250-253 y 264-266; MATEO SECO, *Dios Uno y Trino*, 309-313; J. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 45-48.

² Comenta L. Scheffczyk: «Con la caracterización de la persona divina como *incommunicabilis existentia* se descarta respecto de las personas en la Trinidad el equívoco del *sistere sub accidentibus* nacido de la fórmula boeciana, a la vez que (con el concepto de existencia) se salvaguarda el *sistere ex alio*. Esto libera a las personas divinas del campo de los puros *modi essendi* y las presenta como *modi obtinendi naturam divinam* en perspectiva cercana a la perspectiva griega de los *tropoi tes hyparxeos*», L. SCHEFFCZYK, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, en J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1969, 184.

³ Ricardo se inspira a su vez en un pasaje célebre de san Gregorio Magno: «Ecce enim binos in praedicationem discipulos mittit, quia duo sunt praecepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi, et minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit», SAN GREGORIO MAGNO, *Homilia* 17, 1: PL 76, 1139.

sin adentrarse por la vía de la *intersubjetividad*.¹ Coda propone colocar el acento de la analogía trinitaria en la perspectiva *intersubjetiva*, es decir, en las relaciones que las personas distintas establecen entre sí.²

También J. A. Sayés da gran importancia a Ricardo de San Víctor, que ha elaborado una teología trinitaria «basada en categorías más personalistas: el Padre entrega su amor y su ser entero al Hijo, el cual lo recibe del Padre, y ambos, al amarse, hacen surgir al Espíritu como fruto y culminación de ese amor».³ Sayés dice que con esto se acerca a la teología griega, sobre todo, por partir de la teología del Padre para presentar el misterio trinitario. Al mismo tiempo, con la aplicación de la analogía en el sentido de que el Padre y el Hijo, «al amarse, hacen surgir el Espíritu como fruto y culminación de ese amor»,⁴ se muestra totalmente ubicado en el planteamiento latino.

Puede decirse que, en la aproximación al misterio trinitario, tanto el esfuerzo agustiniano-tomista utilizando la analogía psicológica, como el esfuerzo de Ricardo de San Víctor utilizando la analogía del amor, resultan fructíferos y complementarios. La analogía del amor explica muy bien la existencia en Dios de pluralidad de personas; no se puede decir lo mismo con respecto a la explicación del modo en que unas personas proceden de otras, es decir, a la diferencia existente entre *generación* y *espiración*. Ambas aproximaciones, sin embargo, convergen en el hecho de señalar lo relacional como constitutivo de las Personas, y ambas se enriquecen mutuamente. No en vano, Ricardo de San Víctor se encuentra inserto en la tradición agustiniana.

9. La unidad de los dos Testamentos

Resulta muy importante la consideración unitaria de la enseñanza sobre Dios contenida en los dos Testamentos, especialmente, en el tratamiento de los atributos divinos y en todo lo que mira a la relación entre Trinidad y Unidad. El Dios de Jesús es el mismo del Antiguo Testamento; el hecho de que Dios sea trino en personas en nada entibia la confesión de monoteísmo realizada por el Antiguo Testamento. La atención prestada al concepto de Dios en el Nuevo Testamento⁵ enriquece en gran manera cuanto la teología dice sobre la naturaleza de Dios y sus atributos.

¹ «Así pues, Agustín no sólo renuncia a penetrar en el misterio de la Santísima Trinidad siguiendo la vía de la *analogía caritatis*, sino que se repliega en la analogía psicológica, tomando como punto de partida – para ilustrar el misterio trinitario – la unidad de esencia y la triple facultad del espíritu humano. Se trata de una opción fundamental y decisiva para el desarrollo posterior de la teología trinitaria que, a partir de este momento, sobre todo en Occidente, insistirá en la vía psicológica, llamada también *intrasubjetiva* (que tiene en cuenta al sujeto humano en su constitución íntima y espiritual), para distinguirla de la *intersubjetiva* (relativa a la persona humana en su relación con las otras). El peligro de esta segunda analogía [...] es evidentemente el de no salvaguardar la unidad de la esencia de Dios y el de acabar así en el triteísmo. Pero, por otra parte, ¿acaso la revelación de Cristo no está hecha en términos francamente, aunque misteriosamente, *intersubjetivos*?», CODA, *Dios Uno y Trino*, 202.

² Cfr. CODA, *Dios Uno y Trino*, 196-203.

³ J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, Madrid 2000, 182.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Conviene recordar el conocido estudio *Theós en el Nuevo Testamento* de K. RAHNER (*Escritos de Teología* 1, Madrid 1963, 93-167), que tuvo una gran influencia a la hora de llamar la atención sobre la especificidad del concepto de Dios en el Nuevo Testamento y sobre su dimensión *teológica*.

El estudio del Antiguo Testamento debe facilitar la comprensión de que el Dios del que hablamos es ante todo el Dios de la Alianza, el que ha salido al encuentro del hombre, el que ha tomado la iniciativa de establecer la Alianza. Se trata de un ser personal cuya existencia, propiamente hablando, no es un *descubrimiento* del pensamiento humano, sino que es Alguien que ha salido a nuestro encuentro. La enseñanza sobre Dios contenida en el Antiguo Testamento ha ido cristalizando en sucesivos y continuados encuentros, es decir, se ha ido forjando a través de las manifestaciones divinas y de su acogida por parte de los hombres.

Las manifestaciones de Dios en el Nuevo Testamento comportan una radical novedad con respecto a las del Antiguo: la Alianza es nueva y también la epifanía divina, que tiene como centro la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu Santo. La revelación trinitaria es, indiscutiblemente, una novedad radical con respecto a la revelación del Antiguo Testamento. Pero esta novedad, comporta también una nueva revelación de los atributos divinos, pues todos ellos son vividos en dimensión trinitaria. Pero es que, además, en la actuación de Jesús ha habido una manifestación nueva del ser de Dios. Así por ejemplo, la Sabiduría divina se manifiesta en la *locura de la Cruz*, el poder divino en el *anonadamiento*, la providencia de Dios llega hasta los últimos detalles en el cuidado de todos los seres como se pone de manifiesto en el sermón del monte, la fidelidad de Dios llega hasta el envío del Hijo, etc. En una palabra, Dios se ha manifestado definitivamente en el rostro humano de Jesucristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6).

En los tratados sobre Dios, la unidad de los dos Testamentos debe ser visible en el esfuerzo por presentar una síntesis de su enseñanza, nada fácil, dada la riqueza doctrinal de tantos siglos de diálogo de Dios con los hombres. Pero este esfuerzo es de justicia: cuando Nuestro Señor Jesucristo o el mismo san Pablo hablan de Dios y de sus actuaciones en la historia de la salvación están pensando en el Dios único, en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob que se manifestó a Moisés (Ex 3,16) y que habló por medio de los profetas (cfr. Hb 1,1-2).

La unidad de los dos Testamentos lleva a evitar una dicotomía nada infrecuente en los manuales de décadas anteriores: el Antiguo Testamento era utilizado para describir los atributos divinos en el tratado de Dios Uno, y el Nuevo Testamento era utilizado para centrarse en el misterio de la Trinidad. Esto equivale a presentar una visión muy incompleta de la enseñanza bíblica sobre Dios.

Cuanto venimos diciendo, lleva a estas dos conclusiones prácticas: en primer lugar, la consideración de la naturaleza de Dios y de sus atributos, sin renunciar a los planteamientos filosóficos, ha de ser estrictamente teológica, es decir, ha de estar enraizada en las fuentes de la revelación, sin omitir ninguna de las cuestiones fundamentales que plantea la exégesis bíblica; en segundo lugar, las cuestiones sobre la unidad de Dios no pueden considerarse separadas de la consideración de la Trinidad divina, entre otras razones, porque, como M. Schmaus puso de relieve con la estructuración de su tratado, el misterio de la Unidad de Dios pertenece intrínsecamente al misterio de la Trinidad y viceversa.

10. Los esquemas “griego” y “latino”

Al llegar aquí, es oportuna una digresión sobre los esquemas utilizados en la estructuración y en el desarrollo del misterio trinitario. Es un tópico y una simplificación, aunque no una falsedad, decir que la teología griega y la teología latina afrontan el estudio del misterio trinitario desde dos perspectivas diversas: los griegos irían desde la trinidad de personas a la unidad de naturaleza, mientras que los latinos irían desde la unidad de naturaleza a la trinidad de personas. Este tópico sintetiza dos formas distintas de proceder, en un intento por destacar las ventajas y las dificultades de dos esquemas ideales, que nunca se han dado realmente con esa pretendida nitidez, aunque efectivamente se trata de caminos diversos, que inciden en la teología trinitaria y notoriamente en la cuestión del *Filioque*.

Se trata de caminos diversos, pero que no pueden tomarse como incompatibles, ni siquiera como paralelos, sino como complementarios. Y mucho menos, si nos remontamos a la época patrística. La teología patrística griega parte de la confesión de fe bautismal y de la Sagrada Escritura en la que se despliega primero la doctrina sobre Dios y, después, su realidad trinitaria. Baste recordar el ejemplo de san Gregorio de Nisa que, en el *Gran discurso catequético*, comienza hablando de la unidad de Dios, para mostrar después que ese Dios tiene un *logos* y un *pneuma*. A su vez, la patrística latina – y su principal representante, san Agustín – tiene como punto de partida la confesión de fe bautismal y la Sagrada Escritura y, aunque san Agustín comienza su *De Trinitate* por la unidad de la esencia divina, tiene muy presente ya desde los primeros libros del *De Trinitate* la trinidad de personas y la teología de las misiones.¹

La *oposición* que se ha querido ver entre los dos itinerarios teológicos – el griego y el latino – es, en gran parte, ficticia. La realidad histórica es mucho más matizada.² En la época patrística, la teología griega y la teología latina están muy cercanas y no admiten semejantes dicotomías. Los planteamientos y los problemas son muy similares.³ Más bien puede decirse que la teología latina, en su desarrollo, sigue a la teología griega sin contradecirla, aunque utilizando la

¹ No podía ser de otra forma, ya que san Agustín parte de la *regula fidei* y entre los textos claves de la Escritura en que se apoya se encuentra el mandato misional de Mt 28,19.

² Se trata, en efecto, de una misma fe cuya formulación teológica se va plasmando por caminos diferentes. La teología griega, cara al peligro de sabelianismo, afirma ante todo la realidad de la *hypóstasis* de cada una de las Personas, mientras afirma en segundo lugar la unidad de *ousía*; en cambio, la teología latina, para garantizar la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo en la unidad de Dios, tiende a afirmar sobre todo la unidad de la sustancia divina, en el seno de la cual tienen lugar las procesiones de las Personas. Pero ambas tradiciones – la oriental y la occidental –, a partir de puntos de vista diferentes, contienen los principios que llevan a distinguir entre lo que se refiere a la esencia divina y lo que concierne a la trinidad de Personas (cfr. F. BOURASSA, *Questions de Théologie Trinitaire*, Roma 1970, 29). Entre estos principios quizás ninguno tan decisivo como la fórmula de los Capadocios *mia ousía, tres hypóstasis*.

³ Cfr. A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, París 1956, 11.

analogía psicológica en un sentido parcialmente distinto: para Gregorio de Nisa la analogía de la palabra es utilizada considerando que el Verbo es el contenido noético pronunciado por el Padre mientras que el Espíritu es el aliento en el que se pronuncia la palabra; para la teología latina el Verbo es el conocimiento al que sigue el amor.

Una de las adquisiciones más importantes y universal de los manuales sobre Dios consiste en un conocimiento más profundo y extenso del pensamiento trinitario griego, y en la clara conciencia de que ambos *esquemas* han de utilizarse como complementarios en la medida de lo posible.

11. *El encuentro del hombre con Dios*

Es obvio que el ateísmo contemporáneo, al que tanta atención prestó el Concilio Vaticano II, presenta al tratado de Dios graves y urgentes cuestiones. Quienes explican este tratado, aunque se encuentren alejados de los intereses de la teología fundamental, han de sentirse seriamente interpelados por el ateísmo contemporáneo, especialmente en lo que se refiere al *encuentro* del hombre con Dios. Sobre los teólogos pesa la responsabilidad de presentar una imagen *verdadera y creíble* de Dios y, por lo tanto, han de poner un gran esfuerzo por cuidar la coherencia y la credibilidad de su discurso sobre Dios.¹

En este sentido es paradigmático el final de *El Dios de Jesucristo*, en el que W. Kasper llama la atención sobre la importancia que tiene el misterio trinitario para salir al paso del ateísmo contemporáneo, es decir, para hablar de Dios. Según Kasper, no es buen camino oponerse al ateísmo de nuestros días con un *teísmo* que no tenga en cuenta al Dios trino. Esto es así, porque «el teísmo es una fe cristiana ya minada por la Ilustración y por el ateísmo, y degenera siempre y necesariamente en el ateísmo del que intenta preservar, pero cuyos argumentos no es capaz de rebatir. Frente al cuestionamiento radical de la fe cristiana no sirve ya un teísmo tímido, general y vago, sino sólo el testimonio decidido sobre el Dios vivo de la historia, que se manifestó concretamente por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo».²

El diagnóstico del ateísmo contemporáneo realizado por Kasper y la terapia que propone son compartidos por muchos y, desde luego, es un argumento más a favor de que el tratado sobre Dios se conciba como un tratado auténticamente teológico, es decir, teniendo como programa – valga la redundancia – ofrecer una “teología teológica” sobre Dios.

Esto quiere decir que es muy importante que en este tratado queden armónicamente unidas las perspectivas bíblica, patrística, histórica, litúrgica y especulativa. De hecho, son abundantes los tratados en los que la convergencia de

¹ Sobre este tema, cfr. J. RATZINGER, *Dios. El hombre de hoy ante la pregunta por Dios*, en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 73-83; IDEM, *Cómo predicar hoy sobre Dios*, *ibidem*, 84-98; F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Hablar de Dios en la Iglesia del futuro*, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000*, Madrid 1999, 251-271.

² W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 356.

estas perspectivas es resaltada incluso estructuralmente, pues comienzan con una primera parte bíblica, prosiguen con un detenido estudio de la teología patristica y de los grandes teólogos hasta nuestros días, y terminan con una exposición sistemática de las cuestiones especulativas.

12. *La estructuración del tratado sobre la Trinidad*

La reestructuración del tratado sobre Dios ha afectado especialmente al antiguo tratado de Dios Uno pues lo ha introducido plenamente en un contexto trinitario. Desde este punto de vista, la nueva estructuración, en cuanto a la ordenación general de las cuestiones, ha afectado mucho más al tratado sobre Dios Uno que al tratado sobre la Trinidad, que siempre estuvo más cercano a los estudios bíblicos y patristicos y que, en su dimensión especulativa, alcanzó en las *Sumas* medievales un orden lógico de gran perfección. En lo que respecta al tratado sobre la Trinidad se han mantenido las cuestiones típicas del tratado y se ha seguido con flexibilidad el orden ya establecido por santo Tomás, especialmente en lo que se refiere a la concatenación entre procesiones-relaciones-personas.

Dentro de esta estructuración, los tratadistas suelen prestar especial atención a la teología de las Personas divinas, especialmente a la teología del Espíritu Santo. En este terreno no hay innovación alguna en cuanto al orden – se sigue el *ordo trinitarius* –, pero sí existe una mayor riqueza teológica, especialmente en lo que se refiere a la Persona del Padre y a la pneumatología.

Son muchos los factores que inciden en este progreso de la teología de las Personas. Quizás el más importante sea el diálogo con los ortodoxos y las cuestiones suscitadas por el *Filioque*. A estas razones ha de sumarse la aportación trinitaria de Juan Pablo II con sus tres Encíclicas de temática trinitaria, cada una de ellas dedicada a una Persona divina, especialmente *Dominum et vivificantem*,¹ sus *Catequesis* de los miércoles cuya estructuración las convierte en pequeños tratados de cada una de las Personas,² los Discursos con motivo del centenario del I Concilio de Constantinopla.³

A la vez que se concede una mayor importancia a cada una de las Personas

¹ Esta encíclica del 18.5.1986 cierra la trilogía trinitaria de Juan Pablo II, y es una amorosa meditación sobre la Persona y acción del Espíritu Santo, con intuiciones y sugerencias de gran significado teológico. De entre los comentarios que se le dedicaron en su día, cfr. C. SCHÖNBORN, *Es el Señor y da la vida*, «Scripta Theologica» 20 (1988) 551-567; L. SCHEFFCZYK, *La Encíclica sobre el Espíritu Santo (Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza)*, en *ibidem*, 569-587; J. A. DOMÍNGUEZ, *La Teología del Espíritu Santo*, en *ibidem*, 587-626; J. MORALES, *El Espíritu Santo "Creador" en la Encíclica "Dominum et vivificantem"*, en *ibidem*, 627-641.

² Se trata de las *Catequesis* sobre el *Credo* que Juan Pablo II desarrolló en las audiencias generales de 1984 a 1991. Las *Catequesis sobre el Espíritu Santo* constituyen un breve e interesante tratado de pneumatología tanto en su esquema como en su desarrollo. Juan Pablo II las califica como "una catequesis sistemática", y eso es lo que son.

³ Cfr. entre otros escritos, la Carta Apostólica en el XVI Centenario de san Basilio (Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, 2.1.1980), la *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso* (25.III.1981), y el *Discurso al Congreso internacional de Pneumatología*, (26.III.1982).

divinas, se ha prestado también una mayor atención a la cuestión de la *circuminsessio* (de *circum-insidere*, sentarse) o *circumincessio* (de *circum-incedere*, avanzar) conjugando la connotación de quietud del primero de los términos latinos, con la de movimiento del segundo y del término griego *perichóresis*.¹ Como sucede con la teología griega, la atención a la *perichóresis* vuelve a poner en primer plano el marco de unidad en que ha de situarse la consideración de cada Persona.

Finalmente, y en proporción directa al interés que ha despertado todo lo relativo a la intervención de Dios en la historia, es decir, a la *oconomia salutis*, ha cobrado mayor importancia la teología de las misiones, conjugando con gran fruto *theologia* y *oikonomia*.

Así, aunque en cuanto a su reestructuración el tratado de la Trinidad ha recibido menos cambios que el tratado de Dios Uno, de hecho, también este tratado se ha visto profundamente afectado por la renovación. Y esto no sólo porque los temas reciben una atención más esmerada, sino porque, al estar unido al tratado sobre Dios, participa con él de su más estrecha relación con la perspectiva bíblica e histórica. Dada la estrecha unidad en que se han fundido los tratados de Dios Uno y de Dios Trino, en cada una de las partes – la bíblica, la histórica y la especulativa – se suelen estudiar a la vez las cuestiones pertenecientes a ambos tratados.

III. TEMAS DE ESPECIAL INTERÉS

Cuanto se acaba de decir en torno a la estructura del tratado sobre Dios Uno y Trino (ahora sí se puede hablar en singular de un solo tratado) queda mejor perfilado si se ilumina desde los temas teológicos a los que los tratadistas han prestado mayor atención al redactar sus manuales en esta nueva estructuración.

He aquí algunos de los temas importantes y que suelen estar presentes de un modo u otro en todos los tratados.

1. Las relaciones entre “*theologia*” y “*oikonomia*”

Quizás sea ésta la cuestión que más influya a la hora de unir y estructurar los dos tratados y de redimensionar cuanto se dice en ellos, tanto sobre el misterio de la Unidad de Dios, como sobre el misterio de su Trinidad personal.

El hecho es claro y, al mismo tiempo, nos trasciende: Dios, el Dios Trinidad, ha intervenido en la historia. El Padre ha enviado a su Hijo, que se ha hecho hombre verdaderamente en el seno de santa María; el Espíritu es enviado a nuestras almas para divinizarlos, uniéndonos a la Trinidad Beatísima al hacernos hijos en el Hijo. La *oikonomia* tiene por centro el misterio de la encarnación; desde la *oikonomia*, especialmente desde este misterio de Cristo, se ilumina y tiene sentido cristiano nuestra confesión de fe trinitaria. La *oikonomia*, además,

¹ Cfr. CODA, *Dios Uno y Trino*, 205-208.

es inseparable de la *theologia*, es decir, remite necesariamente ella. Confesamos que el Hijo eterno de Dios se ha encarnado en el tiempo, que el Verbo, preexistente a la creación del mundo, se ha hecho Hijo del hombre en los últimos tiempos.

En las confesiones de fe, *theologia* y *oikonomia* están entrelazadas de modo inseparable. Buena muestra de ello son los numerosos Símbolos que existen tanto en Oriente como en Occidente. La teología del siglo iv distinguió entre *theologia* (el discurso sobre cómo es Dios en sí mismo) y *oikonomia* (la intervención de Dios en la historia), pero siempre teniendo claro que quienes intervienen en la historia son las mismas Personas divinas que, en la *theologia*, son contempladas viviendo en una *communio* eterna: el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo.¹ Y, al mismo tiempo, precisamente porque es real la intervención de las Personas divinas en la historia, esta intervención es el fundamento para hablar en la *theologia* de tres Personas distintas.

Ya desde el comienzo, como es bien sabido, la Iglesia tuvo que luchar contra el monarquianismo modalista, es decir, contra la tendencia *reduccionista* que, por defender la unidad de Dios, reducía la Trinidad a simples modos de presentarse la misma y única persona divina en las diversas intervenciones de Dios. La posición de la Iglesia fue siempre clara y firme al señalar la distinción existente entre las Personas: el Padre envía al Hijo; sólo el Hijo es el que se encarna; el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo.

Lógicamente, el punto principal de referencia para hablar de la intervención de las Personas divinas en la historia es la encarnación del Verbo. En efecto, pertenece a la fe que se ha encarnado Él y sólo Él. Desde aquí se ilumina la intervención de cada Persona en la historia de la salvación. Esta intervención de cada una de las divinas Personas no establece desigualdad en cuanto a su divinidad, pero indiscutiblemente, dentro de la unidad, cada Persona interviene de modo acorde a su propiedad personal.²

Esta realidad está ya bellamente expresada en la *Epideixis* de Ireneo con el movimiento de *exitus-reditus* del que ya se ha hablado. La regla de nuestra fe es ésta, explica Ireneo: Dios Padre, increado, inmenso, invisible, creador del universo;

¹ De hecho, el término *theologia* se va cargando cada vez más de significado cristológico. «Poiché Origene – escribe B. Studer –, fra le economie divine, fa prevalere quella della incarnazione – significato già preparato da Ignazio e Giustino – l'economia si limita sempre di più all'azione salvatrice del Verbo incarnato, distinta della sua esistenza eterna», B. STUDER, *Economia*, en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Roma 1983, 1063. Para los conceptos de *teología* y *economía* en Gregorio de Nisa, cfr. G. MASPERO, *Teología*, en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Burgos 2006, 820-826. Según G. Maspero, «la verdadera y pura teología no es otra cosa que la recta enseñanza de la Trinidad [...]. Particularmente, para el Niseno, su contenido específico es el misterio de la Filiación, que se revela en la relación entre *theologia* y *oikonomia*», *ibidem*, 820. Nuevamente, aunque desde una perspectiva diversa, la relación entre teología y economía nos lleva a la relación entre la cristología y el tratado sobre Dios.

² Las formulaciones del *Catecismo de la Iglesia Católica* para expresar esta paradoja son bien conocidas: «Toda la economía divina es obra común de las tres personas divinas [...] cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal», n. 258.

el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Nuestro Señor Jesucristo que se apareció a los profetas según el momento de la economía del Padre, por quien todo ha sido hecho, que al fin de los tiempos, para recapitular en sí todas las cosas, se ha hecho hombre, visible y palpable; el Espíritu Santo por el que han profetizado los profetas, que al final de los tiempos se ha derramado de un modo nuevo sobre nuestra humanidad para renovar al hombre.¹

Muchos siglos más tarde, después de las célebres afirmaciones del segundo Concilio de Constantinopla (a. 553) sobre la unicidad de la operación trinitaria *ad extra*² y de la afirmación del Concilio de Florencia (a. 1442) de que las tres Personas «no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio»,³ el *Catecismo de la Iglesia Católica* insiste en 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». ⁴ Estas palabras, escritas cuando el *Grundaxiom* rahneriano estaba siendo analizado meticulosamente por muchos teólogos, son de una gran importancia: la economía manifiesta la propiedad de cada persona, no sólo *de modo lógico*, sino real; por eso desde la *oikonomía* podemos ascender hacia la *theología*. Buen ejemplo de esto dio san Agustín en su *De Trinitate* al advertir que las misiones de que habla la Escritura manifiestan el orden de origen de una Persona de otra.⁵

La integración entre *theología* y *oikonomía* con las implicaciones que esto lleva consigo es quizás la cuestión más importante de todo nuestro tratado desde el punto de vista metodológico. Si exceptuamos la pneumatología y el asunto del *Filioque*, ha sido ésta la cuestión sobre la que más se ha reflexionado. Convergen hacia ella no sólo el universo de temas suscitados por el *Grundaxiom* rahneriano en su *a la inversa*, sino también los puntos motivados por las versiones contemporáneas de la *Theologia crucis* de Lutero y, de modo más genérico, por la *teología del dolor de Dios* y la dimensión trinitaria de la Cruz de Cristo.

En su libro *La Trinidad, misterio de comunión*, Luis F. Ladaria ha dedicado el primer capítulo precisamente a la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente como una de las más importantes cuestiones trinitarias debatida en los últimos decenios, y toma como referencia clave el *axioma* rahneriano.⁶ No le falta razón. La formulación de Rahner sintetiza la problemática existente en la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, y, en su momento, fue la formulación que más reacciones provocó entre los teólogos del momento.⁷

¹ Cfr. SAN IRENEO DE LYÓN, *Epideixis*, 6 (Sources Chrétiennes 62), 39-40.

² Cfr. CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO II, Sesión VIII, 2.VI. 553: DH 421.

³ Cfr. CONCILIO DE FLORENCIA, Bula *Cantate Domino*, 4.II.1442: DH 1331

⁴ CEC, n. 259.

⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1, 5, 8; 4, 20, 27; cfr. también F. COURTH, *Dios, amor trinitario*, Valencia 1994, 177-189.

⁶ Cfr. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64; cfr. también IDEM, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, especialmente 23-41.

⁷ En su tratado sobre la Trinidad, Ladaria prestó ya atención a este *axioma*, enumerando algunas

Pasada ya la polvareda de aquellos años, Ladaria vuelve sobre este asunto ofreciendo una visión más serena del significado y del sentido del *axioma*, poniendo de relieve que los dos miembros del axioma se redimensionan mutuamente: sin la Trinidad inmanente no es posible la Trinidad económica, pues es esa Trinidad de eterna comunión personal la que se nos comunica en la historia. Al mismo tiempo, el realismo de la comunicación exige decir que hay una correspondencia real entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, es decir, entre *oikonomia* y *theologia*.

Por esta razón parece acertada esta observación de Ladaria: «Las dos partes del axioma se sostienen mutuamente. Es evidente que sin la primera la segunda no tiene sentido. Pero tampoco la primera sin la segunda. Si no hay un cierto *a la inversa*, no podemos decir que la Trinidad económica sea la inmanente». ¹ Esta es la cuestión de fondo en el estudio de las relaciones existentes entre *theologia* y *oikonomia*: cómo se articula la “correspondencia” que existe entre la Trinidad inmanente y la económica. ²

2. Cristo y la revelación del misterio de la Trinidad

Esta “correspondencia” sólo se puede articular en Cristo Jesús; en Él confluyen la Trinidad inmanente y la económica, pues Él es la suprema comunicación de Dios al hombre. En Cristo – y sólo en Cristo – encuentran una integración adecuada la *theologia* y la *oikonomia*. Este hecho exige que el tratado sobre Dios no sea nunca *aislado* del misterio de la encarnación: la cristología y el tratado sobre Dios están vitalmente unidos. Mutuamente se postulan e iluminan.

En el trabajo que venimos citando, Ladaria remite a un importante documento de la Comisión Teológica Internacional del año 1981 titulado *Teología, Cristología, Antropología*, ³ como una de las más importantes aportaciones en lo que mira a clarificar la relación entre *theologia* y *oikonomia*. La confesión de que el Verbo se ha encarnado (Jn 1,14) lleva consigo la afirmación no sólo de que Jesucristo es el Unigénito del Padre, sino de que en Dios hay pluralidad de Personas. Teocentrismo y cristocentrismo se postulan e iluminan mutuamente.

La Comisión Teológica alude evidentemente al *Grundaxiom* cuando dice: «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 sal-

opiniones significativas. Sobre este asunto, cfr. ARANDA, *La propuesta de K. Rahner*, 69-123; MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, 718-722.

¹ LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 63.

² Al final del capítulo, Ladaria advierte que «todo esto (el modo en que se presente la *correspondencia* que existe entre *theologia* y la *oikonomia*) hace que el axioma fundamental, que podemos considerar claro en sus líneas generales, ofrezca dificultades a la hora de su aplicación a los diferentes problemas concretos de la teología trinitaria», LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 64.

³ Citamos la edición española realizada por C. POZO: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, y el texto latino por el *Enchiridion Vaticanum* 8 (1982-1983) 354-399.

vación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación». ¹

Como nota Ladaria, las palabras “libre y graciosamente” (*frei und gnadenhaft, libere et gratiose*) son expresión del mismo K. Rahner, y fueron utilizadas por él para evitar una total adecuación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica: la comunicación de la Trinidad al hombre es siempre libre y gratuita y, por lo tanto, aunque en sí misma responda a la vida intratrinitaria, no la *agota*. En consecuencia, no se puede decir sin más que la Trinidad inmanente se identifique con la Trinidad económica. ²

La expresión “se comunica” quiere evitar entre otras cosas que la identificación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica lleve de algún modo a la conclusión de que la “comunicación” de la Trinidad inmanente pueda entenderse como un momento fundante del misterio de la Trinidad. La Comisión Teológica utiliza aquí el lenguaje que utilizó el Concilio de Calcedonia para hablar de la unión de las dos naturalezas en Cristo: se trata de una unión en la que se mantiene la distinción de ambas naturalezas, es decir, una unión «sin confusión». No se puede aceptar una conjugación entre *theologia* y *oikonomia* en la que haya confusión entre ellas, como si la *oikonomia* fuese un momento *constituyente* de la *theologia*.

Las palabras de la Comisión Teológica son suficientemente explícitas:

Hay que evitar igualmente toda *confusión* inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo, como si Dios necesitara un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza. ³

Con estas palabras, la Comisión Teológica alude a la variante más extrema de la teología de la cruz, que afecta profundamente al tratado de Dios: aquella en la que la Cruz es puesta como momento fundante de la Trinidad de Dios. ⁴ Dios

¹ CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I c, n. 2. La frase latina es totalmente clara: «Trinitas quae in salutis oeconomia sese manifestat immanens Trinitas est, et Trinitas immanens ipsa est quae libere et gratiose sese in salutis oeconomia communicat».

² Cfr. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 37-41.

³ CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I c 2.2.

⁴ La posición de J. Moltmann en aquellos años no ofrecía dudas a este respecto. Son elocuentes frases como éstas: «Jesu Tod kann nicht als Tod Gottes verstanden werden, sondern nur als Tod in Gott», *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1973, 192. Comenta B. Gherardini: «Il fatto è che Moltmann pone la croce nell'essere stesso di Dio come ciò che, all'interno di quest'essere trinitario, distingue e congiunge le divine Persone nelle loro reciproche relazioni», *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, 320. El mismo Moltmann concretaría su visión trinitaria de la cruz al asumir posturas como ésta: en la cruz, «el Padre sacrifica al Hijo de su amor eterno para convertirse en Dios y Padre que se sacrifica. El Hijo es entregado a la muerte y al infierno para convertirse en Señor de vivos y muertos», J. MOLT-MANN, *Ecumenismo bajo la Cruz*, en A. ORTIZ GARCÍA (ed.) *La teología de la cruz*, Salamanca 1979, 167.

no puede ser entendido como un proceso. Viene a la memoria la sabia insistencia de los teólogos medievales en que las Personas no proceden de la esencia divina, ni siquiera el Padre. La Trinidad no puede concebirse como un despliegue de la esencia divina en un modo que se aproxima a los gnósticos, o como un proceso de autoalienación y de recuperación que se asimila al pensamiento hegeliano. Dios no es un proceso de lucha por alcanzar la propia perfección, sino que es infinitamente perfecto con independencia de la creación del mundo y de su comunicación a los hombres; Dios se posee totalmente en su eternidad y trasciende infinitamente al mundo. La *oikonomia* ni constituye, ni funda a la *theologia*, aunque la manifiesta.

Al mismo tiempo, la *oikonomia* encuentra su momento culminante en la encarnación. Como dijera Nuestro Señor en la Última Cena, quien le ve a Él ve al Padre (Jn 14,9). En el tratado sobre Dios, es necesario evitar una separación radical entre el misterio de Dios y el misterio de Cristo. Y eso no sólo porque la encarnación es el punto de partida para nuestro conocimiento y nuestro lenguaje sobre el misterio de la Trinidad, sino porque la encarnación, utilizando un lenguaje antropomórfico, *afecta* en cierto modo a toda la Trinidad.

La Comisión Teológica lo expresa con fuerza en el documento que tenemos presente: «*Iesu Christi mysterium in Trinitatis structura inseritur*». ¹ Desde el momento en que el Verbo se ha unido en unidad de persona a su humanidad comunicándole su propio modo de existir en el seno de la Trinidad, ² el misterio de Jesucristo ha sido insertado misteriosamente en la misma intimidad de la Trinidad. La conocida afirmación *Unus de Trinitate passus* incide indiscutiblemente en la cristología, pero afecta también al tratado de Dios, pues destaca la radicalidad con que la *theologia* incide en la *oikonomia*.

3. El planteamiento estaurocéntrico de J. Moltmann

La *teología de la cruz* de cuño moltmaniano afecta no sólo a las cuestiones propias del tratado sobre la Trinidad, sino también a las que son propias del tratado de Dios Uno como los atributos divinos. En algunas formulaciones de Moltmann, la cruz aparece como el momento en que Dios mismo experimenta el abandono de Dios: el Hijo sufre el abandono del Padre, el Padre sufre al abandonar al Hijo, el Espíritu Santo sufre al abarcar en la Pasión la *distancia* entre el Padre y el Hijo.

Semejante posicionamiento implica el rechazo de una idea universal de lo divino: su absoluta perfección. En cierto sentido, Dios necesitaría de la evolución del mundo y de su propia *kénosis* en la historia para alcanzar él mismo su propia perfección. Dos atributos divinos, tradicionalmente claros en la teología de Dios Uno, resultan un obstáculo para esta posición: la inmutabilidad y la impassibilidad de Dios. De ahí el ataque frontal que se les dirige calificándolos de *préstamos* que el pensamiento cristiano habría recibido del pensamiento griego.

¹ CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I.C.2.1.

² Cfr. CEC, n. 470.

Estos ataques ponen en evidencia lo importante que es la unión entre el tratado de Dios Uno y el tratado de Dios Trino. La teología trinitaria enriquece en forma difícilmente cuantificable el tratado sobre Dios, pero, a su vez, el tratado sobre Dios ayuda a la teología trinitaria a exponer el misterio sin caer en la tentación de predicar el absurdo prescindiendo del principio de contradicción. Es un absurdo rechazar los atributos divinos, entre ellos la inmutabilidad y la impassibilidad, que se desprenden de la teología de la alianza y del mismo sentido común. Sobre ambos atributos se asienta la indiscutible fidelidad de Dios a la Alianza: Dios es inmutablemente bueno y misericordioso; Dios no necesita de la criatura para su felicidad. De ahí que su amor al hombre sea totalmente gracioso, gratuito.

El lenguaje antropomórfico de la Escritura ayuda a comprender que la inmutabilidad divina es fruto de su infinita perfección y que la impassibilidad no es insensibilidad, sino fruto de la infinita perfección de su amor. Lo mismo sucede en los Padres de la Iglesia al presentar, por ejemplo, la impassibilidad divina (la *apátheia*) como algo que está por encima de las pasiones de los dioses paganos, sin por ello negar su compasión por el mundo. En esta perspectiva, el estudio de los atributos divinos tanto desde el punto de vista de la teología positiva como desde el punto de vista especulativo sigue resultando muy necesario.

4. La teología del dolor de Dios

A veces la teología *staurocéntrica* a que nos venimos refiriendo suele identificarse sin más con la teología del *dolor de Dios*. Esta identificación no es del todo justa, pues aunque ambas tienen que ver con la impassibilidad e inmutabilidad divinas, el horizonte en que se mueven y las instancias que plantean son bien distintas desde el punto de vista del tratado sobre Dios. Mientras que la *teología de la cruz* plantea una cuestión estrictamente trinitaria – si la cruz pertenece a la Trinidad como un momento fundante de la vida intratrinitaria –, la *teología del dolor de Dios* intenta responder directamente al modo en que Dios *reacciona* ante el dolor del mundo.

Es una cuestión a la que los tratados no pueden renunciar, pues es el eterno interrogante de cómo se conjuga la existencia de un Dios bueno, omnisciente y todopoderoso con la existencia del mal. Dentro de la grandiosidad de este misterio, quizás los teólogos se encuentren ahora en mejor disposición y con mejores instrumentos para profundizar en ella, conjugando la realidad de la *compasión* divina tal y como se desprende de la radicalidad de su amor al hombre con la infinita felicidad de Dios.

La teología del *dolor de Dios*, a su vez, tiene dos facetas: el dolor de Dios en Cristo sufriente, el dolor de Dios ante el mal que padece el mundo. Aunque es claro que las fórmulas usadas al hablar del dolor de Dios en Cristo son percibidas muy limitadamente por nosotros, pues no somos capaces de captar en toda su profundidad la estrecha unión del Verbo con su carne sufriente – es el Verbo quien sufre en su carne – «la cristología de la Iglesia no acepta que se hable for-

malmente de pasibilidad de Jesucristo *según* la divinidad». ¹ Tampoco se puede hablar formalmente de mutabilidad y pasibilidad en Dios. ²

Algunos autores intentan aplicar a este dolor la noción de sufrimiento, purificándola de todo aquello que comporta materialidad, pasibilidad, imperfección en el acto de ser, ³ y, por lo tanto, purificando la noción de dolor de todo lo que no es compatible con la infinita perfección de Dios. Así, estamos de nuevo ante el gran misterio de Dios en su relación con el mundo y con el hombre. Es una cuestión abierta a la profundización teológica, en la que la inmutabilidad divina – entendida correctamente –, constituye un punto irrenunciable; se trata de la inmutabilidad correspondiente a la infinita perfección de la vida divina, y, por lo tanto, no opuesta ni a la libertad, ni al amor de Dios. Una inmutabilidad que nada tiene que ver con la indiferencia, con la ataraxia, ni con la ausencia de vida. ⁴ En este sentido suele hablarse de la *compasión* divina como el modo en que Dios *sufre* con el pecado y *reacciona* ante el sufrimiento del hombre. La tradición teológica ha acudido con frecuencia a este tipo de afirmaciones. Valgan como ejemplo las palabras de san Bernardo que J. Ratzinger ha citado en distintas ocasiones: *impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*. ⁵

Cuando, dentro de los límites indicados, se afirma un sufrimiento de Dios en Sí mismo, nos encontramos, obviamente ante una atribución analógica. Por tanto, es afirmar que existe en Dios algo semejante y al mismo tiempo mucho más desemejante de lo que entendemos por sufrimiento en nosotros. Estamos ante una gran paradoja. He aquí cómo la formula Juan Pablo II:

La concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas; pero, en las profundidades de Dios, se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: *Estoy arrepentido de haber hecho al hombre* (cfr. Gn 6,7) [...] Pero a menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre que siente compasión por el hombre, como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible dolor de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo, para que, por medio del misterio de la piedad, en la historia del hombre el amor pueda revelarse más fuerte que el pecado. ⁶

5. La misiones divinas

Los temas que hasta aquí hemos destacado son aspectos diversos de la misma y única gran cuestión: la relación entre *theologia* y *oikonomia*. En este marco, des-

¹ CTI, *Teología, cristología, antropología*, II B, 3.

² Cfr. *ibidem*, II B 4.

³ Cfr. J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, «Revue Thomiste» 69 (1969) 3-27; cfr. también J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975; P. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità di Dio: Balthasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot*, «La Scuola Cattolica» 150 (1977) 114-151.

⁴ Cfr. CTI, *Teología, cristología, antropología*, cit., II B, 5.1.

⁵ *Sermo* 26, 5, PL 183, 906. Cfr. RATZINGER -BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 116; J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, *María Iglesia naciente*, Madrid 1999, 58. Estas palabras se encuentran citadas también en BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe Salvi*, 30.11.2007, n. 39.

⁶ JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 39.

tacan aún tres temas relacionados entre sí: las misiones, la filiación adoptiva, la inhabitación trinitaria. Son temas especialmente puestos de relieve en los tratados actuales, atentos casi todos a subrayar lo propio de cada Persona en la santificación del hombre tal y como se revela en las misiones del Hijo y del Espíritu.

La misión del Hijo es tomada como prototipo de la misión del Espíritu Santo. Sólo el Hijo se encarna; la encarnación le afecta tan profundamente que es Él, el Verbo, quien responde de las acciones de su Humanidad. La misión del Espíritu ha de concebirse, pues, con igual realismo al hablar de su acción vivificadora y santificadora. Es decir, el *conceptus "de Spiritu Sancto"* ha de tomarse en armonía con el *et incarnatus est*. En cristología es usual subrayar la relación de Cristo con el Espíritu, dando un sentido fuerte al *conceptus de Spiritu Sancto*, y siguiendo las enseñanzas de Cristo, que pone su misión mesiánica en dependencia de su unción por el Espíritu (cfr. Lc 3,4; cfr. Is 40,3-5). En el tratado sobre Dios, muchos tratadistas intentan ir más allá de una simple *apropiación* cuando hablan de la misión del Espíritu Santo como *gratia increata* y de su papel en la divinización del hombre.

En la antropología sobrenatural se destaca que, en la santificación, lo primordial es la acción del Espíritu, de la *gratia increata*.¹ La filiación adoptiva en Cristo es concebida como fruto de la misión del Espíritu al alma; también lo es la inhabitación trinitaria, que es como la otra cara de la moneda de la filiación divina. Se ha hecho universal este axioma para describir la filiación adoptiva: "hijos de Dios en Cristo por el Espíritu Santo". Toda esta concatenación de cuestiones ha quedado enriquecida precisamente por la energía con que se ha puesto en primer plano la realidad de la Trinidad económica y la prioridad santificadora del Espíritu.²

Esta forma trinitaria de enfocar la historia de la salvación ha dado lugar a una profunda elaboración de la teología de la liturgia. J. Corbon ha recogido la sabiduría teológica y litúrgica del Oriente al elaborar la teología del misterio de la salvación que fundamenta su teología de la liturgia. Tomando pie del texto de Ap 22, concibe la liturgia como el manar del río de la vida del Espíritu Santo desde la fuente del Trono del Padre y del Cordero. De esta forma, la liturgia es continuación de la economía en el actual momento de la historia.³

6. La pneumatología y las cuestiones en torno al "Filioque"

El estudio del Espíritu Santo que se ofrece en los recientes manuales de Dios Uno y Trino se ha enriquecido notablemente, si bien no tanto debido a una es-

¹ Cfr. J. L. LORDA, *La gracia de Cristo*, Madrid 2006, especialmente 83-122.

² Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972; IDEM, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 91-95; 175-223; 323-355; MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, 704-740; G. EMERY, *Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit*, «Revue Thomiste» 106 (2006) 51-100.

³ J. CORBON, *Liturgie di Source*, Paris 1980 (traducción española: *Liturgia fundamental: misterio, celebración, vida*, Madrid 2001). Por lo demás, resultan muy abundantes los estudios de teología de la liturgia que establecen una relación directa entre la oración cristiana y el misterio trinitario. Cfr. F. M. AROCENA, *Trinidad y liturgia*, «Estudios Trinitarios» 40 (2006) 609-628.

tructuración nueva como a los nuevos conocimientos y a la nueva perspectiva teológica en que está inserto el tratado sobre Dios.

Al contemplar la persona del Espíritu Santo, los tratados de Dios Uno y Trino ni pueden, ni pretenden suplantar lo que actualmente se entiende como *pneumatología* en cuanto tratado en el que se ofrece una visión completa de la fe y de la enseñanza sobre el Espíritu Santo, tanto en la vida intratrinitaria como en la economía de la salvación. Tampoco una pneumatología puede suplantar la amplia visión trinitaria de un tratado sobre Dios Uno y Trino en el que se debe enmarcar el estudio trinitario del Espíritu Santo. Los planteamientos y los objetivos de ambos tratados son bien distintos, aunque complementarios.

Obviamente, el estudio del tratado sobre Dios Uno y Trino debe preceder al tratado sobre el Espíritu Santo y, a su vez, la pneumatología debe remitir siempre al contexto más amplio del tratado como el horizonte en que encuentra sus debidas proporciones todo cuanto se diga sobre el Espíritu Santo. Se correría un grave riesgo presentando una pneumatología desgajada del tratado general sobre la Trinidad. La pneumatología está esencialmente subordinada a ese tratado, pero resulta necesaria también una consideración unitaria y completa en la que se recojan, sistematizándolos, todos los elementos teológicos sobre el Espíritu Santo que aparecen dispersos en los demás tratados, y que, por elementales razones de espacio, ni siquiera se enumeran en el tratado sobre Dios.¹

Las actuales reflexiones sobre el *Filioque* han propiciado una gran número de publicaciones, que han servido para profundizar en la pneumatología y en el significado teológico de esta cuestión cuya importancia doctrinal no se puede minimizar.² La atención prestada al *Filioque* – nada polémica en estos últimos años – ha propiciado la apertura a una consideración más cuidadosa de la histo-

¹ Existen numerosas pneumatologías, casi todas concordantes en los capítulos y en el orden en que se tratan los temas que afectan a la teología del Espíritu Santo. Cfr. J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu. Hacia una teología pneumatológica*, Pamplona 2006; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols., Paris 1979-1981; J. M. GARRIGUES, *El Espíritu que dice "Padre": El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Salamanca 1985; J. HILBERATH, *Pneumatología*, Barcelona 1996; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo, mistero e presenza: per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1991; R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint*, Bruxelles 1984; L. F. MATEO-SECO, *Teología Trinitaria: Dios Espíritu Santo*, Madrid 2005; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia: la Iglesia como misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos*, Salamanca 1998; C. PORRO, *Nella forza dello Spirito*, Torino 2000; C. SCHUTZ, *Introducción a la pneumatología*, Salamanca 1991; N. SILANES, *El Don de Dios*, Salamanca 1976; IDEM, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1981.

² Un hito importante en la consideración del *Filioque* ha sido la publicación de la *Clarificatio* (cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *La processione dello Spirito Santo* (8.IX.1965) en *Enchiridion Vaticanum* 14 (1994-1995), nn. 2966-2992). Entre los comentarios a este documento, cfr. B. BOBRINSKOY, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, en «La Documentation Catholique» (21.I.1996), 89-90; J.-M. GARRIGUES, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit*, «Irenikon» 68 (1995) 501-506; IDEM, *À la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, *ibidem*, 69 (1996) 188-212; G. FERRARO, *L'origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, «La Civiltà Cattolica» (1996/1), 222-231; FR. PH. JOBERT, *A propos du Filioque*, «La Documentation Catholique» (26.IX.1995), 601-603.

ria del problema¹ y de toda la teología trinitaria,² de forma especial, a la teología de Dios Padre.³ Existe el convencimiento cada vez más generalizado de que la clave para encontrar el ensamblaje entre la tradición oriental y la occidental encuentra una de las perspectivas más esclarecedoras en la teología de Dios Padre.⁴

Al considerar la convergencia de ambas tradiciones conviene recordar este pensamiento de santo Tomás de Aquino: quien diga solamente que el Espíritu Santo procede del Padre, no está negando que proceda también del Hijo.⁵ Se trata de un pensamiento que es fruto de una gran penetración en el misterio de la Persona del Padre: el Padre es el único principio en la Trinidad; decir que el Espíritu Santo procede también del Hijo (obviamente no como si fuera un co-principio junto con el Padre), es lo mismo que decir que el Espíritu Santo procede del Padre, pues Padre e Hijo son *un único* principio en la procesión del Espíritu Santo.

Es la doctrina que encontramos en la *Clarificatio*, que insiste en que, con el *Filioque*, no se niega que el Padre sea en verdad la fuente y el origen de toda la Trinidad. El Espíritu Santo procede del Padre, pero el Padre es Padre sólo en cuanto que engendra al Hijo. Afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre, equivale a decir que procede del Padre *en cuanto* que tiene un Hijo.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* es un buen ejemplo del esfuerzo por integrar ambas tradiciones, entendiéndolas como complementarias y presentándolas en el marco de la consideración global del misterio trinitario. Por eso se dice que el Padre «en tanto que Padre del Hijo único y juntamente con Él es el *único principio* de donde procede el Espíritu Santo».⁶

¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla del 150 aniversario del Concilio de Éfeso*, 25.III.1981, n. 1. Cfr. también Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 608-646; J.-M. GARRIGUES, *El Espíritu que dice "¡Padre!"*. *El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Salamanca 1985, 98; L. F. MATEO-SECO, *Juan Pablo II: Una lección de pneumatología*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 311-328; A. M. RITTER, *Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato della ricerca*, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 341-365.

² Las nuevas reflexiones llevan a perfilar la distinción entre el modo de proceder el Hijo y el del Espíritu Santo, y profundizan en la inseparabilidad entre la paternidad de Dios Padre y la filiación del Verbo.

³ Baste citar este párrafo de la *Clarificatio* que llama la atención sobre el hecho de que la paternidad del Padre está *caracterizada* por el Hijo: «El Espíritu no precede al Hijo, porque el Hijo caracteriza como Padre al Padre del cual trae el Espíritu su origen, lo que constituye el orden trinitario. La espiración del Espíritu a partir del Padre se hace por y a través (son los dos sentidos del *diá* griego) de la generación del Hijo que ella – la espiración – caracteriza de modo trinitario» (*Clarificatio*, n. 2999).

⁴ Para una información más detallada, cfr. L. F. MATEO SECO, *Teología Trinitaria: Dios Espíritu Santo*, Madrid 2005, 146-203.

⁵ He aquí sus palabras: «Sic cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit. Etiam si adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est Pater et hic est Filius», *Summa theologiae* I, q. 36, a. 2, ad 1.

⁶ CEC, n. 248.

7. Los estudios históricos

Los tratados sobre el misterio de Dios se han visto enriquecidos por la gran riqueza de estudios históricos publicados a lo largo del siglo xx y que, en su conjunto, constituyen un cuerpo doctrinal de gran solvencia. La seriedad y la profundidad de estos estudios, especialmente los referentes a la época patrística, han llevado a una convergencia de pareceres que proporciona a los manualistas un terreno firme sobre el que basar sus explicaciones.

Así ha sucedido de forma llamativa – y la cuestión es de gran importancia – con los estudios sobre los dos primeros concilios ecuménicos. Recuérdense, por ejemplo, los escritos de Ortiz de Urbina¹ y de Ayres² sobre el Concilio de Nicea (a. 325), y los de A. Martin Ritter³ y L. Abramowski⁴ sobre el Concilio I de Constantinopla, en cuyos símbolos se expresa con nitidez la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo, y cuya doctrina resulta básica para cualquier tratado sobre la Trinidad.

En este sentido resultan de gran importancia las numerosas publicaciones sobre los pormenores históricos y las discusiones teológicas del período que media entre Nicea (a. 325) y Constantinopla I (a. 381): se trata de los años en los que cristaliza la doctrina cristiana sobre la divinidad del Hijo, y va madurando la doctrina sobre el Espíritu Santo que será proclamada en el Concilio I Constantinopla. En estos agitados años del siglo iv se condensan cuestiones clave para el tratado de Dios, desde la consolidación de la teología apofática con la refutación de Eunomio y la conjunción entre atributos y simplicidad divina, hasta la igualdad y distinción entre las Personas.

Son muchas y muy profundas las publicaciones sobre Arrio y el arrianismo,⁵ sobre Eunomio,⁶ sobre san Basilio de Cesarea,⁷ san Gregorio de Nacianzo⁸ y

¹ I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, Madrid 1947; IDEM, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969.

² L. AYRES, *Nicaea and its Legacy: an Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.

³ A. MARTIN RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965.

⁴ L. ABRAMOWSKI, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (c) mit dem Konzil Konstantinopel zu tun?*, «Theologie und Philosophie» 67 (1992) 481-513.

⁵ Cfr. C. KANNENGIESSER, *Arius and Athanasius: Two Alexandrian Theologians*, Hampshire 1991; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

⁶ Cfr. E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani*, Roma 1976; Th. A. KOPECEK, *A History of Neo-arianism*, 2 vols., Cambridge MA 1979; R. P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000. A los libros de san Gregorio de Nisa contra Eunomio se han dedicado ya dos simposios internacionales cuyas actas se encuentran publicadas: L. F. MATEO-SECO y J. L. BASTERO (eds.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988; L. KARFIKOVÁ, S. DOUGLASS, J. ZACHUBER (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, Leiden 2007.

⁷ P. J. FEDWICK, *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic* (2 vols.), Toronto 1981; M. MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de san Basilio Magno*, Frankfurt am Main, 2004; R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Roma 1992.

⁸ A este respecto, son de sumo interés los cinco discursos teológicos de san Gregorio de Nacianzo. Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31*, P. GALLAY, M. JOURJON, (eds), Paris 2008.

san Gregorio de Nisa.¹ Puede decirse que, gracias a estos trabajos, disponemos de noticias fidedignas y bastante completas de los avatares históricos y de su trasfondo teológico, noticias que ayudan a exponer con exactitud cuestiones tan importantes para nuestro tratado como las referentes a la procedencia del Espíritu Santo, la naturaleza de la *ekporéusis*, y los argumentos que fueron utilizados para la justificación teológica de la igualdad del Espíritu con el Padre y el Hijo. También los estudios históricos sobre la cristología proporcionan, aunque de forma indirecta, datos y argumentos muy valiosos sobre el tratado de Dios. Así sucede, por ejemplo, con las obras de F. M. Young,² A. Grillmeier³ y B. Sesboüé, que trata conjuntamente la doctrina trinitaria y la cristológica en la patrística.⁴

En justicia debe decirse que la floración de estudios históricos sobre las cuestiones propias del tratado sobre Dios es espléndida, incluso las que sólo le afectan indirectamente. Esta floración alcanza a toda la historia de la teología, no sólo a la época patrística⁵ sino también a los grandes escritores medievales como san Buenaventura⁶ y santo Tomás,⁷ sin excluir el devenir histórico hasta nuestros días, aunque muchos manuales por la necesaria economía de temas y espacio prefieren terminar la parte histórica con el final de la época patrística, dejando el estudio de la teología medieval para la parte especulativa evitando así repeticiones.⁸

¹ Cfr. A. OJELL, *Teología apofática*, en L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, Burgos 2006, 827-835 (traducción italiana: *Dizionario di Gregorio di Nissa*, Roma 2007); G. MASPERO, *Trinidad*, en *ibidem*, 870-895.

² F. M. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon: a Guide to Literature and its Background*, Canterbury 2005.

³ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg in Breslau 1979, 1986, 1989, 1990 (traducción italiana: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1982; traducción española: *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* [451], Salamanca 1997).

⁴ SESBOÜÉ, *El Dios de la salvación*, 57-269.

⁵ Cfr. por ejemplo W.-D. HAUSCHILD, V. H. DRECOLL, *Le Saint Esprit dans l'Église ancienne*, Bern 2004; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo* (sobre el *Ad Ablabium* de Gregorio de Nisa), Roma 2004; B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, en *Historia de los Dogmas I*, Salamanca 1994; B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca 1993; IDEM, *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999; IDEM, *Augustins De Trinitate. Eine Einführung*, Paderborn 2005; V. TWOMEY, L. AYRES, *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church*, Dublin 2007; L. TURCESCU, *The Concept of Divine Persons in St. Gregory of Nyssa's Works*, Toronto 1999.

⁶ Cfr. R. WOZNIAK, *Primitas et plenitudo: Dios Padre en la teología trinitaria de san Buenaventura*, Pamplona 2007.

⁷ Son muy numerosos y profundos los estudios dedicados a santo Tomás, realizados con perseverancia ejemplar por nombres prestigiosos como A. Patfoort, J.P. Torrell, S.Th. Bonino, G. Emery. Estos estudios no sólo mantienen vivo a santo Tomás y lo leen, por así decirlo, con ojos nuevos, sino que, al liberarlo de interpretaciones reductivas, lo ofrecen como una referencia irrenunciable. Cfr. E. ALARCÓN (ed.), *Thomistica 2006: An International Yearbook of Thomistic Bibliography*, Bonn 2007. Entre esos estudiosos de las cuestiones trinitarias en santo Tomás destaca G. EMERY, *Trinitas in Aquinas*, Ypsilanti, Michigan 2000; IDEM, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004; IDEM, *La Théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin*, «Annales Theologici» 19 (2005) 99-134; IDEM, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Oxford 2007.

⁸ Así sucede, por ejemplo, con los manuales de Rovira Belloso (*Tratado de Dios Uno y Trino*) y Lardaria (*El Dios vivo y verdadero*).

Los estudios históricos, aunque no pertenecen directamente a la estructura del tratado sobre Dios, sí influyen decisivamente en su desarrollo y en la perfección con que se formulan muchos de sus temas. Han sido los estudios de teología positiva los que más han influido en la estructura del tratado sobre Dios y en muchas de sus cuestiones; son de particular importancia en la pneumatología y en la cuestión del *Filioque*, como ya se ha visto.

8. *Las instancias propias de la razón humana*

La teología del siglo xx ha sido testigo de una sucesión de propuestas de sustitución del instrumento metafísico como armazón del pensar teológico por otras herramientas tomadas del existencialismo, la hermeneútica o la dialéctica. Después de décadas de debate sobre el papel de la filosofía en el tratado sobre Dios, los diagnósticos de la teología trinitaria publicados en las últimas fechas atestiguan la recuperación de un clima más sereno y una valoración más positiva respecto al empleo de la filosofía y la metafísica en el ámbito de la teología.¹ No es extraño que sea así, ya que ninguna afirmación que quiera tener pretensión de verdad puede prescindir de la metafísica. Incluso la misma declaración de la muerte de Dios –y por tanto de todas sus *sombras* como la verdad y el bien– realizada por Nietzsche no puede prescindir en último término de su pretensión de decir algo verdadero y por tanto de aceptar la metafísica aunque sea para rechazarla.² Cabe hablar por tanto de la inevitabilidad de la metafísica.

La difusión del prejuicio antimetafísico generado en el seno del empirismo, el positivismo y el idealismo trascendental, en definitiva, en el movimiento de crítica a la teología cristiana por parte de la Ilustración, condujo a la elaboración de la tesis de la *helenización del cristianismo*, que encontró en A. von Harnack su máximo exponente. Este debate ha perdido una buena parte de su enconamiento gracias a una más neta distinción entre los enfoques históricos y sistemáticos, a la renuncia a emitir juicios omniabarcantes e inamovibles sobre una etapa histórica tan variada y compleja como es la era patristica, a la realización de análisis más detenidos y detallados, y a la utilización de instrumentos metodológicos más ajustados. En general, puede decirse que la polémica ha dado paso a una visión, no uniforme, pero sí más serena, sobre la importancia del conocimiento natural de Dios, sobre la teología natural y sus relaciones con el tratado de Dios.³

Uno de los factores de superación del debate en torno a la helenización radica, sin duda, en la recuperación del valor insustituible del ejercicio de la razón humana en la filosofía y en la misma teología. En efecto, para solucionar la cuestión era vital distinguir entre los aspectos materiales (determinar en qué autor,

¹ Cfr. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, 100-103.

² Cfr. R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007.

³ Cfr. J. I. RUIZ ALDAS, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Panzenberg y otros*, Pamplona 2006; IDEM, *¿Es cristiano deshelenizar el cristianismo?*, «Scripta Theologica» 39 (2007) 801-828.

en qué obra y en qué concepto ha habido una aceptación positiva o falsificadora para la fe cristiana de conceptos griegos) y los aspectos formales de la cuestión (relación fe-razón, historia-verdad, Escritura-Tradición-Magisterio). Por tanto, dos de las cuestiones centrales que era necesario resolver son el alcance de la razón humana y el concepto de verdad. Hay que decir que, en estos temas, el pensamiento teológico de Ratzinger ha supuesto una aportación de gran valor.¹ En el campo del Magisterio, es sumamente positivo el clima intelectual propiciado por acontecimientos como la Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II y el Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, tan atentos al papel que debe jugar la razón humana en la búsqueda y a la exposición de la verdad, especialmente en lo que concierne a la verdad sobre Dios.

La posible helenización del concepto de Dios ha sido, no obstante, un debate largo, con cientos de publicaciones.² Las graves acusaciones que se hacían por aquellos años a la doctrina clásica sobre Dios disuadían de poner empeño en prestar atención al vigor especulativo del tratado.³ En los manuales actuales, se afronta esos temas con un vigor nuevo, en la medida en que son considerados no sólo desde la razón, sino también desde la fe. Un mayor acercamiento a la enseñanza bíblica y patristica ayuda considerablemente a plantear de modo más equilibrado lo que pertenece al área del conocimiento natural de Dios, al valor del pensamiento analógico, a la relación entre razón y fe a la hora de hablar de Dios. A su vez, la atención a cuanto dice la sabiduría filosófica evita el que se pueda confundir la predicación del misterio con la predicación del absurdo.

En esta perspectiva, el tratado sobre Dios Uno y Trino se nos presenta como uno de los de mayor vigor especulativo.⁴ La controversia sobre la helenización

¹ Cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid 2005.

² Aunque no es objeto directo de este estudio, es de justicia llamar la atención sobre la positiva y moderada posición mantenida por W. Pannenberg en torno a la helenización del cristianismo en sus *Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca 1976, 93-142. Sobre esta posición, cfr. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, 167-169; RUIZ ALDAZ, *El concepto de Dios*, 141-160.

³ Entre los que manifestaron su pensamiento con *parrhesía* destaca la figura de Pannenberg cuya obra es de una gran densidad especulativo y de un gran vigor intelectual. Los títulos de algunas de sus obras no dejan lugar a dudas: *Metafísica e idea de Dios*, Madrid 1999; *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.

⁴ Un buen ejemplo se encuentra en la *Teología Sistemática* de Pannenberg, en tres volúmenes (Salamanca 1992, 1996 y 2007; título original: *Systematische Theologie*, Göttingen 1988-1993). La característica más notable de esta obra de síntesis es el esfuerzo por partir siempre de la unidad entre *teología* y *economía* y, en consecuencia, el esfuerzo puesto en que los diversos capítulos estén directamente relacionados con el misterio trinitario. Buen ejemplo de esto son los capítulos dedicados a la Creación y a la Soteriología (volumen 2): ambas son consideradas explícitamente en cuanto obras de la Trinidad. Resulta verdaderamente elocuente el epígrafe con que cierra el volumen: *El Dios uno y trino como reconciliador del mundo* (p. 470). La templada posición que Pannenberg ha mantenido en el tema de la helenización del cristianismo influye en la importancia que otorga a la *noticia natural* de Dios y en la ordenación que da a su *Teología Sistemática*, como se aprecia en la estructura del primer volumen. Pannenberg no elude tratar por extenso cuestiones como el concepto de Dios o las pruebas de su existencia. En el capítulo segundo del primer volumen (*La idea de Dios y la cuestión de su verdad*, 65-126) impresiona la fuerza con que fundamenta su pensamiento en Rm 1,18-32; el capítulo quinto (*El Dios trinitario*, 281-364) comienza con un epígrafe revelador: *El Dios de Jesús y los comien-*

del cristianismo no ha concluido del todo, pero a un siglo de distancia de su comienzo, puede decirse que está resuelta, al menos en sus extremos más delicados y en sus líneas fundamentales. De hecho existe hoy un amplio consenso sobre la importancia de la filosofía en el trabajo teológico. Al mismo tiempo que se exige que el tratado de Dios sea auténticamente teológico, se acepta la importante aportación de la filosofía y de la teología medieval, especialmente de santo Tomás y de san Buenaventura, aportación que está más allá de los cambios históricos, porque la verdad no sufre desgaste por el paso del tiempo.

IV. CONCLUSIÓN

Al terminar nuestro recorrido por la evolución de los tratados de Dios en estas últimas décadas, se pueden individualizar los logros principales en su estructuración y en los temas que han pasado a ocupar la atención principal de los manualistas. He aquí algunos:

Se considera de gran importancia el estudio en un único tratado de todo lo referente a la Unidad y Trinidad de Dios. En esto existe una concordancia abrumadora. Se trata de una unidad que no es una mera yuxtaposición de ambos tratados, sino una unión íntima y vital, que brota, entre otras cosas, de la convicción de que pertenece a la confesión de fe bautismal tanto el misterio de la Trinidad de Personas en Dios como el misterio de su Unidad, y de que no existe más que un único Dios, el cual es, al mismo tiempo, trino y uno.

Se destaca también la perspectiva cristológica del tratado de Dios. Se protegen así cuestiones de sumo interés, entre otras, que el discurso cristiano sobre Dios versa directa e inmediatamente sobre el Dios de Jesucristo.

Junto a esto, es de justicia señalar el decidido esfuerzo por conseguir que el tratado sobre Dios Uno sea plenamente teológico, a pesar de su *carga filosófica* a la que no puede renunciar. En efecto, el discurso sobre Dios debe dar razón de nuestra esperanza en una forma en la que pueda entrar en diálogo con la filosofía y con la increencia en un terreno común que es el de la teología natural. Malentendería el progreso real que se ha dado en los tratados sobre Dios, quien pensase que el esfuerzo por hacerlo *más teológico* debe ir en detrimento de su vigor especulativo.

En este sentido, san Buenaventura y santo Tomás constituyen un magnífico ejemplo de cómo se puede conseguir una buena presentación de las cuestiones fundamentales del tratado sobre Dios Uno con un auténtico buen hacer teoló-

zos de la doctrina de la Trinidad (p. 281); encontramos finalmente el interesantísimo capítulo sexto (*La unidad de la esencia divina y sus atributos*, 365-486) con una ordenación sugerente y personalísima de los atributos considerados en dimensión trinitaria. La ordenación que aquí realiza Pannenberg parte, pues, de la unidad de los tratados de Dios uno y de Dios Trino: comienza con cuestiones pertenecientes a la idea de Dios y al acceso del hombre al conocimiento de su existencia, pasa después a lo más específico de Dios Trino tomando como punto de partida la autorrevelación de Cristo, y termina considerando desde la Trinidad de Dios los atributos divinos, usualmente tratados al hablar de su unidad.

gico. Como es bien sabido, las cuestiones que ellos proponen están tratadas con una gran coherencia filosófica; esta coherencia, sin embargo, no daña a la dimensión teológica del tratado, ya que la teología natural en que se apoyan, tan cercana al tratado de Dios Uno, en realidad está elaborada desde la fe cristiana.

Quizás una de las mayores dificultades a la hora de escribir el tratado sobre Dios sea el hecho de que es necesario que este tratado sea a la vez ejemplar en su vigor filosófico y en su profundidad teológica. El discurso sobre Dios debe ofrecer al pensamiento de nuestra época un razonamiento vigoroso (predicamos a un Dios que está más allá de toda palabra y de todo pensamiento, pero no predicamos un absurdo), y debe ser a la vez un discurso perfectamente teológico, pues lo que ofrecemos a nuestros contemporáneos es un tratado sobre el Dios de Jesucristo, el Dios Trinidad que ha intervenido y sigue interviniendo en la historia.

En este punto resultan muy ilustrativas estas palabras de G. Emery: «La unidad de Dios, en una perspectiva trinitaria, es la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. No hay una unidad divina al margen de las tres personas: la unidad de Dios no existe realmente más que en la forma de esa unidad trinitaria. El monoteísmo cristiano no ha sido dado con anterioridad a la fe trinitaria, ni al lado de ella, sino en la misma fe trinitaria».¹

Las cuestiones sobre la Trinidad deben aparecer coherentemente insertas en el marco de la unidad del tratado, sin cambiar en su mayor parte ni las cuestiones tratadas, ni el orden en que se trataban, pero vivificadas y renovadas profundamente por un modo de hacer teología especialmente atento a las fuentes de la revelación y a las intervenciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la historia conforme se explicitaba ya en los venerables textos ireneanos. Es de suma importancia, pues, saber articular correcta y fructíferamente, la *theologia* y la *oikonomia*, la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Son ya muchos los logros conseguidos en este campo en tres temas claves: la teología de las misiones, la consideración trinitaria de la filiación adoptiva y la inhabitación de la Trinidad en el alma del justo.

Santo Tomás de Aquino no defrauda nunca. Las cuestiones de la *Summa Theologiae* dedicadas a la Trinidad son modélicas, no sólo por su perfecta estructuración, sino también por el modo en que están tratadas, particularmente en lo que concierne a la unión entre *theologia* y *oikonomia*. En un importante estudio sobre la teología trinitaria de santo Tomás, G. Emery ha hecho notar la importancia que tienen en esas cuestiones «las relaciones entre la economía y la teología, la atención que se presta a las personas y al Espíritu Santo en particular, el lugar central de la relación y, en fin, la dimensión contemplativa de la teología trinitaria».² Por esta razón, resultará siempre de gran provecho una lectura de la *Summa* que vaya al fondo del pensamiento tomasiano, especialmente, si se hace

¹ P. GISEL, G. EMERY. *Le christianisme est-il un monotheisme?*, Genève 2001, 33.

² EMERY, *La théologie trinitaire*, 483.

teniendo en cuenta esta observación de Emery: «En oposición a la tesis reductora que no ve en la economía más que la prolongación del *De Deo uno*, Tomás de Aquino enseña que el Padre crea por el Hijo y en el Espíritu, de tal modo que las procesiones trinitarias son la causa, la razón y el ejemplar de la aparición del mundo con sus criaturas y de su retorno a Dios». ¹ Lo mismo hay que decir desde el punto de vista de la teología espiritual. ²

ABSTRACT

Se describe aquí la situación del tratado de Dios Uno y Trino tanto en su estructuración general como en los temas que reciben mayor atención. Los autores estudian el itinerario seguido por el tratado desde los años sesenta hasta la entrada del siglo XXI. Al narrar la evolución de estos casi cincuenta años, enumeran las adquisiciones más relevantes y duraderas. El juicio de este proceso es muy positivo; se trata hasta de una *auténtica renovación*. La atención se centra en el campo católico, dejando para otro momento el análisis de la evolución del tratado en autores pertenecientes a la Ortodoxia y a otras confesiones cristianas. También aquí se debe hablar de un progreso altamente positivo.

The treatise of God as One and Trine is described here, both its general structure and the themes that receive most attention. The authors study the itinerary followed by the treatise from the Sixties until the beginning of the twenty-first century. In our account of developments over these last fifty years, the most relevant and lasting acquisitions are enumerated. The overall judgment of this process is very positive, as we may even be witnessing a genuine renovation. Attention centers on the Catholic field, as we leave aside analysis of the evolution of this treatise in authors belonging to Orthodoxy and other Christian denominations. Here too, we must point out that the progress in this field has been extremely positive.

¹ *Ibidem*.

² EMERY, *La théologie trinitaire spéculative*, 130-132.