

### 1. La fe trinitaria en el cristianismo actual: Los problemas de la confesión de fe trinitaria.

El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental y esencial en la “jerarquía de las verdades de fe” (DCG 43). “Toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos” (DCG 47). CIC 234

La Santísima Trinidad es el *misterio central de la fe* a partir del que deben ser comprendidos los demás y al que, de una u otra forma, todos se refieren. Toda la fe y la vida de los cristianos puede ser vista como expresión y consecuencia de la manifestación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, la importancia del misterio trinitario de Dios no está ni mucho menos clara para los cristianos del siglo XXI. La Trinidad es, para gran parte de los creyentes, *una verdad incomprensible y marginal*. Esta separación entre la enseñanza oficial de la Iglesia y la fe real de los cristianos, de la que muchos no son ni siquiera conscientes, está marcando negativamente la vida de la Iglesia de nuestro tiempo. Si un contenido de fe tan fundamental y distintivo del cristianismo no es conocido y valorado por los cristianos en su justa medida, está faltando algo importante para dar densidad y fuerza a su compromiso vital.

Para muchos la idea de la Trinidad es *la glorificación de un absurdo en cifras*: “uno es igual a tres”. Esto llega hasta el punto de poder escuchar en boca de cristianos convencidos y activos afirmaciones tan contrarias a la verdadera fe de la Iglesia como que “Dios es una persona en tres personas” o que “Dios, si es omnipotente, puede ser las personas que quiera”. Cuando se intenta matizar esta idea para reconducirla al verdadero contenido de la fe eclesial, fácilmente nos encontramos con un rechazo de los conceptos necesarios para ello (persona, substancia, naturaleza, relación...), porque parecen, en su uso teológico, demasiado técnicos y abstractos para poder ser comprendidos.

A lo largo de los siglos los teólogos han realizado un ingente esfuerzo de comprensión y expresión del misterio trinitario de Dios, llegando a cotas cada vez mayores de abstracción y precisión, pero con el riesgo de olvidar las raíces de este misterio en la Revelación viva de Dios a lo largo de la historia de la salvación. El resultado ha sido que la doctrina trinitaria se ha convertido en un tratado esotérico asequible sólo a los especialistas, para el cristiano normal se ha quedado fuera de cualquier intento sincero y serio de reflexión. Se afirma la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo únicamente como una verdad recibida de la Iglesia, por tradición, en el sentido más débil de la palabra. Hay que mantenerla aunque no se sepa muy bien ni qué es lo que afirma, ni por qué, ni qué importancia pueda tener. Terminamos cayendo en un fideísmo que impone el creer sin pensar. Paradójicamente, todo un monumental esfuerzo de reflexión racional sobre el misterio de Dios ha terminado situándolo en el campo del sinsentido y del absurdo.

La Trinidad es considerada en otros casos *una verdad marginal de la fe cristiana*. Para muchos cristianos la vida de piedad y de compromiso con la fe no cambiaría en nada si desapareciera la idea de la Trinidad. Si, intentando imaginar un imposible, mañana se dijera por parte del Magisterio de la Iglesia, que Dios no es Padre, Hijo y Espíritu Santo, un buen número de cristianos se limitaría a tomar nota de lo dicho y seguirían viviendo su fe de la misma forma en que lo han hecho hasta ahora. Lo importante, se piensa, es creer en Dios, y cualquier matización sobre qué idea de Dios tenemos parece algo accidental y sin demasiada importancia.

Esta situación responde a unos *condicionantes históricos* que han sido tremendamente influyentes en la conciencia cristiana. En primer lugar siempre ha habido por parte de la Iglesia una conciencia clara de la necesidad de evitar cualquier peligro de triteísmo, agudizada por el hecho de haber sido acusada de ello tanto por judíos como por musulmanes. Para eludir esa acusación se ha *acentuado la unidad de Dios*, en ocasiones dejando de lado su Trinidad.

En segundo lugar, también las circunstancias concretas de los últimos siglos han favorecido este fenómeno. Frente al ateísmo emergente a partir del siglo XIX, la respuesta cristiana se ha centrado sobre todo en la *afirmación de la existencia de Dios*. Puesto que lo que se ponía en duda era la misma existencia de Dios, los problemas sobre cómo es Dios parecían de menor importancia. La preocupación primera de la teología era hacer que la razón moderna aceptara la existencia de Dios, en vez de mostrar la plenitud del Dios revelado en Jesucristo. La consecuencia final es una pérdida de lo originalmente cristiano que termina desembocando con facilidad en una idea neutra de Dios, tan genérica que tiene poco que ver con el Dios de la Revelación cristiana y no afecta casi nada a la vida.

Frente a todo eso el dogma de la Trinidad sigue siendo *una presencia pertinaz, aunque muchas veces inadvertida, en la fe y en la vida cristiana*. Seguimos bautizando en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, y en ese mismo nombre comenzamos nuestras celebraciones. Existe, en fin, una tremenda ruptura entre la formulación teórica de la fe y la vida cristiana real, entre su celebración y el testimonio que los cristianos damos de ella. Por todo esto es absolutamente necesario recuperar el sentido del dogma trinitario como núcleo central de la fe cristiana. No podemos conformarnos con refugiarnos en pensar que se trata de un misterio impenetrable que es mejor creer,

aunque no sepamos realmente lo que creemos, porque eso sería no creer. El primer paso es comprender qué queremos decir cuando afirmamos que la Trinidad de Dios es un misterio.

### **La Trinidad de Dios como misterio**

La Trinidad es un misterio de fe en sentido estricto, uno de los “misterios escondidos en Dios, que no pueden ser conocidos si no son revelados desde lo alto” (Conc. Vaticano I: DS 3015). Dios, ciertamente, ha dejado huellas de su ser trinitario en su obra de Creación y en su Revelación a lo largo del Antiguo Testamento. Pero la intimidad de su Ser como Trinidad Santa constituye un misterio inaccesible a la sola razón e incluso a la fe de Israel antes de la Encarnación del Hijo de Dios y el envío del Espíritu Santo. CIC 237

La Trinidad es un misterio, pero *un misterio, en sentido religioso, no es un absurdo, ni un enigma, ni un secreto*. Absurdo es una afirmación contradictoria, enigma es un artificio lingüístico que intenta esconder un significado oculto, secreto es algo que aún no conocemos y algún día sabremos. La Trinidad no es contradicción, ni enigma, ni secreto, sino misterio. Misterio es una realidad concreta, objeto de conocimiento vital, que desborda nuestra capacidad de comprensión precisamente porque hace presente algo que nos supera totalmente. Como ejemplos de misterio podríamos poner el amor de unos novios o el de unos padres por su hijo. Se trata de realidades concretas y experimentables, pero que desbordan la capacidad de comprensión de la persona. Amar significa poner al otro por encima de uno mismo, por encima de todo, ver en el otro algo más importante que la propia vida, y esto es un misterio, una experiencia que nos supera, que nos enfrenta a lo infinito y nos abre nuevos horizontes. Esta calidad de misterio del amor explica el hecho de que nunca se termine de hablar de él, ninguna palabra es capaz de definirlo, pero se impone la necesidad de expresarlo, de buscar nuevas formas de comunicar una realidad cuya grandeza nos agranda y sobrecoge al mismo tiempo. Esta situación es, en sus condicionantes principales, la misma en la que se encuentra el creyente cuando quiere dar cuenta del misterio del Dios revelado en Jesucristo.

Lo que hace que algo sea misterio, en el sentido propio de la palabra, no es su ocultación, sino su manifestación. Si de Dios no pudiéramos saber absolutamente nada no sería un misterio, sino un secreto o un enigma, *Dios es misterio porque, en su manifestarse al mundo permanece siendo realidad infinita e inabarcable*. Por eso la Trinidad de Dios es un misterio que no puede ser conocido si no es revelado. La fe cristiana en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo no tiene su razón de ser en una especulación racional-filosófica, sino en la manifestación de Dios a lo largo de la historia de la salvación. Dios no es misterio por lo que oculta, sino por lo que muestra de su ser en el mundo. Dios es misterio porque es salvador, porque se hace presente en nuestra historia como realidad viva y acogedora para la humanidad.

Esta manifestación de Dios está presente en toda la realidad del universo, pero sólo ha llegado a su culminación en la obra salvadora de Jesucristo, presente en la Iglesia por su Espíritu. *El Dios creador conocido por la filosofía y el Dios salvador manifestado en la historia de Israel no son distintos del Dios de Jesús*. Con esto no queremos decir que se puedan identificar sin más, pero no podemos establecer entre ellos una diferencia absoluta. Como bien expresa el Catecismo de la Iglesia Católica, las huellas del ser trinitario de Dios están en todas sus obras, desde la creación hasta la alianza con Israel, pero sólo se muestran en su misteriosa profundidad en la obra de la Encarnación del Hijo de Dios y del envío del Espíritu Santo.

Para recuperar el sentido y el valor del dogma trinitario en nuestra experiencia de fe no basta con definir y clarificar sus conceptos teológicos, podríamos tener una idea especulativa de la Trinidad de gran precisión en cuanto a lo conceptual que no llegara a tocar nuestra vida. Necesitamos recuperar el valor del Dios Trinitario en la vida cristiana, y lo haremos a partir de su lugar propio: la historia de la salvación, que es donde se despliega la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tomando como orientación esta idea marcamos las etapas de nuestro camino: Comenzaremos repasando *cómo se ha manifestado de hecho Dios* a lo largo de la historia de la Alianza con Israel culminada en la Encarnación del Hijo de Dios y el envío del Espíritu Santo. La propuesta que sustenta estos primeros pasos es la de dejar a Dios ser Dios, permitir que sea su propia revelación la que sirva de norma a nuestras palabras. Será esta historia de la revelación de Dios el marco en el que situaremos toda *la evolución teológica de la reflexión sobre la Trinidad*, porque la Trinidad es revelación salvífica de Dios, y el contexto adecuado para entenderla es el anuncio de la salvación. Más que buscar primeramente la precisión de las formulaciones dogmáticas, lo que haremos será preguntarnos por su origen y su sentido, por su capacidad para abrirnos a la comprensión y vivencia de la fe. Si conseguimos este objetivo podremos, finalmente, *comprender la pertinencia de toda la especulación teológica trinitaria* y reconocer el puesto central que tiene la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo en nuestra forma de comprender tanto el mundo que nos rodea como nuestra propia vida cristiana.

Recuerda ejemplos concretos en los que se muestre que la fe en la Trinidad es para muchos cristianos incomprensible y marginal

¿Por qué decir que Dios es una persona en tres personas es contrario a la fe cristiana? ¿Cuál sería la forma correcta de expresar el misterio de la Trinidad?

Haz un esquema de los modos de incomprensión de la fe trinitaria y sus consecuencias prácticas.

## 2. El Dios de Israel

Después de la etapa de los patriarcas, Dios constituyó a Israel como su pueblo salvándolo de la esclavitud de Egipto. Estableció con él la Alianza del Sinaí y le dio por medio de Moisés su Ley, para que lo reconociese y le sirviera como al único Dios vivo y verdadero, Padre providente y juez justo, y para que esperase al Salvador prometido (cf DV 3) CIC 62

La primera parte de la historia de la revelación de Dios al mundo la tenemos reflejada en el Antiguo Testamento. Dios se manifestó al pueblo de Israel, mostró su rostro personal e hizo una Alianza con él. En esa historia Dios se mostró como un ser personal, con un nombre, hizo gala de su poder como único Señor del mundo y de la historia, y su amor de Padre que elige a su pueblo. *El Dios de Israel es el Dios de la Alianza y también el Dios de la Promesa*, no un puro y lejano absoluto, sino un tú que entra en relación con su pueblo. Toda la historia del Antiguo Testamento es la de la educación de un pueblo en una esperanza cada vez mayor, un pueblo capaz de acoger la presencia plena de Dios que será Jesucristo.

### Un Dios personal

Moisés replicó a Dios: -Mira, yo iré a los israelitas y les diré: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntan cómo se llama este Dios, ¿qué les respondo?

Dios dijo a Moisés: -"Soy el que soy". Esto dirás a los israelitas: "Yo soy" me envía a vosotros.

Dios añadió: -Esto dirás a los israelitas: El Señor Dios de vuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, me envía a vosotros. Este es mi nombre para siempre: así me llamaréis de generación en generación.

Ex 3,13-15.

Israel, como cualquier pueblo religioso, tuvo desde sus orígenes un nombre para Dios: Elohím, que nuestras Biblias traducen generalmente como "Dios". Se trata de una palabra que por su forma es plural (la terminación -im corresponde al plural en hebreo) pero que se usa en singular. Esta palabra se usa en hebreo como *nombre genérico aplicable a cualquier divinidad* (Jue 11,24; 1Re 11,5), así como para mencionar a diversos seres sobrenaturales y, de forma más concreta, es el nombre que se usa para mencionar al Dios de los patriarcas.

El sentido de este plural no parece ser mayestático ni tampoco representa un resto politeísta. Debemos entenderlo más bien como expresión de una *percepción de lo divino como pluralidad inabarcable de fuerzas*: Elohím es el que posee todas las cualidades de Dios. Este nombre genérico y plural de lo divino se concreta para el pueblo de Israel con la referencia a los patriarcas. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob no es ya una idea genérica, sino aquel que establece una alianza con ellos. A través de esta relación Dios comienza a manifestar su ser personal, no es una fuerza abstracta y lejana, sino aquel que quiere establecer una amistad con los hombres.

Esta manifestación de la personalidad de Dios tiene su primera gran cima en el texto de la teofanía de Dios a Moisés a través de la zarza ardiente. Dios confía a Moisés su nombre propio: Yahveh, que nuestras Biblias traducen generalmente como "Señor". Este nombre de Dios está ligado de forma particular a los episodios de la liberación de la esclavitud de Egipto y de la Alianza. Su significado es "soy el que soy". No debemos entenderlo en un sentido metafísico, como si su referencia primaria fuera el proclamar a Dios como absoluto. Este "soy el que soy" *designa una existencia presente y eficaz*, podría traducirse también como "soy el que seré". Es la acción futura de Dios la que manifestará su ser profundo, cuando el pueblo de Israel conozca lo que Dios hace por él podrá conocer quién es Dios. A través del nombre "Yahveh" Dios se muestra en su personalidad propia como ligado a su pueblo, pero también en su poder sobre la creación que sustentará la liberación de la esclavitud (cf. CIC 203-213).

En estos dos nombres de Dios del Antiguo Testamento se hacen dos caminos inversos que llegan a resultados paralelos. "Elohím", que indica en primer lugar a Dios como el todopoderoso, se convierte en el Dios de los Patriarcas, el que entra en relación de Alianza con ellos. "Yahveh", que se aplica a la personalidad concreta del Dios revelado a Moisés, se muestra como Dios poderoso que rige los destinos del mundo y es capaz de liberar a su pueblo de la esclavitud. En ambos casos tenemos una *coordinación entre la trascendencia absoluta y la absoluta cercanía de Dios*.

### Un Dios único

A Israel, su elegido, Dios se reveló como el Único: "Escucha Israel: el Señor nuestro Dios es el único Señor. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza" (Dt 6,4-5). Por los profetas, Dios llama a Israel y a todas las naciones a volverse a él, el Único: "Volveos a mí y seréis salvados, confines todos de la tierra, porque yo soy Dios, no existe ningún otro...ante mí se doblará toda rodilla y toda lengua jurará diciendo: ¡Sólo en Dios hay victoria y fuerza!" (Is 45,22-24; cf. Flp 2,10-11). CIC 201

El movimiento que lleva a una progresiva concretización de la personalidad de Dios para Israel contrasta con una evolución paralela que conduce a la universalización de su poder. Se ha dicho que originalmente, en Israel, no hubo

propiamente una fe monoteísta, sino henoteísta. El henoteísmo no consiste en la creencia en un solo Dios, sino en la adoración exclusiva de un Dios propio, distinto de los otros dioses, cuya existencia no se pone en duda (Gn 31,53). Lo propio del Dios de Israel sería su unión particular con su pueblo. Esta es una hipótesis que puede ser sometida a muchas matizaciones y discusiones, pero que nos sitúa ante un hecho que sí podemos considerar indiscutible: la cuestión sobre la existencia de otros dioses aparte de Yahveh no se plantea en los primeros tiempos de la historia de Israel. El primer problema de Israel respecto a Dios no es de tipo filosófico -¿hay uno o muchos dioses?- sino propiamente religioso: *¿cuál es la relación correcta con Dios?* (Ex 20, 2-3; Dt 5, 6-7)

En la época de los profetas, a partir de las críticas a la idolatría, se comienza a plantear la pregunta sobre la realidad y valor de los dioses de los otros pueblos. A partir de la doctrina profética adquiere carta de ciudadanía en la fe de Israel la convicción de que *los dioses son "apariencia"* en comparación con el único Dios verdadero (Is 45,14; Jr 10,1-16; Sl 96,5). El momento clave para la comprensión monoteísta de Dios en Israel será la crisis del exilio, que supone una revisión de la concepción de Dios a la luz de la derrota frente a Babilonia. El dilema se plantea entre dos formas distintas de asumir esa derrota: o Yahveh ha sido vencido por los dioses de Babilonia (y en este caso se trataría de un dios débil al que habría que abandonar en beneficio de otros más fuertes) o bien Yahveh sigue siendo el sumo rector de todo lo que ocurre y ha sido él el que ha castigado a su pueblo por su desobediencia a la Alianza. Será esta segunda idea la que se impondrá, así llega el pueblo de Israel a la conclusión de que los dioses de Babilonia son falsos dioses y articulará definitivamente la *fe en un Dios único creador y rector de todo lo que existe* (Ez 36,22-23). Este avance en la comprensión de Dios impulsa también la reflexión cosmológica de la época exílica plasmada en Gn 1. Este relato supone una revisión radical de la forma de entender la relación Dios-mundo, Dios es el creador trascendente de todo lo que existe, no hay ningún otro poder que tenga sobre el mundo un señorío comparable al suyo. Los astros a los que otros adoran como dioses son obra del Dios único, criaturas suyas como todo lo que existe (cf. CIC 269-271). De nuevo tenemos el mismo resultado que en el paso anterior, el Dios absolutamente cercano al pueblo es, no a pesar de, sino a causa de su cercanía, identificado como el Dios absolutamente trascendente.

## Un Dios Padre

Llamar a Dios Padre *no es una originalidad absoluta* ni del cristianismo ni del judaísmo, hay una buena cantidad de culturas y religiones donde se usa el apelativo "padre" para dirigirse a Dios. Lo distintivo, tanto en Israel como en la Iglesia, será la forma de entender el significado de la paternidad de Dios en el contexto de la Alianza.

Él es la Roca, sus obras son perfectas, sus caminos son justos; es un Dios fiel, sin maldad, es justo y recto. Hijos degenerados, se portaron mal con él, generación malvada y perversa. ¿Así le pagas al Señor, pueblo necio e insensato? ¿No es él tu padre y tu creador, el que te hizo y te constituyó? Acuérdate de los días remotos, considera las edades pretéritas, pregunta a tu padre y te lo contará, a tus ancianos y te lo dirán: Cuando el Altísimo daba a cada pueblo su heredad, y distribuía a los hijos de Adán, trazando las fronteras de las naciones, según el número de los hijos de Dios, la porción del Señor fue su pueblo, Jacob fue el lote de su heredad. Dt 32, 4-9

En este texto se entremezclan *dos formas de concebir la paternidad de Dios*. Por una parte aparece una paternidad genérica, basada en la creación: Dios traza las fronteras de las naciones según el número de los hijos de Dios. En este sentido llamar padre a Dios es una forma de reconocer que es creador, origen de la vida y de todo lo que existe. Este es el sentido en que se entiende comúnmente la paternidad divina en el mundo de las religiones.

Pero también despunta ya una segunda forma de entender la paternidad de Dios: *es Padre particularmente de su pueblo*. Hay varias expresiones paralelas de esta especial relación paterno-filial entre Dios y el pueblo de Israel: "padre y creador"; "te hizo y te constituyó"; "la porción del Señor fue su pueblo, Jacob fue el lote de su heredad". Dios es Padre de Israel porque lo ha constituido como pueblo y lo ha elegido de forma particular. Es creador de ese pueblo, pero no porque sea el origen de la vida de sus miembros, Dios ha creado a Israel porque la existencia de esta nación está indisolublemente unida a su relación con Dios. Israel es pueblo porque es pueblo de Dios, no al revés. No estamos aquí ante una paternidad genérica, sino basada en la Alianza. La paternidad particular de Dios sobre Israel no consiste en situarlo únicamente en el origen de su existencia, sino en vincularlo a él a lo largo del tiempo, por lo que su obra de creación del pueblo elegido es algo continuado en el tiempo, la permanencia en el tiempo de Israel se debe a la permanencia de la Alianza de Dios con él. Israel se considera hijo de Dios de forma singular, hijo primogénito (Ex 4,21-23) al que Dios se vincula para liberarlo de la esclavitud y estar unido a él. Dios ha adoptado a su pueblo, Israel, y manifiesta su predilección convirtiéndolo en lote de su heredad, al mismo tiempo Israel recibirá la heredad de Dios, la Tierra Prometida.

**Hijo de Dios**, en el Antiguo Testamento, es un título dado a los ángeles (cf. Dt 32, 8; Jb 1, 6), al pueblo elegido (cf. Ex 4, 22; Os 11, 1; Jr 3, 19; Si 36, 11; Sb 18, 13), a los hijos de Israel (cf. Dt 14, 1; Os 2, 1) y a sus reyes (cf. 2 S 7, 14; Sal 82, 6). Significa entonces una filiación adoptiva que establece entre Dios y su criatura unas relaciones de una intimidad particular. Cuando el Rey-Mesías prometido es llamado "hijo de Dios" (cf. 1 Cro 17, 13; Sal 2, 7), no

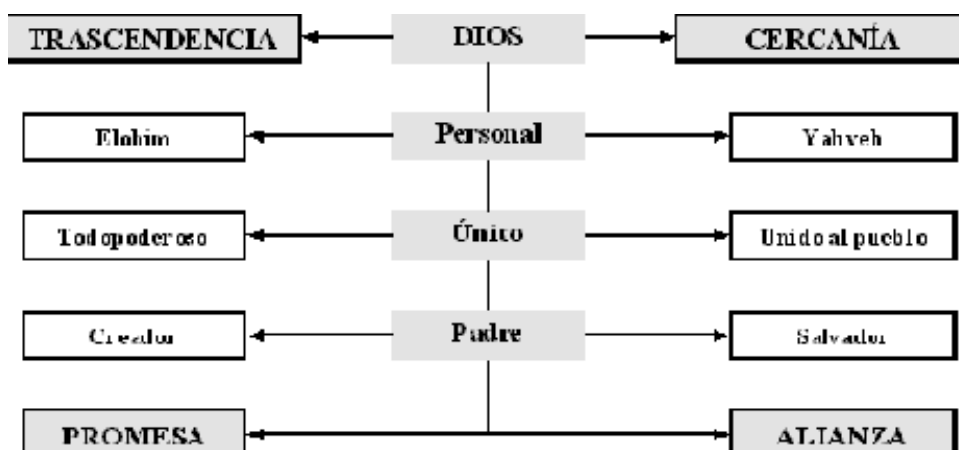
implica necesariamente, según el sentido literal de esos textos, que sea más que humano. Los que designaron así a Jesús en cuanto Mesías de Israel (cf. Mt 27, 54), quizá no quisieron decir nada más (cf. Lc 23, 47). CIC 441

En estrecha relación con la paternidad de Dios está el concepto filiación divina que, correlativamente, evolucionará progresivamente desde una concepción fundada en la relación creador-criatura hasta una comprensión basada en la Alianza. Poco a poco esta visión de la filiación divina en función de la alianza irá adquiriendo rasgos concretos. Así llegamos a la idea de que el rey de Israel es hijo de Dios de forma particular (Sl 88, 20-30). Esto es así porque el rey es depositario privilegiado de la Alianza de Dios con su pueblo, en él se densifica la unión entre Israel y Dios, ya que es quien está investido de autoridad para guiar al pueblo por el camino de la Alianza. El principal deber del rey es que Israel viva como una nación santa, perteneciente a Dios, que se realice en el pueblo el ideal de justicia que Dios preconiza. La *unión entre la filiación divina y la realización del ideal de la justicia llevará*, en la literatura sapiencial, a una ulterior ampliación del concepto, todos los justos se consideran hijos de Dios (Sb 2,12-16). Cuando la esperanza de un mundo justo cristalice como esperanza mesiánica, el esperado Rey-Mesías también será descrito como Hijo de Dios, pero más que una declaración metafísica sobre su ser, este título está ligado a su obra. El Mesías será Hijo de Dios porque instaurará la justicia divina en el mundo.

Todo esto lleva a una conclusión: En Israel *la paternidad de Dios no es únicamente una expresión de su poder creador, sino también de su acción salvadora*. Dios es Padre constituyendo un pueblo según su voluntad, y es la unión a esa voluntad de Dios la que hace de los hombres hijos de Dios. La paternidad de Dios sólo se entiende de forma aceptable a partir de su obra salvadora, no sólo a través de la creación.

### El Dios de la Alianza y de la Promesa

Recapitulando lo dicho podemos afirmar que Dios se muestra en el Antiguo Testamento como Dios de la Alianza y de la Promesa, Dios trascendente y cercano. La duplicidad del nombre de Dios es el primer paso: Elohim, la divinidad en general, toma un rostro concreto asumiendo el nombre de Yahveh. La revelación del nombre de Dios se produce en Ex 3,13-15 en el contexto de su acción: Dios muestra su ser liberando a su pueblo. Es la misma historia de la relación de Israel con Dios la que va poniendo de manifiesto quién y cómo es ese Dios con el que Israel ha establecido una Alianza. El Antiguo Testamento no es la historia de una investigación sobre la esencia de Dios, ni un elenco de sus características, sino el testimonio privilegiado de una relación personal entre Dios y su pueblo a través de la que se va manifestando el ser divino. Dios es todopoderoso y universal, pero esa plenitud y universalidad sólo adquieren pleno sentido en el marco de su unión indisoluble con Israel. Dios es Padre siendo creador de todo lo que existe, pero es Padre especialmente respecto a Israel, el pueblo que él creó para establecer su Alianza. Ser hijo de Dios significa participar y colaborar en la labor creadora de Dios uniéndose efectivamente a su voluntad de justicia. No existe lo que nosotros llamaríamos un conocimiento "objetivo" de Dios, una especie de exposición imparcial de su ser, *a Dios sólo se le conoce en la relación que se establece con él*, y cuanto mayor es la cercanía de Dios tanto más patente se hace su grandeza inconmensurable, son dos magnitudes que no se contradicen sino que se potencian mutuamente y sólo pueden ser verdaderamente comprendidas en esa relación recíproca en la que cada polo explica y profundiza en el significado del contrario.



Y esta relación no termina nunca, el Dios de la Alianza es el Dios de la Promesa, el Dios de la Esperanza. A lo largo del Antiguo Testamento Israel es conducido a través de una continua profundización en el contenido de la promesa de Dios. Si a Abraham se le promete tierra y descendencia, con Moisés se concentra en la libertad, con David en el Reino, para los profetas surge la esperanza de un tiempo mesiánico de justicia y unión con Dios. Dios es siempre el horizonte final de toda promesa, pero no hay ningún cumplimiento que abarque su realidad. *La promesa de Dios es siempre una autosuperación* que une el cumplimiento con la apertura de una nueva esperanza. Cada cumplimiento de la Alianza conlleva la apertura de una nueva visión de la promesa, la esperanza de una nueva cercanía a Dios.

En consecuencia nunca hay un conocimiento y una posesión definitivos de Dios, porque lo definitivo de su acción queda siempre más allá. Todo este dinamismo de la relación con Dios del Pueblo de Israel es el contexto en el que tenemos que situar su revelación definitiva en Jesús.

Lee los números 54-64 y 203-221 del Catecismo de la Iglesia Católica, ¿qué nuevas ideas encuentras que puedan ayudar a comprender y matizar lo visto en este capítulo?

Busca y comenta otros textos del Antiguo Testamento donde la idea de la unicidad de Dios aparezca unida a la idea de la alianza con su pueblo

¿Qué tiene de particular y propio la idea de la paternidad de Dios presente en el Antiguo Testamento?

### 3. El Dios de Jesús.

Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los Profetas, "últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo". Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios; Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, "hombre enviado, a los hombres", "habla palabras de Dios" y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió. Por tanto, Jesucristo -ver al cual es ver al Padre-, con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos; finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive en Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna.

La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva, nunca cesará, y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (cf. *1 Tim.*, 6,14; *Tit.*, 2,13). DV 4

En su revelación definitiva por medio de Jesús, Dios no rompe la estructura fundamental de la historia veterotestamentaria, sino que la lleva a plenitud. El acontecimiento de Jesús está enmarcado por las muchas veces que Dios habló por los profetas (Heb 1,1-2). *Jesús manifiesta la verdad de Dios llevando a cabo la obra de la salvación de la humanidad*, él no nos da un conocimiento puramente teórico de Dios, Jesús no es únicamente un maestro de teología, no son solo sus enseñanzas, sino la totalidad de su vida, muerte y resurrección lo que da rostro a Dios Padre y lo manifiesta a él como Hijo de Dios en un sentido único. Siguiendo esa misma dinámica, no es sólo la aceptación teórica de Jesús, sino la inclusión en su vida por la recepción del Espíritu, la respuesta adecuada por parte del creyente a la revelación de Dios.

#### La predicación y la vida de Jesús

Toda la vida de Cristo es *Revelación* del Padre: sus palabras y sus obras, sus silencios y sus sufrimientos, su manera de ser y de hablar. Jesús puede decir: "Quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14, 9), y el Padre: "Este es mi Hijo amado; escuchadle" (Lc 9, 35). Nuestro Señor, al haberse hecho para cumplir la voluntad del Padre (cf. Hb 10,5-7), nos "manifestó el amor que nos tiene" (1 Jn 4,9) con los menores rasgos de sus misterios. CIC 516

Toda la vida de Cristo es Revelación del Padre, este es un primer dato que debemos tener muy en cuenta: El núcleo fundamental de todo lo que Jesús hizo y dijo no es él mismo, sino *el anuncio de Dios como Padre y la cercanía de su Reino*. Son dos temas íntimamente ligados: Dios es Padre haciendo presente su Reino en el mundo. El Reino es la garantía de la paternidad de Dios y la paternidad de Dios es la fuente del Reino. No es casual que estos sean los temas nucleares de la oración cristiana: el Padre Nuestro. Como en el Antiguo Testamento, para Jesús Dios se revela actuando. La acción principal de Dios es realizar su Reino en el mundo.

Jesús anuncia el Reino de Dios como una realidad inminente. También Juan el Bautista anunció la cercana llegada del Reino de Dios como juicio definitivo sobre la humanidad. Jesús retoma esa idea y le da un contenido nuevo: la llegada del Reino de Dios es sobre todo una *buena noticia para los pobres*.

Fue a Nazaret, donde se había criado; entró en la sinagoga, como era su costumbre los sábados, y se puso en pie para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías y, desenrollándolo, encontró el pasaje donde estaba escrito:

"El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungió. Me ha enviado para dar la Buena Noticia a los pobres, para anunciar a los cautivos la libertad, y a los ciegos, la vista. Para dar libertad a los oprimidos; para anunciar el año de gracia del Señor".

Y, enrollando el libro, lo devolvió al que le ayudaba, y se sentó. Toda la sinagoga tenía los ojos fijos en él. Y él se puso a decirles:

-Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír. Lc 4,16-21

Para Jesús, el Reino de Dios es una *realidad ya presente* en el mundo, que despunta a través de sus obras y de su predicación. Su anuncio es el cumplimiento, a través de su persona, de la esperanza alimentada por Dios en el Antiguo Testamento. Este mensaje, tal y como ocurría en la revelación de Dios a Israel, exige una reorientación de la vida del hombre, una conversión.

Quizá sería más apropiado hablar de Reinado que de Reino de Dios cuando nos referimos a la predicación de Jesús. El Reino de Dios no es una realidad estática, un lugar o un país determinado, sino una realidad dinámica, es *Dios mismo que entra en el mundo y actúa en él*. Reino de Dios significa que Dios comienza a reinar en la realidad de cada día para hacerla lugar de salvación para los hombres. Es Dios mismo quien está actuando como poder salvador entre los hombres, por eso los milagros son signos del Reino, sacan a la luz la realidad oculta de Dios que se opone a todo aquello que oprime y destruye a la humanidad. Reino es el cumplimiento final de la Promesa que alentó toda la historia de Israel como pueblo de Dios.

Esta entrada del Reino en el mundo se realiza a través de Jesús, él es la inauguración de la plenitud de la obra de Dios en el mundo. Como vemos en el texto de la predicación en la sinagoga de Nazaret, el Reino sucede aquí y ahora, en la persona de Jesús, sus milagros son signos de la presencia de este Reino en el mundo (Mt 11,2-6; Lc 11,20), su predicación es la certificación de esa forma de ser de Dios que se manifiesta en sus actos (Lc 10, 21-24 pp.). Por tanto podemos decir que *la vida de Jesús es explícitamente teológica e implícitamente cristológica*. Es explícitamente teológica porque el centro de su predicación y su vida no es él mismo, sino Dios Padre y su Reino. Es implícitamente cristológica porque la realidad del Reino de Dios en el mundo es inseparable de la persona de su heraldo: Jesús (cf. CIC 535-560).

El Hijo de Dios "bajado del cielo no para hacer su voluntad sino la del Padre que le ha enviado" (Jn 6, 38), "al entrar en este mundo, dice: ... He aquí que vengo ... para hacer, oh Dios, tu voluntad ... En virtud de esta voluntad somos santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Jesucristo" (Hb 10, 5-10). Desde el primer instante de su Encarnación el Hijo acepta el designio divino de salvación en su misión redentora: "Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra" (Jn 4, 34). El sacrificio de Jesús "por los pecados del mundo entero" (1 Jn 2, 2), es la expresión de su comunión de amor con el Padre: "El Padre me ama porque doy mi vida" (Jn 10, 17). "El mundo ha de saber que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado" (Jn 14, 31). CIC 606

Jesús hace de "Padre" el nombre propio de Dios, el que mejor resume lo que Dios es. Esta relación con Dios como Padre es un elemento tan fundamental del mensaje de Jesús que lleva a su denominación como Hijo (de nuevo lo teológico implica lo cristológico: lo que Jesús dice de Dios está en la base de lo que podemos decir de Jesús). En la apelación "Padre", Jesús recoge lo que de absoluto hay en Dios como origen de la vida y del Reino y lo que hay de amor en ese origen como fundamento último de toda realidad. Reconociendo a Dios Padre como creador, soberano, providente e incomprensible (Mt 19,26), Jesús se somete a él como a su Dios, en total obediencia, pero al mismo tiempo deja claro que a Dios no se le puede entender más que como el Padre por él predicado. No queda lugar para otra comprensión mayor de Dios porque en él mismo está irrumpiendo en el mundo su Reino definitivo. Son dos formas correlativas de entender la paternidad y la divinidad: *Dios es Padre* (y si no lo fuera sería un Dios desentendido del mundo) y *el Padre es Dios* (y si no lo fuera sería un Padre impotente en el mundo). Jesús es el Hijo porque a Dios se le reconoce como Padre en su mensaje de la cercanía del Reino, en su sumisión a su voluntad y en su misión como revelador de su amor.

Jesús escandalizó sobre todo porque identificó su conducta misericordiosa hacia los pecadores con la actitud de Dios mismo con respecto a ellos (cf. Mt 9, 13; Os 6, 6). Llegó incluso a dejar entender que compartiendo la mesa con los pecadores (cf. Lc 15, 1-2), los admitía al banquete mesiánico (cf. Lc 15, 22-32). Pero es especialmente, al perdonar los pecados, cuando Jesús puso a las autoridades de Israel ante un dilema. Porque como ellas dicen, justamente asombradas, "¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?" (Mc 2, 7). Al perdonar los pecados, o bien Jesús blasfema porque es un hombre que pretende hacerse igual a Dios (cf. Jn 5, 18; 10, 33) o bien dice verdad y su persona hace presente y revela el Nombre de Dios (cf. Jn 17, 6-26). CIC 589

Jesús basa su visión de Dios en la fe judía que comparte. Fundamenta sus argumentos sobre Dios en las mismas Escrituras Sagradas que sus adversarios también consideran inspiradas. Su novedad tiene un cariz eminentemente práctico, *él invoca la autoridad del Dios de Israel para actuar de forma nueva y sorprendente*, recurre a Dios como Padre haciéndole desempeñar una función inaceptable para sus adversarios. Es Dios Padre quien, para Jesús, motiva las curaciones en sábadó, la cercanía a los leprosos, el perdón de los pecadores. No es llamar a Dios Padre simplemente la originalidad de Jesús, sino hacerlo en condiciones en las que rompe unas leyes consideradas como divinas. Jesús no enseña una doctrina sobre la paternidad de Dios distinta en sus principios del judaísmo, sino que sitúa esa paternidad de Dios en el contexto de una forma de salvación del hombre inaceptable para sus contemporáneos.

De este modo es la persona misma de Jesús la que se sitúa en primer plano, en su predicación y en sus hechos, y se une indisolublemente a la realización de la Alianza y al cumplimiento de la Promesa de Dios. *La existencia*

*misma de Jesús es una provocación* que incita a cambiar la forma de relación del hombre con Dios. Todo esto lleva a una crisis final, a una puesta en cuestión de su propia persona por parte de las autoridades, tanto religiosas como políticas, que desembocará en el misterio de su cruz y su resurrección (cf. CIC 571-591).

## La cruz y la resurrección

La muerte violenta de Jesús no fue fruto del azar en una desgraciada constelación de circunstancias. Pertenece al misterio del designio de Dios, como lo explica S. Pedro a los judíos de Jerusalén ya en su primer discurso de Pentecostés: "fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios" (Hch 2, 23). Este lenguaje bíblico no significa que los que han "entregado a Jesús" (Hch 3, 13) fuesen solamente ejecutores pasivos de un drama escrito de antemano por Dios. CIC 599

Jesús había vinculado el Reino de Dios con su propia persona y su forma de actuar. Esta práctica resultó finalmente inaceptable y llegó el momento de la *confrontación definitiva*. En los relatos evangélicos de la pasión vemos como el conflicto entre Jesús y las autoridades, tanto religiosas como políticas, llega al límite: o bien, ante el rechazo de las autoridades, Dios intervendrá en favor de Jesús y esto mostrará que tiene razón en su forma de vivir, o bien es un falsario y esto quedará demostrado si Dios no lo defiende.

La muerte en cruz aparece en primer lugar como *la suprema desautorización de Jesús*: es un falso profeta y un falso mesías, puesto que Dios no lo ha librado de la muerte. Esta desautorización de Jesús conlleva otra aún más profunda, la de Dios mismo tal como Jesús lo vivió y lo enseñó: si el portador del Reino queda muerto en la cruz, toda esa dinámica de salvación se ha acabado. Dios no es tal y como Jesús lo había presentado.

Este sería el juicio definitivo si todo hubiera acabado con la cruz, pero no acabó ahí. *Jesús resucitó y este acontecimiento provoca una revisión radical* del sentido de los acontecimientos que llevaron a su muerte. Los cuatro Evangelios nos dan versiones distintas de la pasión y muerte de Jesús. No pretenden ser, ni son, un elenco objetivo y distanciado de datos en torno a un proceso judicial y su desenlace, sino Evangelios, "buenas noticias". Esto significa que pretender procurarnos el marco adecuado para interpretar estos hechos como noticia salvadora. Los Evangelios son relatos de acontecimientos reales interpretados a partir de otro acontecimiento real, la resurrección, pero este ya sólo accesible a la fe.

Porque son relatos de acontecimientos reales y a ellos se remiten, podemos encontrar *una matriz común en los cuatro Evangelios*, un esquema básico de los acontecimientos en el que cada evangelista incorporará y resaltará los motivos fundamentales que nos lleven no sólo al reconocimiento de unos hechos, sino a una interpretación de esos hechos desde la fe en la resurrección. La existencia de este esquema común es una prueba de la historicidad de los acontecimientos de la cruz que nos guía para comprender cómo cada evangelista ha querido mostrarnos su sentido.

En los cuatro Evangelios se nos presenta en primer lugar el arresto de Jesús, que no es una pura sorpresa, sino que es anunciado por Jesús, que es consciente de lo que va a ocurrir. En segundo lugar tenemos un doble juicio: religioso ante las autoridades judías y político ante Poncio Pilato. Finalmente se narra la escena de la crucifixión donde resalta la dignidad de Jesús ante el suplicio. Con esto podemos llegar a un *resumen básico fundamentalmente aceptable por cualquier historiador*, de la pasión y muerte de Jesús: Él sabía que contaba con una oposición radical, especialmente por parte de las autoridades religiosas, por lo que tenía conciencia de que no huir era ponerse en peligro de muerte. Esta situación tenía que conducir tarde o temprano a su detención y juicio, y así ocurrió. Finalmente, a pesar de la tortura y de la crucifixión, Jesús no se echó atrás, sino que mantuvo el testimonio que había dado sentido a su vida.

A partir de este esquema común los autores del Nuevo Testamento dan un paso más: el testimonio de Jesús, que había dado sentido a su vida, es también capaz de *dar sentido a su muerte*, y un sentido verdadero, puesto de manifiesto por su resurrección. Para esto adoptarán distintas estrategias narrativas.

*Marcos y Mateo* acuden a la imagen del justo perseguido y mártir para hacer comprender el sentido de los acontecimientos. Jesús entendió su muerte como un don de sí por sus hermanos, es lo que anuncia en la última cena. Es consciente de estar cumpliendo la voluntad de Dios en bien de sus hermanos. Cuando ese cumplimiento llega al extremo en la cruz, muere como un mártir, un testigo de Dios, a quien se dirige en su último grito de desamparo, es la oración final de Jesús, sólo respondida por el silencio. Jesús se ha entregado a la muerte por su confianza en Dios, ante ese acontecimiento la única respuesta que queda es la fe que ejemplarmente expresa el Centurión junto a la cruz.

*Marcos* resalta la soledad y el sufrimiento de Jesús, que se entrega a la muerte abandonado por todos y sometiendo su voluntad a la del Padre. Jesús lleva al extremo la imagen del justo sufriente (Sl 22) en quien confluyen la historia del sufrimiento humano y la de la salvación. Los relatos de la Pasión y de la Resurrección tienen una estructura paralela, con lo que se muestra que no se puede comprender la muerte sin la resurrección, ni la resurrección sin la muerte. Ambos acontecimientos están marcados por rupturas que deshacen las divisiones entre lo sagrado y lo profano (velo) y entre lo muerto y lo vivo (piedra). Con la resurrección Jesús hace irrupción en la vida de Dios y la vida de Dios hace irrupción en el mundo.



Respecto al relato de Marcos, al que está muy unido, *Mateo* resalta el sometimiento voluntario de Jesús al Padre. Un tema propio de *Mateo* es el de la sangre del inocente de la que no quieren hacerse responsables ni Judas, ni el sanedrín (Mt 27,3-10), ni Pilato (Mt 27,24). Estas escenas contrastan con Jesús, dispuesto a derramar su sangre como sangre de la alianza (Mt 26,28), y con el pueblo en general, que la acepta (Mt 27,25). Esta última expresión, aparte de ser una fórmula estereotipada de ratificación de la que no se puede deducir una responsabilidad colectiva de los judíos en la muerte de Jesús (cf. CIC 597-598), recuerda el ritual de la alianza del Sinaí (Ex 24). La sangre de Jesús sella la Alianza definitiva que comienza a manifestar su poder de vida a partir del momento mismo de su muerte, con la que se inicia la resurrección de los santos (Mt 27,52-53)

*Lucas* insiste en el poder de conversión del acontecimiento: Pedro (Lc 22,61-62), Simón de Cirene (Lc 23,26), el buen ladrón (Lc 23,40-43), la multitud que se lamenta a la muerte de Jesús (Lc 23,48-49), todos son interpelados por lo que ocurre con Jesús esta interpelación los lleva a una conversión efectiva. El grito final ya no sólo es expresión de desamparo, sino una palabra de entrega a Dios (Lc 23,46). Este relato de la pasión y muerte quiere hacernos caer en la cuenta de quiénes son sus destinatarios, Jesús en su muerte no se dirige al vacío sino al corazón de los que la presencian y a Dios Padre a quien se entrega.

Para *Pablo* la cruz y la resurrección son el corazón del *kerigma*, de la predicación cristiana. Esto produce el rechazo de judíos y paganos, pero para Pablo este núcleo es tan fundamental que, precisamente motivado por el rechazo, centra aún más su predicación en Cristo crucificado (1Co 1,18-25). La cruz es acontecimiento de salvación, victoria de Jesús sobre las fuerzas del mal. Se hizo maldito para librarnos de la maldición de la ley (Gal 3,13-14). A través de este intercambio la cruz expresa y realiza el perdón de Dios, la reconciliación con Dios y entre los hombres, tanto judíos como gentiles.

*Juan* cierra el círculo de todo este proceso de reflexión. En su relato la cruz de Jesús es también la manifestación de su gloria. Todo lo que pasa es cumplimiento de las Escrituras. Los cristianos de la comunidad joánica han conseguido encuadrar los acontecimientos del viernes santo en el contexto de la voluntad salvadora de Dios. El trato cruel toma simbólicamente el valor de una entronización (Jn 19, 1-16), incluso del costado de Jesús muerto mana la vida (Jn 19, 34-37). El sentido profundo de la cruz es ahora el que se pone de manifiesto, no es ya una ejecución ignominiosa, sino el cumplimiento de un amor inaudito.

Resumiendo, en los sinópticos Jesús en la cruz es descrito como *abandonado*, pero ese abandono tiene dos matices bien distintos, como un abandono de Jesús por parte de sus seguidores y de Dios (*Mateo* y *Marcos*) o como un abandono de Jesús en Dios (*Lucas*). Se muestra la idea de una ruptura real tanto entre los hombres y Jesús como entre Jesús y el Padre, pero también hay una *superación real de esa ruptura*. Esta superación de la distancia entre Jesús y Dios Padre, que ya está apuntada en *Marcos*, es la idea más resaltada por el Evangelio de *Juan*, donde la cruz aparece ya en su significado profundo como manifestación de gloria: tanto la gloria de Jesús como Hijo de Dios cuanto la gloria de Dios como Padre de Jesús marcan totalmente este cuarto relato de la Pasión. Para concluir en *Pablo* encontramos sobre todo una concentración en el *sentido y finalidad de todo este acontecer*: la salvación. A través de la cruz de Jesús nos llega una nueva vida en él (cf. CIC 599-618).



Busca alguna controversia entre Jesús y los judíos en los Evangelios y analiza en qué cosas están de acuerdo Jesús y sus adversarios y en qué cosas no.

Haz un comentario sobre la relación de Jesús con el Padre en el relato de la Pasión de uno de los cuatro Evangelios.

Busca las citas del Antiguo Testamento que aparecen en uno de los relatos de la Pasión (aparecen en las notas de la Biblia) y, a partir del contexto en el que están en el Antiguo Testamento intenta mostrar qué enseñanza intentan transmitir sobre el sentido de la muerte de Jesús.

#### 4. El Dios de la Iglesia: El Espíritu Santo.

El día de Pentecostés (al término de las siete semanas pascuales), la Pascua de Cristo se consuma con la efusión del Espíritu Santo que se manifiesta, da y comunica como Persona divina: desde su plenitud, Cristo, el Señor (cf. Hch 2, 36), derrama profusamente el Espíritu.

En este día se revela plenamente la Santísima Trinidad. Desde ese día el Reino anunciado por Cristo está abierto a todos los que creen en El: en la humildad de la carne y en la fe, participan ya en la Comunión de la Santísima Trinidad. Con su venida, que no cesa, el Espíritu Santo hace entrar al mundo en los "últimos tiempos", el tiempo de la Iglesia, el Reino ya heredado, pero todavía no consumado:

Hemos visto la verdadera Luz, hemos recibido el Espíritu celestial, hemos encontrado la verdadera fe: adoramos la Trinidad indivisible porque ella nos ha salvado (Liturgia bizantina, Tropario de Vísperas de Pentecostés; empleado también en las liturgias eucarísticas después de la comunión) CIC 731-732

La comprensión de la muerte y resurrección de Jesús no fue una reacción súbita de sus seguidores, sino el resultado de una labor de reflexión a lo largo de los primeros años de la Iglesia. No podía ser de otra manera, *para llegar a la comprensión y vivencia plena del sentido de la cruz es necesario el Espíritu Santo*, sólo en él se hace realidad la unidad de Jesús con Dios y la unidad de los cristianos con Jesús. La acción del Espíritu en la vida de la Iglesia se irá descubriendo como consecuencia de su función mediadora entre el Padre y el Hijo, porque si el Espíritu no fuera constitutivo de la unidad divina, su acción salvadora en el mundo será un añadido accidental, ya que la única salvación del hombre es Dios mismo. El Dios cercano a los hombres en Jesús se hace interior a ellos en el Espíritu Santo, en el que los primeros testigos de la resurrección experimentan una nueva vida, una salvación no solo ofrecida, sino realizada. En el Nuevo Testamento el libro de los Hechos de los Apóstoles nos presenta la realidad y la acción del Espíritu Santo en forma narrativa, pero los grandes teólogos del Espíritu Santo son Pablo y, sobre todo, Juan.

Para *Pablo* los cristianos vivimos en Cristo por obra del Espíritu Santo que está indisolublemente unido tanto a Cristo como a su obra, la Iglesia. La presencia del Espíritu Santo nos hace pertenecer a Cristo resucitado, y esta conciencia es tan fuerte en Pablo que en ocasiones llama al Espíritu Santo Espíritu de Cristo. De esta forma la existencia cristiana es vida en el Espíritu hasta el punto de que, en alguna ocasión, no se distingue claramente cuándo habla del espíritu de los hombres y cuándo del Espíritu de Dios (Rom 8).

El gran texto pneumatológico de *Juan* está en los capítulos 14-16 de su Evangelio. En torno al Espíritu la idea central de estos capítulos es que la enseñanza de Cristo permanece presente a través del Espíritu Santo, que nos la recuerda. *A través del Espíritu Santo Cristo continúa su obra de salvación*. Otro texto clave es Juan 7,39: "No estaba todavía el Espíritu porque Jesús no había sido todavía glorificado". Hay una continuidad fundamental entre la acción de Cristo y la del Espíritu Santo. Si tenemos en cuenta el resto del testimonio de este Evangelio podemos comprender que no se trata de que el Espíritu sustituya la presencia de Cristo, sino que es precisamente el Espíritu el que testimonia que Cristo sigue presente y hace posible su presencia en la Iglesia.

En Juan se ponen las bases para una *primera comprensión reflexiva del Espíritu Santo como distinto del Hijo y del Padre*, pero indisolublemente unido a su acción salvadora. Este Evangelio comienza a clarificar la personalidad distinta del Espíritu Santo, y lo hace principalmente de dos formas: distinguiendo entre la acción de Cristo y la del Espíritu y usando el apelativo Paráclito.

*Juan distingue entre lo que hace Cristo y lo que hace el Espíritu* y, al mismo tiempo que diferencia sus respectivas obras, mantiene entre los dos un gran paralelismo. Si se dice que el Hijo glorifica al Padre (Jn 17,4), también se afirma que el Espíritu glorifica al Hijo (Jn 16,14). Lo mismo ocurre al tratar el tema de la manifestación: El Hijo da testimonio del Padre (Jn 17,6-8) y el Espíritu da testimonio del Hijo (Jn 14,26; 15,26). Aparece por una parte una diferencia entre Hijo y Espíritu y al mismo tiempo una unidad dentro de una misma continuidad de la acción reveladora de ambos.

*El Espíritu Santo es llamado en Juan Paráclito* (14,26; 15,26; 16,7). Esta palabra griega significa "el llamado en auxilio" y se aplica tanto al abogado que defiende una causa como al intercesor que usa su influencia a favor de un acusado. El contexto en el que Jesús usa este apelativo es cuando está hablando de las persecuciones que van a sufrir sus discípulos tras su muerte, que se describen como un juicio. En esa situación el Paráclito estará junto a ellos para defender su causa refutando al mundo. Tiene, en relación a los discípulos, una función paralela a la que tiene respecto a Jesús: realizar su unión con el Padre a pesar de la dificultad.

Concluyendo podemos afirmar que *los acontecimientos de la Resurrección y Pentecostés son necesarios para llegar a conocer el misterio del Espíritu Santo*, pero la reflexión teológica no está madura aún en la época del Nuevo Testamento, será necesaria la experiencia de la vida de fe de la Iglesia para llegar a una conciencia que refleja de su

ser. Lo que tenemos es una experiencia completa de la acción de Dios por el Espíritu Santo, pero sólo el comienzo de la expresión terminológica y reflexiva de esa experiencia (cf. CIC 691-701).

### Las primeras fórmulas breves de fe

La reflexión trinitaria no es, con todo, ajena al Nuevo Testamento. Ya hemos visto como hay unas primeras comprensiones de la realidad viva de Dios que tienen su origen en la experiencia del Resucitado en la Iglesia. También podemos encontrar las *primeras expresiones sintéticas de la fe trinitaria* de la Iglesia que se irán desarrollando progresivamente: son las primeras fórmulas breves de fe en las que comienza a despuntar la comprensión del misterio trinitario de Dios. En el Nuevo Testamento hay dos tipos principales de confesiones de fe: son *crisológicas* aquellas que presentan sólo el núcleo de la fe en torno a Cristo, en las fórmulas de fe *con varios miembros* comienzan a aparecer explícitamente Dios Padre y el Espíritu Santo.

Las fórmulas crisológicas más simples se componen únicamente del *nombre de Jesús unido a un título* que expresa el significado de Jesús para los cristianos. Se aplican diversos títulos que da idea de la riqueza de contenido que la fe de los primeros cristianos encuentra en Jesús: Jesús es Señor (Rom 10,9; Flp 2,11; 1Cor 12,3), Jesús es el Cristo (Hch 18,5.28; 1Jn 2,22), Jesús es el Hijo de Dios (Hch 8, 37). El contexto vital de estas formas de expresar la fe es la aclamación litúrgica, son una especie de lemas que sirven para expresar de forma rápida y concisa el núcleo de la fe en las celebraciones cristianas. Estos títulos se consideran propios y distintivos de Jesús, y llegan a estar tan unidos a él que, en el caso de Cristo, terminan convirtiéndose en una simple aposición al nombre. Lugar particular merece también el título "Señor".

En la traducción griega de los libros del Antiguo Testamento, el nombre inefable con el cual Dios se reveló a Moisés (cf. Ex 3, 14), YHWH, es traducido por "Kyrios" ["Señor"]. *Señor* se convierte desde entonces en el nombre más habitual para designar la divinidad misma del Dios de Israel. El Nuevo Testamento utiliza en este sentido fuerte el título "Señor" para el Padre, pero lo emplea también, y aquí está la novedad, para Jesús reconociéndolo como Dios (cf. 1 Co 2,8). CIC 446

El uso de "Señor" como título de Jesús conduce a la aplicación a Jesús de dichos del Antiguo Testamento en que Señor es inequívocamente una designación de Dios. Jesús es Señor, pero no en competencia con el Padre, sino para gloria del Padre (Flp 2,11), no es el que quiere arrebatar su señorío a Dios, sino el que devuelve a Dios su señorío sobre el mundo. Todo viene del Padre y vuelve a él por medio del señorío de Cristo (1Cor 8,6). Existen también unas fórmulas crisológicas más desarrolladas, son las de *tipo kerigmático*, en las que se narra el acontecimiento de Jesús insistiendo en su muerte y resurrección. Éstas aparecen sobre todo en los discursos del libro de los Hechos de los Apóstoles (2, 14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43; 13;16-41), pero también en Pablo (1Co 15,3-5). Tenemos también en Juan una fórmula que está a medio camino entre el tipo crisológico y el *kerigmático* ("Jesucristo venido en la carne" 1Jn 4,2 y 2Jn 7). El contexto vital en el que aparecen estas formas de expresar la fe es la enseñanza cristiana, su función es transmitir lo fundamental de la fe a los nuevos cristianos. En las fórmulas de fe con varios miembros ya no se habla sólo de Jesús. El primer grupo son las *fórmulas binarias*, donde se menciona a Dios Padre y a Jesús, tenemos varios ejemplos de ellas en las cartas de Pablo (1Cor 8,6; 1Tim 2,5-6 y 6,13). El contexto vital en el que se desarrollan estas fórmulas es posiblemente el de la misión entre los judíos, ante los que es fundamental unir a Dios Padre y a Jesús, que no es un competidor de Dios, sino su colaborador perfecto.

Finalmente hay *fórmulas ternarias* en las que aparecen explícitamente Padre, Hijo y Espíritu (1Cor 12,4-6; Ef 4,4 y Mt 28,19-20). Estas fórmulas aparecen en contexto bautismal y catequético, son usadas tanto para introducir a los nuevos adeptos en la vida de la Iglesia como para transmitirles un resumen breve de la fe recién aceptada. No debemos pensar que todo esto es una evolución uniforme. Aunque es bastante probable que la evolución haya ido de las formas más simples a las más complejas no podemos garantizar la mayor o menor antigüedad de cada una de ellas, aunque el movimiento general, por lógica, debe haber llevado desde lo más sencillo a lo más complicado. Por eso podemos concluir que en la Iglesia se produce un proceso de reflexión sobre la fe que va por el camino de una progresiva distinción entre Padre, Hijo y Espíritu en Dios. Este proceso está motivado por las necesidades vitales de los primeros cristianos (celebración, predicación, catequesis...). La reflexión trinitaria comienza a ser la *respuesta a la necesidad de vivir y transmitir la fe* que irá cristalizando en formas cada vez más precisas (cf. CIC 185-197).

Haz un elenco de los versículos donde se menciona al Padre y al Espíritu Santo en Jn 14-17. A partir de esa lista haz una exposición de lo que se enseña en estos capítulos sobre cada uno de ellos.

Haz un esquema de los distintos tipos de fórmulas breves de fe que aparecen en el Nuevo Testamento.

## 5. La elaboración de la teología trinitaria – A

Durante los primeros siglos, la Iglesia formula más explícitamente su fe trinitaria tanto para profundizar su propia inteligencia de la fe como para defenderla contra los errores que la deformaban. Esta fue la obra de los concilios antiguos, ayudados por el trabajo teológico de los Padres de la Iglesia y sostenidos por el sentido de la fe del pueblo cristiano. CIC 250

Son dos los impulsos que recibe la Iglesia de los primeros siglos para conducirla al desarrollo de la teología trinitaria. Por una parte está el movimiento, ya comenzado en el Nuevo Testamento, *hacia el interior de la fe, para comprenderla y precisarla con mayor claridad*. El otro impulso vendrá de los *errores que deforman la fe*, que harán necesaria una labor de clarificación de sus contenidos para discernir lo verdadero de lo falso en la comprensión de la revelación. A través de muchas vicisitudes que veremos en sus principales representantes, se va desplegando y clarificando la semilla fundamental que ya estaba en el Nuevo Testamento. No debemos olvidar que toda la doctrina eclesial pretende ser, no una ampliación, sino una profundización y mejor comprensión de lo dado en la Revelación de Dios en Jesús testimoniada en la Sagrada Escritura.

Toda esta ingente tarea de discernimiento tiene como contexto el *contacto con el pensamiento filosófico griego*, inevitable a partir de la extensión de la Iglesia por todo el Imperio Romano. Los cristianos, para defender su fe tendrán que coordinar la idea de la unidad de Dios, presente tanto en el Antiguo Testamento como en el pensamiento filosófico griego, con el valor definitivo de Jesucristo como revelador de la verdad de Dios Padre y salvador de los hombres por medio de la acción del Espíritu Santo, y tendrán que hacerlo en un lenguaje que, siendo asequible a sus destinatarios, no traicione el origen bíblico de la fe.

### Dios y la historia de la salvación: El pensamiento gnóstico, San Ireneo

La primera gran corriente de pensamiento a la que se enfrentará la Iglesia de los primeros siglos es el gnosticismo. Con este nombre designamos a una amplia serie de escuelas de pensamiento que buscan la *salvación por medio del conocimiento* (gnosis). El pensamiento gnóstico es poco conocido, porque quedan pocos testimonios y porque existen dentro del gnosticismo una gran diversidad de pareceres poco cohesionados, es decir, no hay una doctrina gnóstica común a todos los representantes de estas ideas. Sin embargo, aún a sabiendas de la inexactitud de una generalización así, podemos intentar ver los contenidos que generalmente son aceptados como pertenecientes al pensamiento gnóstico.

Los gnósticos intentan *plantear racionalmente el valor de Jesús como revelador, la cuestión del mal del mundo y la posibilidad real del hombre de acceso a Dios* en relación con su trascendencia. Estos son los problemas teológicos que se plantean, sus respuestas irán sobre todo por la vía de una salvación por el conocimiento. Jesús, para los gnósticos, es el maestro de la verdad de Dios, lo que le distingue es la novedad de su doctrina. El Dios que él predica, por tanto, es distinto del Dios del Antiguo Testamento, con lo que se establece una separación entre un Dios malo (El del Antiguo Testamento), responsable del mal del mundo desde la creación, y un Dios bueno, predicado por Jesús. En consecuencia el mal del hombre tiene su origen en su propia naturaleza mala, no en su libertad. Por eso el camino de la salvación no pasa por la conversión, imposible por ser la naturaleza humana malvada, sino por el conocimiento que ayudaría a salir de este mundo a través de la doctrina de Cristo.

Frente al gnosticismo, el pensador más representativo de la ortodoxia cristiana es San Ireneo de Lyon (+ca. 202). Su respuesta a la doctrina gnóstica se basa en una profunda *comprensión de la obra salvadora de Dios* a la que él llama economía (originalmente "oikonomia" significa la administración de una casa, San Ireneo toma el término entendiendo que la casa de Dios es el universo y su economía es la forma en la que Dios administra la salvación, no tiene nada que ver, por tanto, con lo que normalmente entendemos por economía).

Para San Ireneo la economía de la salvación es tanto el plan de Dios sobre el hombre como la actuación de ese plan a lo largo de la historia. Esta economía es unitaria, *hay un sólo proyecto de salvación* nacido del Dios único, por tanto no se puede separar el Antiguo del Nuevo Testamento. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, sólo puede encontrar la plenitud de su ser en la realización de ese ser imagen y semejanza de Dios, cosa que sólo Dios puede realizar. Toda la historia está abarcada por el designio salvador de Dios que llega a su culminación en Jesucristo. Lo que se muestra en esa economía de salvación es que el ser mismo de Dios es salvífico, es el contacto con Dios lo que produce en el hombre la inmortalidad, no sólo el conocimiento.

Los Padres de la Iglesia distinguen entre la "Theologia" y la "Oikonomia", designando con el primer término el misterio de la vida íntima del Dios-Trinidad, con el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la "Oikonomia" nos es revelada la "Theologia"; pero inversamente, es la "Theologia", quien esclarece toda la "Oikonomia". Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo; e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obrar. CIC 236

Para la formulación del dogma de la Trinidad, la Iglesia debió crear una terminología propia con ayuda de nociones de origen filosófico: "substancia", "persona" o "hipóstasis", "relación", etc. Al hacer esto, no sometía la fe a una sabiduría humana, sino que daba un sentido nuevo, sorprendente, a estos términos destinados también a significar en adelante un Misterio inefable, "infinitamente más allá de todo lo que podemos concebir según la medida humana" (Pablo VI, SPF 2). CIC 251

Arrio (256-336), sacerdote de Constantinopla, tiene una firme convicción en la unidad de Dios, y busca la forma de coordinar esta certeza con lo que la Escritura dice del Verbo. Una característica fundamental de Dios, en la filosofía griega, es la eternidad, pero del Verbo se dice en la Escritura que ha sido engendrado, luego no puede ser eterno, y si no es eterno no puede ser Dios. *El Verbo es una criatura, engendrada antes de todos los tiempos, pero no eterna*, muy superior al hombre, pero no divina. Dios, por contra, no tiene la paternidad como una característica esencial, Dios era Dios antes de ser Padre. Toda esta comprensión tiene su base en la preeminencia de una cierta visión filosófica de Dios (que postula el ser inengendrado como necesario para ser eterno) sobre la visión bíblica, en la que cualquier reflexión racional sobre lo divino es secundaria respecto a su acción salvadora, y lo que en ella muestra Dios de su ser.

Después de ellos, siguiendo la tradición apostólica, la Iglesia confesó en el año 325 en el primer concilio ecuménico de Nicea que el Hijo es "consustancial" al Padre, es decir, un solo Dios con él. El segundo concilio ecuménico, reunido en Constantinopla en el año 381, conservó esta expresión en su formulación del Credo de Nicea y confesó "al Hijo Unico de Dios, engendrado del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, consustancial al Padre" (DS 150). CIC 242

Frente a Arrio el concilio de Nicea (325) opta por *ir más allá de la terminología bíblica*, se trata del primer caso en que la Iglesia toma esta opción de forma oficial y provoca no pocas discusiones. Pero es necesario responder a Arrio desde su mismo campo. El término clave de Nicea respecto a la relación del Hijo con el Padre es *omoousios* (consustancial, de la misma naturaleza). Las discusiones conciliares dudaron entre tres términos muy parecidos (Omoios = Semejante; Omoiousios = De semejante naturaleza y Omoousios = De la misma naturaleza), se impuso la opinión de la *igualdad de naturaleza del Hijo con respecto al Padre*, porque cualquier otra significaría desvalorizar la revelación de Dios en Cristo como revelación de Dios mismo. Aunque pueda parecer lo contrario, el propósito de Nicea es precisamente el de evitar una racionalización filosófica del cristianismo, no se trata tanto de definir positivamente cuanto negativamente el campo externo a la fe cristiana: cualquier afirmación de fe tiene que pasar por la aceptación del hecho de que Dios se haya dado a sí mismo en Cristo.

La respuesta arriana a la fórmula de Nicea será el rechazo del término *omoousios* por considerarlo ajeno a la Escritura. Los arrianos pretenden mantenerse en las formas de expresión de la Escritura, pero las interpretan en el sentido de Arrio, es decir, pretenden negar la introducción de un lenguaje filosófico en la comprensión de Dios, pero hacen una interpretación filosófica del lenguaje de la Escritura que es extraña a su sentido propio.

Este es un debate que pone de manifiesto las dificultades que tiene la comprensión de la revelación de Dios, *no se trata de decir las mismas palabras simplemente, sino de transmitir el mismo contenido*, y eso, en circunstancias distintas, conlleva el explicar los contenidos de forma nueva. El defensor de esta idea será San Atanasio (295-373). Para él las palabras nuevas lo que intentan hacer es salvaguardar el sentido de la Escritura. Si Cristo tiene que divinizarlos tiene que ser verdadero Dios, y Dios, si el ser Padre le define, tiene que tener un Hijo, porque no podría ser Padre sin el Hijo. La cuestión trinitaria está ligada a la cuestión de la salvación, el problema que se plantea en todas estas discusiones no es una curiosidad teológica sobre Dios, sino la cuestión candente del sentido y valor que tiene la salvación cristiana y hasta qué punto esta salvación es inclusión en la vida misma de Dios (cf. CIC 456-460).

### **La divinidad del Espíritu Santo: I concilio de Constantinopla**

Clarificada la divinidad del Hijo, el tema que queda para completar el círculo de la visión trinitaria de Dios es *el lugar que ocupa el Espíritu Santo*, cuya divinidad ponen en duda los arrianos y los trópicos.

Los *arrianos*, como en el caso del Hijo, se basan en una determinada comprensión filosófica de las palabras de la Escritura. El punto de partida son las distintas preposiciones con las que se caracteriza la acción de Padre, del Hijo y del Espíritu en la Biblia: todo procede del Padre por el Hijo en el Espíritu. De aquí deducen las distintas causalidades de cada uno de ellos en la historia: Al Padre corresponde la causalidad principal, al Hijo la causalidad instrumental y al Espíritu la causalidad condicionada por el tiempo y el lugar. Esta *diferencia de causalidades se interpreta finalmente como reflejo de una diferencia de naturaleza*, por lo que el Espíritu debe ser inferior al Hijo (lo mismo que el Hijo debe ser inferior al Padre)

Los *trópicos*, por su parte, absolutizan las fórmulas de Nicea: El Hijo posee la divinidad porque es engendrado del Padre, de lo cual concluyen que la única forma de compartir la divinidad de Dios es la relación Padre-Hijo. Puesto que *el Espíritu no es engendrado, no puede ser consustancial* ni al Padre ni al Hijo.

Frente a esto hay un primer argumento escriturístico en favor de la divinidad del Espíritu. *En la Biblia el Espíritu tiene prerrogativas divinas*: viene de Dios, llena el universo, es único como Dios Padre y el Señor Jesús, santifica y da vida. También se argumenta que la pertenencia del Espíritu al Hijo es la misma que la del Hijo al Padre: si el Hijo es imagen del Padre y el Espíritu imagen del Hijo, si el Hijo es Hijo del Padre y el Espíritu es Espíritu del Hijo. Finalmente, sin la divinidad del Espíritu sería injustificable la fórmula bautismal “en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (cf. CIC 232-233).

Todo esto conduce a la *ampliación*, en el primer *concilio de Constantinopla*, del tercer artículo del Símbolo recibido del *concilio* de Nicea:

Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas.

Símbolo de Nicea-Constantinopla.

La *definición de Constantinopla* sobre el Espíritu Santo omite el “un solo” para reforzar el valor de “Santo” como atributo, el Espíritu es Santo como sólo Dios es Santo. Se omite el llamar Dios al Espíritu, por no aparecer así en la Escritura, pero se afirma que es Señor, lo cual es ya una afirmación de su divinidad, porque no hay término medio entre el Señorío divino y la creación (cf. también lo visto sobre el uso del título “Señor” en la Biblia). Es dador de vida, porque posee la vida por naturaleza. Procede del Padre, se usa el término proceder para distinguirlo del Hijo, que es engendrado (Respecto a la fórmula actualmente en uso en la liturgia latina, “procede del Padre y del Hijo”, cf. CIC 246-248). Finalmente se afirma que recibe una misma adoración y gloria con el Padre y el Hijo, estableciendo una correspondencia entre la “lex credendi” y la “lex orandi”.

Aunque parece haberse dicho mucho, en realidad todavía se ha dicho poco, *sabemos más de lo que no es, que de lo que es el Espíritu Santo*, y queda todavía por aclarar la articulación entre unidad y pluralidad en Dios, porque esto todavía sólo se ha afirmado, pero no se ha reflexionado en profundidad.

## 6. La elaboración de la teología trinitaria - San Agustín.

"Dios al revelarse sigue siendo Misterio inefable: 'Si lo comprendieras, no sería Dios'. (San Agustín)"  
CIC 230

San Agustín (354-430) contribuye a la teología de la Trinidad *profundizando y clarificando los términos* que se usan en ella (substancia y persona en particular). Justifica el uso de una terminología filosófica por dos razones: la necesidad de hablar y la defensa de la fe. Por una parte se trata de decir algo sobre Dios. Aunque siempre nuestras palabras se queden cortas frente al Dios inefable, los cristianos necesitamos decir a Dios, transmitir lo que es. La defensa de la fe también impone el uso de términos no estrictamente bíblicos, porque aquellos que no concuerdan con la fe de la Iglesia los usan y es necesario rebatirlos en su mismo campo.

San Agustín conoce perfectamente las *limitaciones de todo lenguaje sobre Dios*, por eso, aunque usa términos filosóficos, al mismo tiempo los critica, en un intento de adaptar su significado a las necesidades de la teología. Substancia se contrapone a accidente, en tanto que la substancia es el sujeto de los accidentes, pero San Agustín entiende la vida como perteneciente a la substancia divina, mientras que para la filosofía helenística la vida es un accidente, lo cual puede ser fuente de malentendidos de los que es consciente y procura evitar. Respecto al hablar de personas en Dios, San Agustín acepta el término por no encontrar otro más apto, pero reconoce que se trata de una *analogía* imperfecta: La distinción de las personas humanas implica una distinción de las naturalezas concretas, pero en Dios no hay más que una sola y misma naturaleza en tres personas. Todo esto nos manifiesta una doble conciencia: Es necesario un lenguaje filosófico para hablar de Dios, pero todo lenguaje es insuficiente para expresarlo, por eso corrige las mismas expresiones que acepta.

Las principales aportaciones de San Agustín a la teología trinitaria son la distinción entre propiedades y apropiaciones, la doctrina de las relaciones y la *analogía* psicológica. Respecto a las *propiedades y apropiaciones*, el punto de partida es que de Dios no se puede decir nada según el accidente, es decir, en Dios nada es accidental, porque si algo fuera accidental podría no ser así, lo cual significaría que Dios no es perfecto. Sin embargo, cuando Dios entra en relación con el mundo se acerca a un universo donde existe lo accidental, es decir lo imperfecto ¿cómo puede Dios manifestar su esencia trinitaria perfecta dentro de lo accidental sin que esta aparezca como una imperfección? La respuesta se da a través de la distinción entre propiedades y apropiaciones. Propiedad es lo que corresponde a cada persona únicamente en virtud de su respectividad intratrinitaria, es decir de su relación con las otras personas en la que se diferencia de ellas, esto pertenece a la esencia perfecta y única de Dios en su trinidad. Pero cuando eso se muestra en el mundo lo hace en forma de apropiaciones. Las apropiaciones son la atribución a una u otra de las divinas personas de su acción en el mundo por su semejanza con su relación intratrinitaria. Atribuimos distintas acciones en el mundo a cada una de las personas, pero puesto que es la totalidad de Dios la que se da en esas acciones, de hecho corresponden a las tres personas, aunque se atribuyen a una de ellas por su semejanza con su relación intratrinitaria. Llegamos así a la idea de que toda acción “ad extra” de Dios corresponde a la Trinidad, no a una u otra persona. Podemos constatar la preocupación por mantener la unidad de Dios que se

refleja en esta teoría, y es precisamente ahí donde radica su insuficiencia, parece como si la esencia única de Dios existiera y actuara de forma independiente respecto a la distinción personal, y esto, llevado a sus últimas consecuencias, terminaría por ser una negación de la Trinidad.

En cuanto a las relaciones San Agustín constata que la relacionalidad forma parte ya de los nombres bíblicos Padre e Hijo. El Padre es Padre por tener y Hijo y viceversa. *El ser relativos es lo que caracteriza a las divinas personas*, de modo que, en Dios, todo es uno, salvo lo que se afirme de cada una de las tres personas en su diferente relación con las otras. Son las relaciones las que constituyen la esencia de Dios. Las personas no son partes de Dios, puesto que cada una de ellas es, en sí misma y en relación a las otras dos, el único Dios verdadero.

Otra gran contribución de San Agustín es la *analogía psicológica de la Trinidad*. Su fundamento es que todas las cosas participan de una u otra forma del sumo bien, que es Dios, por tanto en todas hay huellas de la Trinidad (cf. CIC 40-43). Dentro de la creación el hombre es el ser más parecido a Dios en su realidad espiritual. Este parecido lo descubre San Agustín en las tres potencias del espíritu humano: memoria, inteligencia y voluntad, que no son potencias realmente distintas entre sí, sino aspectos inseparables de la vida espiritual humana. Estas tres potencias nos dan una *analogía* para comprender la Trinidad de Dios. El Padre (memoria) al conocerse eternamente a sí mismo, produce una imagen de sí mismo, el Hijo (inteligencia), puesto que el conocimiento del Padre es perfecto produce una imagen perfecta, igual al Padre. El Espíritu Santo tiene su *analogía* en la voluntad, que no engendra una imagen de sí misma, sino una tendencia a otro, por eso el Espíritu Santo es don mutuo del Padre y del Hijo. De todas formas todo esto no deja de ser, para San Agustín, una *analogía*, un tenue reflejo de la realidad de Dios.

De San Agustín podemos recibir como nuevas aportaciones la *necesidad de criticar todo lenguaje sobre Dios* que tiene que coordinarse con la *necesidad de comprender y expresar la realidad de Dios*, para lo cual tiene gran valor la *analogía*. También nos deja dos puntos que serán fundamentales en la teología posterior, *la unidad "ad extra" de las acciones divinas y la unidad "ad intra" basada en las relaciones de origen entre las personas* (El Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo)

### **Ricardo de San Víctor**

Ricardo de San Víctor (+1173), siguiendo la estela de San Agustín, propone una genial *analogía para comprender la Trinidad*. El punto de partida es también el hombre como imagen de Dios, pero, a diferencia de San Agustín, no el hombre individual, porque sólo en el encuentro interhumano los hombres son signo de Dios en la tierra. El verdadero signo de la Trinidad es la persona, pero ésta se expresa y realiza a sí misma como individuo en la medida en que se hace desde y con los otros como comunidad, es decir en la medida en que ama. Dios es la perfección del amor realizado en sus tres formas primigenias. Como Padre ha de darse sin cesar, porque eso es la paternidad. Esta donación del Padre no puede tener como objetivo primigenio la creación, ya que Dios no puede necesitar de la creación para autorrealizarse (Si fuera así, la creación no sería obra de la libertad divina). La entrega del propio ser del Padre hace surgir al Hijo como persona diferente. El Hijo tiene que ser Dios para que la realización del amor del Padre sea perfecta, ya que sólo es infinito el amor donde resultan infinitos tanto el dar como el recibir, donde llega a plenitud la dicha del encuentro. Finalmente el amor no puede cerrarse en sí mismo porque consiste en ir más allá de sí mismo, la relación sólo es perfecta cuando eternamente se autosupera, cuando mirándose uno al otro, miran a un tercero, el amado común, que es el Espíritu Santo. En Dios, por tanto, tenemos la fuente del amor originario (Padre), la fuente del amor compartido (Padre e Hijo) y el amor culminado (Espíritu Santo), es este amor originario y eterno perteneciente al ser de Dios el que se desborda hacia el mundo en la *economía* de la salvación. Llegados a este punto ¿por qué detenerse? ¿no podrían multiplicarse hasta el infinito las personas divinas, en un infinito amor expansivo? No, responde Ricardo, porque el Padre da el ser y el amor y no los recibe, el Hijo los recibe y los da y el Espíritu Santo sólo los recibe. Cada una de las divinas personas es perfecta en su forma de amor y no hay más formas de vivir el amor, por tanto, si hubiera alguna persona divina más se confundiría con las tres existentes, porque tendría que tener necesariamente el mismo ser que alguna de ellas, es decir, sería una de ellas, por eso sólo puede haber tres personas en Dios.

Esto nos lleva al *concepto de persona* que usa Ricardo de San Víctor en su teología trinitaria: "Persona est rationalis naturae incomunicabilis existentia" (Persona es una existencia incomunicable de naturaleza racional). El rasgo distintivo de esta definición es hablar de existencia incomunicable: la incomunicabilidad supone la independencia, pero la existencia, tal como es entendida en Ricardo de San Víctor, supone la relación. Ricardo llama a la naturaleza sistencia, por tanto la ex-sistencia es el modo de tener una determinada naturaleza. La Trinidad es una sistencia o naturaleza que se realiza en tres ex-sistencias o personas: el Padre ex-siste desde sí mismo, el Hijo ex-siste desde el Padre y el Espíritu ex-siste desde el Padre y el Hijo. No se puede pensar en una sistencia abstracta independiente de las tres personas, como si la naturaleza divina fuera anterior a las tres personas: la sistencia divina solo ex-siste en una de las tres formas dichas, que sólo pueden realizarse en cuanto están mutuamente implicadas. Es decir, siempre que encontramos a Dios lo descubrimos de alguna manera como persona, y la persona como existencia sólo tiene su perfección en la relación, por lo que a Dios sólo podemos llamarlo personal si descubrimos su proceso interno, eso es lo que se nos ha manifestado a través de la Revelación, porque Dios es un proceso que sólo se explicita y realiza a través de y en las personas divinas.

## Sto. Tomás de Aquino

La Iglesia utiliza el término "substancia" (traducido a veces también por "esencia" o por "naturaleza") para designar el ser divino en su unidad; el término "persona" o "hipóstasis" para designar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en su distinción real entre sí; el término "relación" para designar el hecho de que su distinción reside en la referencia de cada uno a los otros. CIC 252

Sto. Tomás de Aquino (1224-1274), cumbre de la escolástica, significa la *madurez terminológica* del camino iniciado con el *omoousios* de Nicea, al precisar el sentido de los términos usados en la teología trinitaria.

Para Sto. Tomás los nombres personales en la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) no pueden significar substancias distintas, porque la substancia es idéntica en las tres personas (si no fuera así caeríamos en algún tipo de subordinacionismo, como Arrio), pero tampoco pueden significar accidentes, porque entonces se trataría de una sola persona que se manifestaría en tres formas (y caeríamos en el modalismo). Entonces ¿a qué aluden esos términos? Son términos relativos: el Padre es Padre por tener un Hijo y el Hijo es Hijo por tener un Padre, el Espíritu es Espíritu por ser del Padre y del Hijo. Esta idea la sintetiza Sto. Tomás en una frase que recoge la herencia de San Agustín: *“En Dios todo es uno donde no obsta la oposición de relación”*.

La procesión es entendida como un orden de origen común al Hijo y al Espíritu, esta *noción de procesión común* es necesaria para mantener la igualdad perfecta entre el Hijo y el Espíritu Santo. La diferencia se establece a través de la idea de generación, propia del Hijo. La generación se aplica directamente a los hombres, pero se puede entender analógicamente para expresar la concepción de la palabra mental, del concepto, que brota por emanación mental, pero se mantiene dentro del pensamiento. Cuando esta analogía de la generación de la palabra mental se aplica a Dios tenemos una idea de la generación perfecta de la Palabra de Dios, segunda persona, porque lo que Dios produce no es un concepto mental de sí mismo, sino una palabra real que expresa todo su ser. Lo mismo que el Verbo procede del Padre por la vía de la inteligencia, *el Espíritu procede por la vía de la voluntad*, lo cual diferencia su procesión respecto de la del Hijo. Esta segunda procesión, para diferenciarla de la del Hijo, es denominada espiración. Con esto Sto. Tomás asume y profundiza la intuición agustiniana de la analogía psicológica de la Trinidad.

En cuanto al *concepto de persona* Sto. Tomás toma como punto de partida la definición clásica de Boecio:

“Rationalis naturae individua substantia” (Substancia individual de naturaleza racional). La individualidad significa que la persona es algo completo, que se refiere a un individuo incomunicable en cuanto a su ser, es decir, distinto de cualquier otro, con un ser propio. La subsistencia añade a la existencia el existir por sí mismo, al contrario que los accidentes, que existen en otro, es la forma en la que se realiza la incomunicabilidad del individuo. Finalmente la racionalidad implica que la persona tiene autonomía de acción y es dueña y señora de sus actos. La incomunicabilidad en Dios es, por necesidad, algo relativo, ya que no viene de la esencia sino de la relación de origen: Padre, Hijo y Espíritu Santo son incomunicables (subsisten y se distinguen) sólo en cuanto se oponen relativamente. De aquí se concluye que persona en Dios equivale a relación subsistente. Esta idea de “relación subsistente” es, en sí misma, paradójica: si relación nos pone en el camino del ir más allá de uno mismo, subsistente nos indica un permanecer en sí mismo. Es la forma en la que Sto. Tomás intenta superar la inadecuación de todo lenguaje respecto a Dios, cualquier concepto que fuera totalmente claro sería insuficiente, el camino que queda es el de la paradoja que orienta al pensamiento hacia la superación continua del concepto racionalmente comprensible.

Con Sto. Tomás *la reflexión racional-filosófica se mete de lleno en la visión de la Trinidad* con el peligro de dejar de lado la economía de la salvación. La tendencia del pensamiento es más a explicar que a manifestar la Trinidad. Por otra parte se va produciendo un centramiento en la unidad de Dios que amenaza con dejar en la oscuridad su Trinidad. El gran hallazgo será la definición de persona como relación subsistente, esta idea paradójica sirve para dar cuenta tanto de la individualidad de las personas divinas (subsisten) como de su referencia recíproca esencial (son relaciones)

## La radicalización de la inmanencia trinitaria

El pensamiento de Sto. Tomás será decisivo en la evolución posterior de la Teología. Su división del tratado de Dios en dos partes (“De Deo uno” y “De Deo trino”) será la norma en toda la Teología posterior. Esto llevará a un tratado “De Deo uno” que incluye tanto la existencia como los atributos de Dios. En consecuencia *el tratado “De Deo trino” queda casi como un apéndice en el tema de Dios*. Lo fundamental de Dios es conocido por la razón en base a su unicidad, la Trinidad queda como un dato accesorio. El concepto dominante es el de un monoteísmo filosófico en el que la revelación trinitaria de Dios parece casi una intromisión molesta que hay que admitir y justificar porque no queda más remedio.

Por este camino se llega a un espléndido *aislamiento del tema trinitario en las cumbres de la abstracción teológica*. La fe en la Trinidad comienza a no tener un lugar propio y central en el conjunto de las materias teológicas. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo pasa, de ser el escaparate, a ser la trastienda de Dios en la especulación teológica.



Esta será la situación en la que, ya en pleno siglo XX, Karl Rahner planteará en el campo católico una nueva visión de la Trinidad que vuelva a situarla en su lugar central en el conjunto de los tratados teológicos.

## Karl Rahner

K. Rahner (1904-1984), toma conciencia de los *problemas en torno a la relación entre los tratados "De Deo Uno" y "De Deo Trino"*. En los manuales al uso el tratado no trinitario "De Deo uno" precede al tratado sobre la Trinidad, y esto lleva a hablar de las personas divinas de una manera absolutamente formal que no afecta a la esencia de Dios. Esta situación no es razonable, si la Trinidad no fuera un misterio salvífico no se nos habría revelado, por tanto, si el tratado de la Trinidad queda aislado debe interpretarse que no se han elaborado suficientemente sus conexiones con el resto de tratados teológicos.

A partir de esta convicción y para superar esta situación K. Rahner formula su tesis fundamental: *La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y a la inversa*. Esta tesis se sustenta en una observación concreta: hay al menos un caso en que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y es una verdad de fe definida, la encarnación del Verbo de Dios. Jesús no es Dios en general, sino el Hijo, y esta misión no sólo le es aplicada a la segunda persona divina, sino que le es propia y peculiar. Por tanto, en la encarnación, algo ocurre fuera de la vida intradivina que no es simplemente un acontecimiento del Dios tripersonal que actúa como ser único. Si esto es así resultan falsas todas las opiniones que sostienen tanto el principio de que no hay nada histórico-salvífico que no pueda predicarse de la misma manera del Dios trino y de cada persona como el de que una doctrina sobre la Trinidad solo pueda hacer aserciones sobre lo intradivino. Por contra resulta verdadero que la doctrina de la Trinidad y la economía de la salvación no pueden distinguirse adecuadamente.

K. Rahner detecta también una aporía en el *concepto de persona* cuando se aplica a la doctrina sobre la Trinidad. Tres personas no significa en Dios ni una multiplicación cuantitativa de la esencia ni una igualdad de la personalidad, pero cuando hablamos hoy de persona en plural casi nos vemos obligados a pensar en varios centros espirituales de actividad, en varias subjetividades. En Dios sólo se da una esencia, una conciencia real poseída en tres formas distintas. Esta dificultad tiene su causa en el hecho de que ha habido un cambio en el concepto de persona, mientras que antiguamente se refería "in recto" únicamente a la subsistencia distinta y solo "in obliquo" a la naturaleza racional, en la Edad Moderna la persona pasó a designar "in recto" el elemento espiritual y subjetivo. A causa de esto es necesario abrir la posibilidad de otros modos teológicos de expresión que tomen como punto de partida el axioma fundamental, según el cual Dios es el Dios concreto en cada una de sus formas de darse, lo que, traducido a la Trinidad inmanente, significa que el Dios único subsiste en tres formas distintas de subsistencia. Esta solución ofrece, según K. Rahner, varias ventajas: destaca la unidad de Dios y no deja lugar a tres subjetividades, con su uso se significa lo mismo que las formulaciones que emplean el término "persona", usándolo junto al concepto "persona" podría servir para *acabar con cierto triteísmo latente* que siempre es un peligro con el sólo término "persona".

La teología de K. Rahner lleva a considerar varias necesidades urgentes: *poner la doctrina trinitaria en el centro de la teología* (y hasta los bordes), *renovar la teología trinitaria a partir de la revelación y adecuar nuestros conceptos* a su uso teológico, en particular el concepto de persona.

Haz un esquema de las distintas herejías que aparecen en los primeros siglos.

Elabora un pequeño vocabulario en el que se explique el significado de los principales términos usados en la teología trinitaria (economía, substancia, esencia, persona y otros que encuentres). Puedes ayudarte con algún diccionario de filosofía para comprenderlos mejor en su sentido y evolución.

Haz una breve exposición en la que valores las ventajas e inconvenientes de las dos analogías trinitarias que aparecen en el tema (la de San Agustín y la de Ricardo de San Víctor)

## 7. Visión sintética de la teología trinitaria: Conceptos básicos.

Toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación (cf. Cc. de Constantinopla, año 553: DS 421). "El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio" (Cc. de Florencia, año 1442: DS 1331). Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal. Así la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento (cf. 1 Co 8,6): "uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, un solo el Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas (Cc. de Constantinopla II: DS 421). Son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas. CIC 258

Cuando hablamos de la Trinidad inmanente nos referimos a Dios tal cual es en sí mismo, la Trinidad económica es Dios tal y como se ha manifestado en la historia de la salvación. El problema surge cuando se quiere comprender la

*relación entre ambas.* Dos afirmaciones básicas nos pueden servir de punto de partida: “No hay en ningún lugar, detrás de la realidad de la revelación, otra realidad que sería Dios; la realidad que nos encuentra en la revelación es la realidad divina misma, tal y como surge de las profundidades de la eternidad.” (K. Barth). “La Trinidad ‘económica’ es la Trinidad ‘inmanente’, y a la inversa.” (K. Rahner).

En toda comprensión de la revelación trinitaria de Dios es necesario *conjugar la trascendencia y la realidad de Dios en su autorrevelación.* Por una parte es imposible vaciar lo infinito de Dios en la finitud de la criatura (porque entonces convertiríamos a Dios en una realidad mundana más), pero también es imposible hacer una distinción neta entre Dios en su trascendencia y Dios en su revelación (porque entonces convertiríamos la revelación en un momento secundario y superable de la relación de Dios con el mundo).

W. Kasper (1933-) propone una *nueva formulación del axioma fundamental* de Rahner basada en tres argumentos. La salvación del hombre no puede ser sino Dios mismo y no un mero don creado, no puede haber en Jesucristo ningún resto oscuro de un “Deus absconditus” detrás del “Deus revelatus”. En segundo lugar, a partir de la encarnación no cabe distinguir adecuadamente el envío del Logos al mundo y su procesión eterna del Padre. Finalmente la gracia es libre autocomunicación de Dios en el Espíritu Santo, y el hecho de que sea autocomunicación de Dios muestra la unidad de Trinidad inmanente y económica.

Se pueden dar *posibles malentendidos* en la comprensión de la identidad entre Trinidad inmanente y económica. Podemos despojar a la Trinidad soteriológica de su propia realidad histórica entendiéndola como mero fenómeno temporal de la Trinidad inmanente eterna, o disolver la Trinidad inmanente en la económica como si la Trinidad eterna se constituyera en la historia y mediante la historia. Por todo esto el «es» de Rahner no indica identidad, sino una existencia irreductible, libre, gratuita, histórica de la Trinidad inmanente en la Trinidad económica. Para expresarlo, Kasper propone una nueva formulación del axioma de Rahner: “La comunicación intratrinitaria está presente de modo nuevo en la autocomunicación soteriológica”.

La clave que nos debe orientar en todos estos problemas es que *Dios se hace real en el mundo plasmando en la historia su propio ser.* Dios hace real en el mundo su ser Padre en el Hijo, ya que en el mundo existe la paternidad de Dios en plenitud sólo por Jesús, el Hijo, y Dios no sería Padre sin el Hijo. Y Dios hace real en el mundo su ser Señor en el Espíritu, al establecer su reino por el Espíritu, pero esto es el reflejo de que Dios no sería él mismo sin la reunión de su ser Padre e Hijo en el Espíritu. En todo esto está en juego la relación entre Dios y el mundo, si bien Dios crea el mundo libremente, una vez creado el mundo, no puede ser Dios sin ser Dios del mundo. En la revelación se juega la realidad divina de Dios en tanto que Dios del mundo. El mundo es lugar de la realización externa del ser de Dios e invitación a la trascendencia de las criaturas en Dios.

La Iglesia utiliza el término "substancia" (traducido a veces también por "esencia" o por "naturaleza") para designar el ser divino en su unidad; el término "persona" o "hipóstasis" para designar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en su distinción real entre sí; el término "relación" para designar el hecho de que su distinción reside en la referencia de cada uno a los otros.

CIC 252.

Vista la base de la comprensión trinitaria de Dios los otros *conceptos básicos son los necesarios para expresar la diferencia y la unidad en el seno del ser divino.* Para la diferencia el concepto clásico ha sido “persona”. La raíz de la palabra se adentra en el mundo teatral, ya que originalmente designaba a la máscara que, en el teatro clásico escondía el rostro del actor para mostrar la realidad del personaje. Esto nos lleva a la idea de que la persona define un campo de interioridad y otro de exterioridad, con lo que la coordinación de estos dos aspectos se convierte en una cuestión de verdad y confianza. Persona es posibilidad libre de manifestar la propia interioridad, en Dios esto debe ser entendido como una posibilidad absoluta de manifestación absoluta. La persona es intimidad inviolable en relación con los demás. En Dios, la idea de persona implica que el mismo ser de Dios lleva a su salir de sí mismo, y que este ir más allá de sí mismo de Dios no deja de estar enraizado en su ser divino.

Para expresar la unidad del ser divino la tradición usa los términos “naturaleza” o “esencia”. Ambos términos son correctos, pero pueden tener el problema de sugerir una esencia divina única anterior (si no temporalmente, al menos metafísicamente) a las personas. Pero la esencia divina no tiene existencia autónoma en sí fuera de las personas, por eso podría ser preferible, *para designar la unidad de Dios, el término “comunidad”.* Esta palabra nos acerca a la idea de que la esencia divina no tiene existencia autónoma en sí misma, sino que acontece en y entre las personas. El Padre se realiza en su ser cuando se regala totalmente al Hijo poseyendo su divinidad como “dada” y recibiendo del Hijo su ser Padre. El Hijo se realiza en su ser en cuanto se recibe a sí mismo totalmente desde el Padre y le da gloria. El Espíritu se realiza en su ser en cuanto se recibe a sí mismo como el tercero a partir de la relación del Padre y del Hijo. Por tanto las tres personas no tienen existencia autónoma en oposición a las otras, sino solamente desde las otras, de modo que en la palabra “comunidad” estamos incluyendo también la relación recíproca como elemento decisivo en la visión de la Trinidad de Dios.

*El centro de toda doctrina trinitaria es la proposición “Dios es amor” (1Jn 4,8).* Esta definición expresa al mismo tiempo la diferencia y la unidad de Dios, para que haya amor tiene que haber una distinción que al mismo tiempo es fuerza de unidad. En Dios esta distinción y esta fuerza de unidad son absolutas, de modo que no hay una prioridad de ningún tipo entre personas y esencia, el amor en Dios no es algo que se dé antes o después de la relación

personal, sino el mismo acontecer de la unidad en la diferencia. La proposición "Dios es amor" no sólo es una definición de Dios, también es una definición del amor que sirve como instancia crítica frente a interpretaciones erróneas. Debe, por tanto, ser entendida dialécticamente, como una orientación que lleva a interpretar a Dios a partir del amor y el amor a partir de Dios.

Con esta visión de Dios se superan los problemas a que da lugar la doctrina clásica de las procesiones, que queda integrada en la idea de comunión. La doctrina de las procesiones da predominio a la unidad de Dios y concibe la pluralidad divina como una sucesión de personas que lleva a connotaciones subordinacionistas, sean estas en sentido temporal o metafísico. *Si partimos de la comunión, las procesiones y las relaciones personales quedan integradas desde el principio en el ser propio de Dios* (cf. CIC 253-256).

### **La unidad del Dios trinitario**

La unidad de Dios no excluye, sino que incluye originariamente la diferencia, ya que todo lo que en Dios sea susceptible de diferenciación sólo lo es en relación al resto y junto al resto, de modo que la pluralidad es aquí la forma de realización de la unidad. Tampoco se trata de un resultado de la unión a partir de elementos individuales, porque si fuera así habría algo en Dios que no pertenecería a la comunión que es su esencia. No es que a pesar de haber tres personas Dios es uno, ni que a pesar de ser uno hay en Dios tres personas, sino que *porque Dios es uno hay en él tres personas y porque es en tres personas es uno*. La esencia de Dios consiste en que no tiene en sí mismo ningún rasgo que no se realice en la mutua relación entre las personas.

Por ser la mayor unidad pensable, la unidad de Dios encierra en sí la mayor diferencia pensable entre las personas. *Existencia autónoma y ser relacional crecen en relación directa* y no inversa. En la unidad divina, en sentido real, en y con cada persona, y sin que pierdan su unicidad irrepentible, están dadas las otras, de modo que cada persona posee su ser íntegro sólo a partir de y hacia las otras

Por tanto, la unidad de Dios no está antes, ni después, ni sobre, ni debajo de las relaciones de las personas, sino que se realiza justamente en ellas. La afirmación "*Dios es amor*" es una *proposición especulativa muy precisa* que nos indica que, en el acceso al ser trinitario de Dios podemos tomar como punto de partida tanto la unidad como la Trinidad, pero siempre debemos llegar de uno a otro lugar, porque es en ese movimiento donde se expresa el ser de Dios.

### **La diferencia de las personas**

La comprensión tradicional de las personas y sus relaciones toma como punto de partida la revelación de la vida interna de Dios a partir de su manifestación en la historia. Sobre esta base, a partir del hecho de que el Hijo ha sido enviado por el Padre al mundo se concluye su origen eterno en el Padre (generación) y a partir de la donación del Espíritu su origen en el Padre y el Hijo (espiración). Estas son las procesiones que dan origen a la Trinidad, pero *si Dios es amor la diferencia de personas no es sólo una relación de origen, sino un juego de intercambio entre ellas*. Este intercambio personal tiene también sus reflejos en la economía de la salvación: el Hijo ha sido también "enviado" por el Espíritu, y devuelve al Padre el reino, y en la cruz el Padre y el Hijo dependen para su relación de la acción del Espíritu. Cada una de las personas está en las otras y, de alguna manera, depende de las otras para la realización de su ser propio. Veamos como se concreta esto en la visión de cada una de las divinas personas.

Jesús ha revelado que Dios es "Padre" en un sentido nuevo: no lo es sólo en cuanto Creador; Él es eternamente Padre en relación a su Hijo único, el cual eternamente es Hijo sólo en relación a su Padre: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11,27). CIC 240.

*El Padre es el don primordial*, nunca está sin el Hijo, porque su identidad consiste en regalarse. De este modo, como origen de la Trinidad, el Padre establece de forma idénticamente originaria tanto la identidad como la diferencia. Hay un "no" originario (no ser en sí mismo, sino en el otro) que significa al mismo tiempo afirmación de sí mismo y de los otros. Las otras dos personas ven en él a su centro que al mismo tiempo no puede ser pensado sin relación a ellas (cf. CIC 238-240).

*En la historia de la salvación* el Padre aparece como el fundamento primordial del amor para Jesucristo (Jn 17,24), para el Espíritu (Jn 15,26) y para los hombres (Sant 1,17). Es el Padre quien entrega a Jesucristo separándolo de sí, y recibirá de Jesucristo el reino por obra del Espíritu.

Por eso los apóstoles confiesan a Jesús como "el Verbo que en el principio estaba junto a Dios y que era Dios" (Jn 1,1), como "la imagen del Dios invisible" (Col 1,15), como "el resplandor de su gloria y la impronta de su esencia" (Hb 1,3). CIC 241

*El Hijo es existencia como recepción*, como puro reconocimiento del don absoluto que es el Padre. En cuanto el don alcanza en la recepción su objetivo, no es solamente reflejo o duplicación del Padre, sino su interlocutor. En la

recepción el don se torna verdaderamente lo otro, la imagen o palabra del Padre que hace que el Padre llegue a ser Padre. Si el Padre es centro de la comunión divina, el Hijo es la periferia, la máxima extensión de las posibilidades divinas. Por eso tanto la creación como la redención son obra del Padre por el Hijo.

*En la historia de la salvación* Jesucristo es la Palabra del Padre (Col 1,15) que va hasta el extremo de las posibilidades divinas (Mc 15,34) y así libera el Espíritu (Jn 19,30), el que da la gloria debida al Padre (Jn 7,18). Jesús, como Hijo, se autodiferencia del Padre a quien reconoce como mayor que él (Jn 14,28) y de quien procede su mensaje (14,24). El Padre es el único bueno (Mc 10,18), el que determina el Reino y la historia (Mc 13,32 pp.; Mt 20,23 pp.), aquel a quien se somete la voluntad de Jesús (Mc 14,36). Todos estos pasajes han sido en ocasiones interpretados como contrarios a la divinidad del Hijo, pero es precisamente en la diferencia y en la obediencia como Jesús se manifiesta como Hijo, porque él es Hijo de Dios Padre haciendo que Dios Padre reine. No es sólo que el ser Hijo de Jesús esté en completa dependencia del ser Padre de Dios, sino que ese ser Padre de Dios sólo se realiza a través de la perfecta obediencia y entrega del Hijo. El Hijo no sólo es el representante del poderío de Dios, sino su titular (Lc 10,22; Mt 28,18; Jn 5,23). El reinado del Hijo consiste en anunciar el reinado del Padre al que, por medio de su sometimiento, le da plenitud. El Padre, entregando su poder al Hijo, hace depender su reinado del Hijo, con lo que es su misma divinidad la que depende de él, ya que, una vez que existe el mundo creado libremente sería incompatible con la divinidad de Dios que Dios no tuviera dominio sobre él, y eso se realiza en la obra de Jesús, el Hijo de Dios.

El origen eterno del Espíritu se revela en su misión temporal. El Espíritu Santo es enviado a los Apóstoles y a la Iglesia tanto por el Padre en nombre del Hijo, como por el Hijo en persona, una vez que vuelve junto al Padre (cf. Jn 14,26; 15,26; 16,14). El envío de la persona del Espíritu tras la glorificación de Jesús (cf. Jn 7,39), revela en plenitud el misterio de la Santa Trinidad.

La fe apostólica relativa al Espíritu fue confesada por el segundo concilio ecuménico en el año 381 en Constantinopla: "Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre" (DS 150). La Iglesia reconoce así al Padre como "la fuente y el origen de toda la divinidad" (Cc. de Toledo VI, año 638: DS 490). Sin embargo, el origen eterno del Espíritu Santo está en conexión con el del Hijo: "El Espíritu Santo, que es la tercera persona de la Trinidad, es Dios, uno e igual al Padre y al Hijo, de la misma sustancia y también de la misma naturaleza: Por eso, no se dice que es sólo el Espíritu del Padre, sino a la vez el espíritu del Padre y del Hijo" (Cc. de Toledo XI, año 675: DS 527). El Credo del concilio de Constantinopla (año 381) confiesa: "Con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria" (DS 150). CIC 244-245.

*El Espíritu Santo es el lazo de amor* entre el Padre y el Hijo que hace valer y mantiene la diferencia entre el Padre y el Hijo y los pone en mutua relación recíproca. Tiene un doble carácter, es tanto la esencia del amor como su fruto objetivo. Este ser propio del Espíritu Santo explica algunas dificultades normales para comprender su valor. Puesto que en el Espíritu encuentra su plenitud la comunión divina, espíritu es también nombre de Dios sin más. El Espíritu puede quedar detrás del nosotros del Padre y del Hijo (Jn 17,21ss) porque es el garante de ese nosotros. Finalmente el Espíritu puede parecer en ocasiones una realidad impersonal porque es tangible en lo que obra, ya que su efecto específico es personalizar y abarcar la unidad y la diferencia del Hijo y del Padre, está caracterizado por ser vida (cf. CIC 243-248).

*En la historia de la salvación* el Espíritu es quien impulsa a Jesús al mismo tiempo que recibe de él (Jn 16,14) y guía siempre más allá, hacia una comunión cada vez más amplia, reflejo y sacramento de la comunión primordial que es Dios. Lo mismo que Jesús no se glorifica a sí mismo, sino al Padre, el Espíritu no se glorifica a sí mismo, sino al Hijo y, con él, al Padre. Dando testimonio de Jesús se muestra como Espíritu de la verdad distinto del Padre y del Hijo, al mismo tiempo que íntimamente unido a ellos.

En esta comunión *cada una de las personas divinas realiza de manera propia la vida divina*. La Trinidad es un nudo de relaciones en la que cada una de las personas es ininteligible sin las otras. El Padre no sólo engendra al Hijo, sino que le entrega su Reino para recibirlo de nuevo de él. El Hijo no sólo es engendrado, sino que es obediente al Padre glorificándolo como único Dios. El Espíritu no sólo es espirado, sino que llena al Hijo y lo glorifica en su obediencia al Padre. El Padre está orientado, como puro don, totalmente hacia el Hijo y hacia el Espíritu y está constituido en este ser-relación. El Hijo recibe la vida divina como don, es totalmente relación desde el Padre y, como quien está frente a él, su otro (Esto sólo es posible porque el Padre y el Hijo están unidos por el Espíritu). El Espíritu Santo se recibe como amor entre el Padre y el Hijo, es don común y garantía de relación. Está constituido por la relación de ambos hacia él y de él hacia ambos.

Lo propiamente esencial de Dios siempre está mediado por lo propio de las personas. Dios es omnipotente porque existe el Padre en quien se funda todo don. Dios es verdad y amor redentor porque existe el Hijo a quien el Padre se regala y en quien nos da acceso a su vida íntima. Dios es amor y lleva a plenitud porque existe el Espíritu Santo, que resume el ritmo del amor y lo lleva a plenitud. Debemos afirmar que hay una relación particular de la criatura con cada persona, sin que por ello se distribuya entre las diferentes personas las propiedades y el obrar del Dios uno, sino que *es siempre el Dios uno el que existe y obra en forma personal*. El Dios uno es conocido como Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, conocer a Dios es entrar en su eterna vida de amor.

Explica qué relación existe entre Trinidad inmanente y Trinidad económica y por qué esa relación es importante para el conocimiento de la realidad de Dios

Haz un comentario personal de algunos de los textos de la Escritura o del Catecismo de la Iglesia Católica que se proponen en el tema

Resume brevemente el significado de los términos “persona” y “comunidad” y su importancia en la teología trinitaria. Busca en el Catecismo de la Iglesia Católica textos donde se ponga de manifiesto el ser propio de cada una de las divinas personas descrito en el tema.

## 8. Trinidad, creación, Iglesia.

### Trinidad y creación

La Trinidad de Dios hace comprender su relación con la creación y su ser creador de forma nueva. No se trata simplemente de creer que el mundo tiene su origen en Dios, idea en principio compatible con cualquier comprensión de la divinidad, sino de profundizar en *el cómo de esa relación entre Dios y el mundo*. Para comprender mejor la importancia del pensamiento trinitario en toda esta materia comenzaremos por acercarnos al judaísmo, porque la comparación entre judaísmo y cristianismo es en este tema enormemente reveladora. Para el pensamiento místico judío, Dios, si es infinito, no puede dejar lugar a nada que no sea él mismo, por tanto la existencia de un “otro”, distinto de Dios resulta, en principio, imposible, cualquier otra realidad distinta de Dios estaría afirmando que Dios no es infinito. La solución a esta aporía se encuentra en la idea del *tsimtsum* (contracción) de Dios. Antes de la creación Dios se contrajo sobre sí mismo para dejar lugar al mundo, de modo que la creación resulta de una auto-limitación de Dios que ha querido volverse sobre sí mismo para que la creación pueda tener su propia autonomía. Esta solución, siendo valiosa, no está exenta de *dificultades*, ¿será la creación entonces un espacio ajeno a Dios, cuya existencia misma está postulando la necesidad de dejar de lado a un Dios que se ha hecho extraño a ella? o, por el contrario ¿se tratará en el fondo de un malicioso juego en el que Dios concede una autonomía parcial que no es más que una ilusión temporal que finalmente tendrá que ser deshecha para perderse en la infinitud divina? La respuesta de la fe cristiana a estos problemas pasa por la idea del Dios Trinitario, un texto de San Pablo puede servirnos para comprenderlo.

Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en la persona de Cristo con toda clase de bienes espirituales y celestiales.

Él nos eligió en la persona de Cristo -antes de crear el mundo- para que fuésemos consagrados e irreprochables ante él por el amor.

Él nos ha destinado en la persona de Cristo -por pura iniciativa suya- a ser sus hijos, para que la gloria de su gracia, que tan generosamente nos ha concedido en su querido hijo, redunde en alabanza suya.

Ef 1,3-6

*Si en este texto omitimos las referencias a Jesucristo nos encontraremos en las mismas dificultades del judaísmo. Dios, efectivamente, bendice, elige y destina, pero estas acciones en el fondo resultan ajenas a su ser, casi se podría decir que obedecen a un capricho, porque una creación desde un Dios cuya única determinación es la infinitud absoluta, si quiere ser libre, se queda en la categoría del capricho para no afectar a su infinitud. Más aún ¿cuál es la finalidad de todo? redundar en alabanza suya, lo cual no deja de ser una autoexaltación egolátrica e innecesaria de un ser que por su propia categoría no necesitaría de ella.*

Pero San Pablo ha introducido, de una forma que podría parecer accidental, pero que por reiterada no podemos pasar por alto, *la expresión “en la persona de Cristo”*. Si tomamos en serio estas palabras la interpretación varía notablemente. El punto de partida de esta visión general sobre toda la historia de la creación es que Dios actúa “en la persona de Cristo”. *Es la relación paterno-filial constitutiva de la esencia divina la que da consistencia a todas las afirmaciones posteriores*. Si nos situamos en esta perspectiva la creación no es simplemente negación de la realidad de Dios, porque este momento de negación ya existe en la comunión intradivina. La creación es desbordamiento y reflejo de la realidad de Dios en el tiempo, porque Dios es entrega del ser del Padre al Hijo y retorno en el Espíritu. El momento de negación de sí mismo no es ajeno a Dios, sino que pertenece a su propia esencia, si que eso termine en una duplicación de lo divino porque, en el Espíritu Santo, Dios es también un retornar a sí mismo.

Esta visión permite una respuesta distinta a la *cuestión de la libertad creadora de Dios*. La creación no responde a una necesidad divina, Dios no necesita del mundo para realizar su amor porque en sí mismo es amor. Pero tampoco se trata de un puro capricho divino, ya que lleva la impronta de su ser amor y diálogo. La creación es el desbordamiento de la vida divina, Dios plasma en el tiempo la dinámica que es él mismo más allá del tiempo, no se trata de una cuestión de necesidad o libertad, sino de sobreabundancia de amor. Si esto es así, *el ser alabanza de la gloria de Dios*, no es una finalidad que se le impone a la creación para la autoglorificación de Dios, sino la

culminación del ser propio de la creación, inclusión en la misma dinámica de alabanza y glorificación que es la vida de Dios. En la persona de Cristo todo lo creado lleva a plenitud su ser desbordamiento del amor divino que vuelve a su origen por obra del Espíritu. Toda la historia de la creación es una inmensa oferta de plenificación en la unión con Dios (cf. CIC 290-294).

La acción creadora del Hijo y del Espíritu, insinuada en el Antiguo Testamento (cf. Sal 33,6;104,30; Gn 1,2-3), revelada en la Nueva Alianza, inseparablemente una con la del Padre, es claramente afirmada por la regla de fe de la Iglesia: "Sólo existe un Dios...: es el Padre, es Dios, es el Creador, es el Autor, es el Ordenador. Ha hecho todas las cosas *por sí mismo*, es decir, por su Verbo y por su Sabiduría" (S. Ireneo, haer. 2,30,9), "por el Hijo y el Espíritu", que son como "sus manos" (ibid., 4,20,1). La creación es la obra común de la Santísima Trinidad. CIC 292

### **Trinidad y Bautismo.**

Tal como está escrito en la profecía de Isaías:

"Mira, yo envío por delante a mi mensajero para que te prepare el camino. Una voz grita en el desierto: Preparad el camino al Señor, allanad sus senderos", apareció Juan en el desierto bautizando y predicando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados.

Toda la población de Judea y de Jerusalén acudía a que los bautizase en el río Jordán, confesando sus pecados. Juan vestía un traje de piel de camello, se ceñía un cinturón de cuero, y comía saltamontes y miel silvestre. Y predicaba así:

-Detrás de mí viene el que puede más que yo, y yo no merezco ni agacharme para desatarle las sandalias. Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo.

Por entonces llegó Jesús desde Nazaret de Galilea a que Juan lo bautizara en el Jordán. Apenas salió del agua, vio rasgarse el cielo y al Espíritu bajar hacia él como una paloma. Se oyó una voz del cielo:

-Tú eres mi Hijo amado, mi preferido. Mc 1, 2-8

El hecho de que Jesús fuera bautizado por Juan resultó difícil de comprender para los primeros cristianos. *No es sencillo aceptar que el Hijo de Dios se meta en el grupo de los pecadores como uno más para recibir "un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados"*. La primera aparición pública de Jesús parece un incidente desafortunado del que lo libra una súbita teofanía por medio de la que las aguas vuelven a su cauce. Lo único que quedaría del hecho sería el recuerdo de un gesto condescendiente de Jesús.

Nuestro Señor se sometió voluntariamente al Bautismo de S. Juan, destinado a los pecadores, para "cumplir toda justicia" (Mt 3,15). Este gesto de Jesús es una manifestación de su "anonadamiento" (Flp 2,7). El Espíritu que se cernía sobre las aguas de la primera creación desciende entonces sobre Cristo, como preludio de la nueva creación, y el Padre manifiesta a Jesús como su "Hijo amado" (Mt 3,16-17). CIC 1224.

Mirando el acontecimiento desde una perspectiva trinitaria la interpretación puede ser muy distinta. Jesús que se presta a ser bautizado por Juan está realizando así su ser Hijo de Dios. Hemos visto como *la condición de Hijo de Dios consiste en ser el Otro de Dios Padre*, la periferia de la comunión divina. Ese ser Dios como Hijo, como Otro del Padre, llega precisamente a su culminación extrema cuando alcanza los mayores abismos del alejamiento de Dios: el pecado y la muerte. Jesús está unido a los pecadores porque su ser consiste en salir del Padre para volver a él, esto, en su despliegue histórico y finito se realiza en el unirse a los pecadores para, a partir de la negación de Dios, iniciar el camino de la reconciliación. No en vano el Bautismo es el comienzo de la vida pública de Jesús, que deja entrever ya desde el principio todo el sentido profundo de su existir. Se trata de una *manifestación de la vida trinitaria de Dios*, desde el Padre que lo envía y le da autoridad, en el Espíritu que lo sustenta, se inaugura solemnemente el camino del mundo hacia Dios que surge del camino de Dios hacia el mundo.

El Bautismo cristiano está unido al Bautismo de Jesús, pero a partir de aquello que en el Bautismo de Jesús estaba preanunciado: la muerte y resurrección del salvador. Es también un Bautismo trinitario, pero éste ya no anuncia un camino por hacer, sino el seguimiento del pionero de la salvación, Jesús. Nos bautizamos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y con eso no sólo hacemos referencia al origen del Bautismo, sino también a su destino, participar de la vida del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, y hacerlo en comunión con la vida, muerte y resurrección de Jesús. Como vimos anteriormente, la celebración bautismal es el contexto en el que nacieron muchas de las primeras expresiones de fe trinitarias de la Iglesia. La confesión de fe tiene su origen en la experiencia bautismal, es expresión de la comunión con el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo de cuya vida participamos. Ser conscientes del propio Bautismo es saberse *llamados y reconocidos por Dios Padre y sustentados por el Espíritu Santo para rehacer en la propia vida el camino de la vida de Jesús, el Hijo de Dios*. (cf. CIC 535-537).

## Trinidad y Eucaristía

La comida es un acto físico necesario para la vida, pero, *para el creyente, es también un acto religioso*. Comer es reconocerse dependiente, necesitado del mundo que nos rodea, con el que estamos unidos y del que necesitamos para vivir. Comer juntos es un símbolo privilegiado de la relación humana porque es un modo de reconocernos tan necesitados de los demás como de ese mundo que nos alimenta. En último término, para la persona religiosa, en todas esas dependencias y comuniones que se ponen de manifiesto en la comida se trasluce la dependencia fundamental del ser humano, la dependencia de Dios de quien recibe la vida.

Por supuesto, *las comidas más representativas del Hijo de Dios*, y las más llamativas, son con pecadores (Lc 19,1-10). En el escándalo de los que ven a Jesús entrar en casa de Zaqueo hay bastante del propio escándalo de los cristianos cuando lo ven ser bautizado por Juan. Pero el Hijo de Dios, de nuevo, es Hijo precisamente siendo así, capacidad de Dios de extremar su autoalejamiento para acoger a todos junto a sí. Comer con pecadores es llevar la presencia de Dios incluso allí donde Dios no es aceptado, hacer posible la salvación hasta el extremo.

Y el extremo llegó en la tarde del Viernes Santo, pero la noche anterior también Jesús se reunió para comer con sus amigos. *Aquella última cena fue contemplada por Jesús como símbolo radical de su vida*, una vida que salió de Dios para recoger el universo en una mismo gesto de comunión y acción de gracias, en una misma comida. La última cena es el adelanto de lo que será su muerte, entrega total de Dios más allá de sí mismo para la salvación del mundo. (cf. CIC 610-611)

*Celebrar la Eucaristía es compartir la misma acción de gracias de Jesús*, acción de gracias al Padre que nos dio a su Hijo para renovarnos en el Espíritu. Acción de gracias a aquel del que dependemos y en el que podemos confiar porque ha querido acompañarnos hasta la muerte.

Así, pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la pasión salvadora de tu Hijo, de su admirable resurrección y ascensión al cielo, mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo.

Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia, y reconoce en ella la Víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad, para que, fortalecidos con el Cuerpo y Sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu.

Plegaria Eucarística III

La Plegaria Eucarística, centro de la celebración cristiana, es experiencia privilegiada de la acción trinitaria de Dios en el mundo. *Nos unimos a Jesús en la oración para pedir al Padre que envíe su Espíritu* con poder para transformar las especies eucarísticas en cuerpo y sangre del Señor y la comunidad cristiana en templo vivo de Dios (No olvidemos que son dos las veces que se pide la venida del Espíritu Santo). Esta plegaria no se dirige a la Trinidad, se hace desde la experiencia misma de la Trinidad, es la continuación de la alabanza al Padre del Hijo único con el que formamos un mismo cuerpo por obra del Espíritu. La mejor síntesis de la Eucaristía nos la da la doxología final: "Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén".

Por todo esto la comunión con la que concluye la Eucaristía no es únicamente encuentro con Jesús. Comulgar el cuerpo y la sangre de Jesús es comulgar con su sacrificio, con todo ese gran movimiento de él mismo por el que, en el dinamismo unificador del Espíritu, se pone en las manos del Padre. La comunión eucarística es la puerta por la que entramos en la comunión trinitaria de Dios. Cuando decimos "amén" a la presencia real de Cristo en el pan consagrado estamos diciendo también "amén" a nuestra vocación cristiana, *es el mismo Espíritu el que consagra el pan y el vino y el que nos consagra a nosotros para ser Iglesia de Dios, cuerpo de Cristo*.

## Trinidad y vida cristiana: El icono de la Trinidad de Rublev

El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama 'mística', porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos -'los santos misterios'- y, en El, del misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta unión íntima con El, aunque las gracias especiales o los signos extraordinarios de esta vida mística sean concedidos solamente a algunos para manifestar así el don gratuito hecho a todos. CIC 2014



A lo largo de los siglos los teólogos han intentado comprender el misterio de la Trinidad, los santos lo han vivido, los místicos lo han gustado, pero fue Andrei Rublev el que tuvo la dicha de mostrarlo para introducir en él al pueblo cristiano. Su icono de la Trinidad, obra maestra del arte pictórico, es también un compendio de Teología Trinitaria que se ofrece a la mirada de la fe. Data del año 1411 aproximadamente y se encuentra actualmente en la Galería Tetriakov de Moscú.

El icono representa, en una primera visión, la visita de los tres ángeles a Abraham junto al encinar de Mambré (Génesis 18, 1-15). A través de esa escena del Antiguo Testamento se abre todo un campo de simbología teológica que nos conduce hasta Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En primer lugar podemos ver la escena en general, tenemos tres personajes sentados en torno a una mesa con una copa en medio. El personaje central resalta, aparte de por su posición, por el intenso rojo de su túnica que contrasta fuertemente con el azul del manto. Viene de un largo camino, por eso el cuello de su túnica está ligeramente descolocado, una estola dorada cae sobre su hombro derecho. Está mirando hacia su derecha, al segundo ángel, vestido con una túnica azul casi totalmente cubierta por un manto semitransparente. Está como recibiendo al recién llegado, su postura es de reposo. A la derecha tenemos una tercera figura, cortada por el bastón que sostiene con la mano izquierda. La mano derecha casi parece apoyarse en la mesa para levantarse. La túnica es azul, como en el caso del personaje de la izquierda, pero el manto es de un verde igual al del suelo sobre el que se apoyan los bancos en que están sentados los tres.

El azul de las túnicas representa la divinidad de los tres personajes, iguales y distintos a la vez. Es el Dios oculto que parece transparentarse en el manto del Padre, el Dios que muestra el misterio de su amor hasta la muerte en el rojo del Hijo y el Dios que da vida a toda la creación en el verde que el Espíritu Santo comparte con el suelo.



El cuadro se puede dividir en dos zonas, una rectangular superior, donde se ven una casa, un árbol y una montaña. Son signos de las grandes realidades religiosas del Antiguo y del Nuevo Testamento. La casa es el lugar de la presencia de Dios en medio de su pueblo (el Templo en el Antiguo Testamento y Jesús en el Nuevo), el árbol es el lugar de la prueba (la prueba que vence al hombre en el árbol del bien y del mal del que come Adán y aquella en la que el hombre sale vencedor en el árbol de la cruz) la montaña es el lugar de la ley (la que dio Moisés en el Sinaí y la nueva ley de Jesús en el sermón del monte). En definitiva, el fondo del cuadro es una representación simbólica que, de algún modo, intenta abarcar toda la historia de la salvación. La escena que se representa tiene como trasfondo toda esa historia porque es en ella y a través de ella como se ha mostrado el misterio de la vida de Dios que el cuadro representa.



Pasando a la organización de los tres personajes que están en primer plano observamos que están estructurados en forma circular. Un círculo exterior los enmarca y un círculo interior, señalado por el borde de la manga del personaje central, reitera y profundiza el movimiento circular de la imagen. Esta organización circular hace que el cuadro tenga un movimiento propio, la mirada del observador es conducida de un personaje a otro en un camino infinito. Es la vida del Dios trino que se pone ante nuestros ojos. Dios no es un puro permanecer en sí mismo, un absoluto quieto y muerto, sino que el ser de Dios es un permanente salir de sí una dinámica eterna de donación y comunión en la que nos va introduciendo la circularidad del cuadro.





Esta vida se enmarca en un doble octógono que forman las bases sobre las que están situados los sitiales de los personajes laterales en combinación, bien con las cabezas de estos mismos personajes, bien con la casa y la montaña del plano superior. El ocho representa el octavo día, el primer día de la nueva semana, es el domingo de la resurrección. Este día tiene dos centros, por una parte la copa, que representa la Eucaristía, por otra parte el seno del personaje central: el Hijo. A través del amor de Cristo, que se nos ofrece como realidad creada en la Eucaristía, se realiza la nueva creación, el nuevo tiempo de la salvación que es apertura a la eternidad de Dios. Compartir la copa eucarística es adentrarse en el misterio del amor que mana del seno de Cristo.



Esta unión entre la Eucaristía y Cristo queda realizada por una tercera estructura: las siluetas de los personajes laterales representan una copa, reproducción de la copa central. Esta segunda copa, resultado de la conjunción de la obra del Padre y del Espíritu que sostiene al Hijo, manifiesta el contenido de la copa central: Jesucristo, el salvador que viene de un largo camino de muerte simbolizado por el cuello descolocado de su túnica, pero también de resurrección y gloria que se muestran en la estola dorada que luce. La invitación de Dios en la Eucaristía es una invitación a hacernos hijos en el Hijo, no sólo compartimos la copa, sino que nos hacemos parte de ella, el sacrificio y el triunfo de Cristo son también nuestro sacrificio y nuestro triunfo.



La presentación de la Eucaristía no se realiza simplemente como algo externo, sino que el autor quiere con el cuadro invitarnos a participar de ella. Si dividimos las partes superior e inferior del cuadro nos daremos cuenta de un efecto importante. En la parte superior aparece resaltada la figura central, el Hijo. Si el cuadro fuese únicamente esta parte superior pensaríamos que el Hijo está situado delante de las otras dos figuras. Sin embargo, cuando miramos la parte inferior del cuadro de forma independiente el efecto es el contrario, la colocación de la mesa y de las piernas de los dos comensales produce el efecto de que el personaje central está más retirado. Por medio de esto se produce una estructura espacial cóncava, es como si fuésemos invitados a entrar dentro de la mesa, el Hijo se adelanta a llamarnos a ella.



Situados en el interior de esta mesa eucarística podemos asistir a la relación entre las tres personas divinas, es una relación doble que se establece a través de las miradas y de las manos. Las miradas representan la relación interna de las tres divinas personas, las manos su participación en la historia de la salvación. Hay un cruce de miradas entre el Padre y el Hijo, y en el centro de este cruce se introduce la mirada del Espíritu Santo, es la vida interna de la Trinidad de Dios, continua generación de amor entre el Padre y el Hijo y continua presencia de amor recogido en el Espíritu. Y este amor divino no está destinado a permanecer encerrado en Dios, al contrario, se derrama en el mundo, la mano del Padre envía al Hijo que con la suya, al mismo tiempo que bendice la copa eucarística, señala al Espíritu en quien se recoge toda bendición para la salvación del mundo. Si finalmente nos fijamos en los bastones nos daremos cuenta de que, al mismo tiempo que señalan los espacios de las tres divinas personas, entre el segundo y el tercero enmarcan el pie del Espíritu Santo. Es Dios que está a punto de levantarse y salir a nuestro encuentro.

Y aquí nos quedamos, has entrado en la vida misma de Dios, la has contemplado y la has gozado, ahora esa vida se dirige a ti, a tu vida creada para llenarla de divinidad. Este es el momento final, porque no se trata de un icono para ver como espectador, sino para contemplar y vivir como cristiano, si te has reposado en la vida trinitaria de Dios ahora él quiere reposarse también en tu propia vida, enhorabuena.



Busca en tu Biblia los distintos relatos del Bautismo de Jesús que aparecen en los evangelios sinópticos (Mt, Mc y Lc) y compáralos ¿qué podemos aprender en cada uno de ellos sobre Jesús como Hijo de Dios?  
Lee CIC 1356-1381 y haz un esquema sobre el lugar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la Eucaristía.  
Si el destino del hombre es participar en la vida de Dios ¿cómo es posible que el hombre no sea Dios?  
Busca nuevos simbolismos en el icono de la Trinidad de Rublev