

LA COMUNIÓN DE LA TRINIDAD:
FUNDAMENTO Y META DE LA MORAL CRISTIANA

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

Diego Agudelo Grajales

Director: Jorge Humberto Peláez Piedrahíta, S.J.
Segundo lector: Alberto Múnera Duque, S.J.

Fecha de sustentación: 24 de febrero de 2011

Diego Agudelo Grajales

Profesor de tiempo completo del Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Javeriana, Cali; director del grupo de investigación *De Humanitate* (Categoría B Colciencias); Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas y Licenciado en Filosofía e Historia, Universidad de Santo Tomás, Bogotá; Especialización en Educación y Resolución de Conflictos, Universidad del Valle, Cali; Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Correo electrónico: dagudelo@javerianacali.edu.co

Jorge Humberto Peláez Piedrahíta, S.J.

Licenciado en Filosofía y Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Magister en Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

Correo electrónico: jpelaez@javerianacali.edu.co

Alberto Múnera Duque, S.J.

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Doctor en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor titular en la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Correo electrónico: amunera@javeriana.edu.co

RESUMEN

La revelación de Dios como amor que hace Cristo (1Jn 4,8.16) es el horizonte de comprensión de la moral cristiana, como una moral del amor afectivo y efectivo en respuesta al proyecto misericordioso de Dios. Esta es una moral del amor que redimensiona la existencia cristiana y le propone nuevas comprensiones. La revelación del misterio de la comunión en el amor de la Trinidad es la revelación del misterio de nuestra salvación, y constituye para la moral no solo un paradigma de comportamiento, sino también el “fundamento” del obrar moral. Como paradigma social ha sido abordado por numerosos autores, pero en relación con los aspectos de fundamento y meta existe una deuda importante al que contribuye mediante este proyecto.

El interrogante fundamental es ¿cómo esa raíz trinitaria de la comunión, presente en la revelación, estructura la realidad y el ser del hombre de manera que ese dinamismo de gracia se exprese en la praxis moral del cristiano, para que sea una moral de salvación, comprometida con el contexto? En otros términos, se trata de hacer comprensible el sentido trinitario de la moral cristiana, el significado que tiene el llamado de “vivir de modo trinitario”*, pero sobre todo, que no existe otra manera de ser que no sea trinitaria. El hombre no solo está llamado a vivir trinitariamente como ideal de vida, sino porque está en sus mismas entrañas esa condición de posibilidad, de tal manera que no es externo, no es una actividad por extensión, sino la condición misma de su ser.

* Rovira, “Estructura trinitaria de la existencia cristiana”, 47-75.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

LA TEOLOGÍA MORAL RENOVADA: LA APUESTA DEL CONCILIO VATICANO II

1. La renovación de la teología moral
 - 1.1 La situación de la teología moral antes del Concilio
 - 1.1.1 Respecto de la concepción de la tradición
 - 1.1.2 Respecto del discurso teológico moral
 - 1.2 El Concilio Vaticano II: la renovación de la moral
 - 1.2.1 La dimensión moral del Concilio
 - 1.2.2 Criterios y cauces de la renovación moral
 - 1.2.2.1 El carácter científico
 - 1.2.2.2 La especificidad cristiana
 - 1.2.2.3 Moral orientada a la perfección
 - 1.2.2.4 El carácter eclesial
 - 1.2.2.5 Apertura a la realidad del mundo y los valores
 - 1.2.3 El nuevo camino para la teología moral según el Concilio
 - 1.2.3.1 La situación de camino
 - 1.2.3.2 Comprensión salvífica del ser humano desde su carácter personal y social
 - 1.2.3.3 La síntesis entre fe y mundo
 - 1.3 La renovación de la teología moral a partir del Concilio
 - 1.3.1 La teología moral y las disciplinas teológicas a partir del Concilio
 - 1.3.1.1 Teología moral y dogmática
 - 1.3.1.2 Teología moral y derecho positivo
 - 1.3.1.3 Teología moral y teología espiritual
 - 1.3.1.4 La teología moral y la cristología
 - 1.3.2 La producción teológica moral después del Concilio

1.3.3 La renovación en los documentos oficiales después del Concilio

2. Conclusiones

CAPÍTULO 2

LA FE DE LA IGLESIA EN LA TRINIDAD: SOMOS CREACIÓN POR, EN Y PARA LA COMUNIÓN

1. La renovación de la teología trinitaria
 - 1.1 La fe de la Iglesia en la Trinidad antes del Concilio
 - 1.1.1 Contexto ideológico-social y eclesial antes del Concilio
 - 1.1.2 Una tarea conjunta entre la teología de la Trinidad y la teología moral: recuperación del misterio
 - 1.2 El misterio de la Trinidad en el Concilio: la Iglesia trinitaria
 - 1.3 La reflexión trinitaria después del Concilio
 - 1.3.1 El magisterio posconciliar
 - 1.3.2 La teología trinitaria posconciliar
2. El desarrollo de la fe en la comunión trinitaria
 - 2.1 El acceso al misterio de la Trinidad: la revelación en Cristo
 - 2.2 Los primeros desarrollos de la teología de la Trinidad
 - 2.3 La relación entre la unidad y la pluralidad de Dios
 - 2.4 El ser relacional de *persona* para la *communio*
3. La Trinidad como clave de la comprensión de la creación
 - 3.1 La creación: imagen de la *communio* trinitaria
 - 3.2 El hombre como imagen de Dios uno y trino
4. Conclusiones

CAPÍTULO 3

LA COMUNIÓN TRINITARIA FUNDAMENTO Y META DE LA MORAL CRISTIANA

1. La *communio* de Dios en la comprensión del ser personal en la teología actual
 - 1.1 La evolución moderna del concepto persona
 - 1.2 La diferencia de las personas en la Trinidad
 - 1.3 Dios Padre: “principio” del dinamismo de comunión trinitaria
 - 1.3.1 Dios Padre en la revelación
 - 1.3.1.1 Dios Padre perdona y da vida
 - 1.3.1.2 Dios Padre de la nueva ley
 - 1.3.1.3 Dios Padre de la promesa
 - 1.3.2 Dios Padre en la constitución de la Trinidad
 - 1.3.3 El Padre constituye el modelo de acción

- 1.4 Jesucristo como mediación de la moral cristiana
 - 1.4.1 La revelación del Hijo
 - 1.4.2 El Hijo en la dinámica de la Trinidad
 - 1.4.3 “Sígueme”: la moral del cristiano
- 1.5 Dios Espíritu Santo: libertad definitiva
 - 1.5.1 El Espíritu Santo en la revelación
 - 1.5.2 El Espíritu Santo en la dinámica trinitaria
 - 1.5.3 La libertad, moral del Espíritu
- 2. La *communio* trinitaria en el horizonte de la teología moral
- 3. La gracia como don: eje de la *communio*
- 4. Conclusión

CAPÍTULO 4

LA MORAL FUNDAMENTAL TRINITARIA: IMPLICACIONES Y DESAFÍOS

- 1. La apuesta por una nueva teología moral fundamental
 - 1.1 Recuperando la historia
 - 1.2 Una tarea del Concilio: la construcción de una moral fundamental
 - 1.3 La teología moral fundamental en América Latina
- 2. Tareas de la teología trinitaria
 - 2.1 Cristología y antropología
 - 2.2 Ontología y economía de salvación
 - 2.3 Balance de las tareas planteadas a la teología trinitaria y a la moral
- 3. La renovación de algunas categorías de la moral desde el fundamento trinitario
 - 3.1 La autonomía y la teonomía en la moral
 - 3.1.1 Planteamiento del problema de autonomía
 - 3.1.2 La dimensión teológica de la libertad
 - 3.1.3 Balance del problema
 - 3.2 La comunión trinitaria, comprensión siempre pendiente
 - 3.2.1 El problema de la *communio*
 - 3.2.2 *Communio* en el Concilio
 - 3.2.3 La aportación de Rahner sobre la *communio* como participación y como sacramento en la Iglesia
 - 3.3 La moral de la comunión
- 4. Conclusiones

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

EXTRACTO

Capítulo 2

La fe de la iglesia en la Trinidad: somos creación *por, en y para la comunión*

Este capítulo desarrolla el contexto general de fundamentación desde el cual será posible comprender el carácter de origen y meta que tiene la creación en la comunión trinitaria de Dios. El capítulo anterior estaba centrado en la renovación de la teología moral; éste lo estará en su primera parte, en relación con la teología trinitaria, y tendrá la misma estructura conceptual de revisar los antecedentes inmediatos, planteamientos y desarrollo posterior del Concilio. Luego plantea lo que fue la progresiva construcción del dogma en referencia a la revelación y a lo conceptual. Su importancia consiste en poner las bases para la comprensión de un misterio que se revela para nosotros desde la estructuración ontológica de la creación, y por supuesto, del hombre como imagen y semejanza de Dios, desde la que toda la creación está llamada a participar de esa comunión de Dios.

La lógica conceptual se relaciona con los lineamientos del Concilio, que trató el tema trinitario en relación con la Iglesia, acentuando la comprensión existencial de la comunión en la realidad personal y del cosmos. Es decir, dicha lógica se sitúa en la recuperación de la vitalidad de la experiencia de fe de la Iglesia primitiva y de la teología patristica, para reconocer la revelación de Dios como acontecimiento histórico y existencial, donde el objeto de la fe y de la teología no es tanto la explicación docta del misterio, como el misterio confesado como Iglesia. La praxis o la experiencia eclesial preceden a cualquier tipo de reflexión sistemática de la fe.

El presupuesto de este itinerario está en la afirmación de L. Ladaria, según la cual “la Trinidad divina ha sido entendida simplemente como el misterio incomprensible, más que como fundamento y principio de nuestra salvación”.¹ Como la de él, la opinión de teólogos como K. Rahner, B. Forte, entre otros, es generalizada en torno de la poca incidencia de la Trinidad en la moral del cristiano.

Ahora bien, no se trata de una marginación conceptual que hemos de comprender con la misma lógica racionalista, sino que debemos ser capaces de recuperar ese sentido salvífico, situándonos en el camino de la identidad cristiana.²

Además, por ser la teología trinitaria esencialmente relacional y comunal, debe ayudar al entendimiento originario del kerigma, que –a partir de la experiencia vital del misterio pascual de Cristo– se fue descubriendo progresivamente como fundamento y meta en la moral cristiana.

El orden de este capítulo es el siguiente: primero, lo correspondiente a la renovación del misterio de la Trinidad desde el Concilio, obviamente, a partir de la conocida estructura de considerar los antecedentes, la formalización de esa renovación y la continuidad con la enseñanza del magisterio en el mismo Concilio. Aquí se destaca la recuperación de la identidad de la Iglesia como *imagen de la Trinidad*; y en última instancia, en esta estructuración, las líneas y corrientes de investigación del posconcilio.

En la segunda parte, se presenta la reflexión teológica sobre la Trinidad, las diversas formas de comprensión y los conceptos que aproximan su explicación desde la perspectiva del magisterio y de la investigación teológica. En el punto siguiente se analiza el misterio de la Trinidad como clave para la comprensión de la creación. El final del apartado se dedica a presentar la conclusión.

1. LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

El punto de referencia de esta renovación es el Concilio. Por eso, desarrollaremos en este aparte las fases que corresponden a los an-

¹ Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, 27.

² De Lubac, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del símbolo de los Apóstoles*, 110.

tecedentes, los documentos del Concilio en sí mismo, y el desarrollo en la época posconciliar.

1.1 LA FE DE LA IGLESIA EN LA TRINIDAD ANTES DEL CONCILIO

El análisis propuesto tiene un límite histórico y éste es el de los movimientos más significativos previos al Concilio. Sin embargo, para comprender de manera más profunda este interés por la renovación o la *refundación* (Gómez Mier), es necesario situar el contexto en el cual se desarrolló y la forma como influyó en la puntualización hermenéutica del Concilio en torno de la confesión de la fe trinitaria. Una cosa es lo que se afirma en el Credo y otra lo que se está comprendiendo.

1.1.1 Contexto ideológico-social y eclesial antes del Concilio

El alcance y significado de los diferentes movimientos renovadores a partir del Concilio desde la perspectiva de comprensión de la Iglesia, como ícono de la Trinidad, hace de este análisis una introducción necesaria sobre la intención de Juan XXIII al convocarlo. Se debe tener en cuenta la dinámica histórica y los esfuerzos por hacer un balance del fin de una época marcados por una intencionalidad o perspectiva. En otras palabras, no existe una concepción pura de cualquier realidad o concepto, por más novedosos que parezcan ser: más bien, esas ideologías de fondo que se han querido renovar siguen vigentes, pero con otros formatos.

El programa de *aggiornamento* de la vida de la Iglesia, que el Papa planteaba como tarea, indicaba una renovación que implicaba necesariamente la profundización de la fe común y un ajuste en el lenguaje y las mediaciones, para ser significativo como mensaje al mundo actual. Uno de los indicadores más importantes de la experiencia personal de Juan XIII en los países balcánicos donde ejerció su atención pastoral fue reconocer la existencia de una fragmentación y desunión entre los cristianos; por ello, el percibir los *signos de los tiempos* será una condición importante como actitud y como respuesta por parte de la Iglesia.

La primera situación para ver, oír y sentir es la forma como la teología católica se fue distanciando de la protestante. Desde el siglo XVI, este alejamiento no es dado a partir de la doctrina de la Trinidad como principio unificador, pues los reformadores la aceptan como fundante³, sino por su articulación en su profesión de fe. En otras palabras, mientras que en la teología católica es una doctrina fundamental que atraviesa todo su credo, en el protestantismo aparece como una verdad revelada, pero no inscrita con tal importancia en su confesión, en su experiencia personal, ni en la oración; en su lugar, los protestantes daban mayor importancia a aquello que los diferenciaba de la doctrina católica, por ejemplo, la justificación del pecador realizada por Cristo y avalada por su Espíritu; pero esta misma suposición de creer en la Trinidad en forma teórica, sin ser parte de la experiencia eclesial y personal del católico, también era una constante.

El trasfondo epistemológico de este divorcio entre lo que se confiesa y se vive se refiere a los límites empíricos que plantea la dificultad del hombre moderno para comprender la *experiencia* y la *praxis*, más, si se trata del misterio de la Trinidad. Serán tratadas como las dos grandes categorías de análisis de la realidad, a las cuales corresponden también subcategorías que están en juego en la *provocación* de volver sobre la Trinidad de Dios en el Concilio.

En referencia con la experiencia, se trata de una comprensión a partir de la percepción que crea y puede reproducir, pues afecta en forma personal. Al mismo tiempo, el contenido de este anhelo es la comunidad, con la consecuente lucha por los intereses particulares. Toda esta realidad está inserta en la experiencia de los participantes del Concilio.⁴

Existe también, si se abona esta imposibilidad de la experiencia, la legitimación del nihilismo, que en nuestra explicación está ordenada como subcategoría. Se define, en primer lugar, como el *olvido del ser* y la consecuente caída en la nada. El nihilismo es devastador: como

³ *Catecismo menor* de Martín Lutero (en http://www.luteranos.cl/documentos/catecismo_menor.pdf) y “El símbolo de la fe” (<http://www.scribd.com/doc/18118864/Juan-Calvino-Breve-instruccion-Cristiana>), entre otras, cómo son las confesiones de las iglesias (consultados el 25 de septiembre de 2010).

⁴ La historia del decreto *Nostra aetate* para los judíos confirma este deseo.

fruto de esa presunción de equiparar lo real con lo ideal, en la cultura occidental pasa por la preocupación del hombre por tener y cosificar la vida humana, hasta el punto de perder contacto con el ser de las cosas. La misma teología ha contribuido en este desequilibrio con el *ontologismo*, al identificar a Dios con un ente y a éste con las cosas, de manera que ese otro trascendente termina siendo dejado a un lado para hacerse disponible al interés de poder.

En el mismo sentido, se fragua una subcategoría reconocida como *ateísmo*, que entiende la negación de lo divino, en cualquier manifestación, como idea rectora para un humanismo. Así lo plantea Kant, cuando afirma que la idea de Dios “se queda, pues, en mero ideal del uso meramente especulativo de la razón, aunque sea un ideal perfecto, concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero”.⁵

El principio lógico de este desarrollo está en la relación de tal concepción de Dios con el modelo antropológico y de sociedad. Es decir, la relación entre la unidad de Dios con el carácter único del hombre y la unidad de la sociedad. Ésta es, ciertamente, una relación de vinculación muy generalizada, y aunque haya posiciones que difieren de tal conexión con lo social⁶, prevalecen las que la avalan. Es más, se argumenta como sustentación que desde épocas muy antiguas Eusebio de Cesárea explicó el carácter sagrado del imperio desde la unicidad de Dios.

La segunda categoría de análisis del mundo moderno es la *practicabilidad* de la verdad, como la llama J. Moltmann.⁷ Esto es la valoración en el mundo moderno de aquello susceptible de transformarse en acciones concretas, al experimentarse el giro de una teoría pura a una teoría práctica de la verdad. Es una categoría que expresa una sensibilidad nueva en la religión y en la teología, que se expresa en una actitud mental de contradogmatismo, de oposición al pensamiento abstracto y al esencialismo, entre otros. Se apalanca en un discurso construido desde los términos *real, concreto, hechos*,

⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 530.

⁶ Sobre el interés de mostrar que no existe tal explicitación en la relación entre una deidad unitaria y las formas totalitarias del orden social, ver Nicholls, *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*.

⁷ Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 20.

acontecimientos de las ciencias sociales, pero deslumbra también a la teología y se convierte en tarea de poder comprender los alcances de estos lenguajes con la predicación de la Palabra y la fe.

Kant eleva la praxis ética a norma interpretativa de las tradiciones bíblicas y eclesiales, al establecer la razón práctica como criterio hermenéutico cuando trata los principios filosóficos de la exégesis:

Aquellos pasajes que contienen ciertos dogmas teóricos tenidos por sagrados, pero que sobrepasan todo concepto de razón (incluso el moral), pueden ser interpretados en beneficio de la razón, pero aquellos otros que contengan asertos contrarios a la razón práctica tienen que ser interpretados necesariamente así.⁸

Como ejemplo de este principio está la doctrina de la Trinidad, que –como la libertad o la inmortalidad– rebasa la experiencia de lo posible, para erigirse como postulado de razón práctica. Ahora, eso explica –según J. Moltmann– por qué la noción de la teología se transmuta en ética o en política en la modernidad.

Presentadas las dos categorías de experiencia y praxis, la primera con una serie subcategorías que funcionan como redes semánticas, es necesario concretar el contexto correspondiente a la teología, para comprender el interés por la renovación del misterio de la Trinidad en el Concilio.

En el campo explícitamente teológico, en la categoría de experiencia, es F. Schleiermacher quien interpreta en forma existencial la experiencia y la verdad, transformando el concepto de fe, deslindándolo del saber o el hacer y precisándolo como *una determinada forma del sentimiento o de la conciencia inmediata de sí mismo*, lo que hace comprender la fe como un acontecimiento que afecta y vincula al hombre con Dios. Se trata de una experiencia sobre la propia existencia inmediata con significación en sí misma, en cuanto son afirmaciones de Dios. Así, el enunciado de Dios que no se pueda trasladar a la experiencia vital es, simplemente, especulación.

Schleiermacher reconoce el misterio de la Trinidad no como inmediato a la conciencia, y por tanto, lo sitúa como una construcción

⁸ Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, 20.

sistematizada donde se agrupan varias verdades de fe. La relación de conciencia de sí mismo y Dios es la de Dios uno; por eso, la fe en la Trinidad queda atrapada en la abstracción como una *doctrina* que se deja como superflua, o mejor, indiferente en el todo de la fe.

Desde esta perspectiva, era una urgencia hacer la reconversión de la doctrina trinitaria como doctrina viva. Se proponía plantear el otro lado de la relación, utilizando el mismo sistema de interpretación existencial de Schleiermacher, es decir, si Dios es la causa de la mismidad del sujeto, cabe preguntarse qué significamos para Dios desde una relación de amor establecida como autocomunicación suya.

La experiencia de Dios no es, ni puede ser de carácter unívoco (es decir, solo en relación del hombre que experimenta a Dios en relación consigo mismo y se experimenta a sí mismo en relación con Dios), por lo que se hace necesaria la experiencia de Dios con nosotros, pues Dios también *experimenta* en forma divina. Esta es una experiencia de la cual el hombre debe hacerse consciente, reconociéndole como Dios viviente.

El Concilio adoptará esa línea para evitar que la experiencia se reduzca a impresiones, sensaciones, sentimientos en los que todo se cierra en el sujeto, y que en esa relación Dios sea pasivo y se quede en los mundos abstractos, irreductibles, del Dios de la metafísica. La concepción nueva de revelación (*DI*) es determinante para este punto.

Por su parte, en relación con la praxis, el sentido de poder que adquiere y permanece aun a través de su pretensión de criterio de verdad en la teología está en el orden cientista; es decir, establece como criterio interno de científicidad la constitución de unos protocolos operarios de valoración a los cuales se les extiende su credibilidad como única y última en el ámbito externo, y por tanto, no es cuestionable nada que venga con esta rúbrica.⁹ En términos teológicos, esto es desvirtuar el misterio en función de la acción.

Es importante para el Concilio revisar la “otra” parte de la verdad, tanto en lo correspondiente a la praxis, para hacer creíble la fe, como en evitar caer en el *mistericidio*. Además, la fe es también acción de gracias, alabanza, adoración, que se expresa en plegaria, meditación, silencio, entre otras. Redescubrir la liturgia, la oración, la

⁹ Boff, *Teología de lo político*, 356ss.

doxología es importante, para darle sentido liberador a la praxis, pero especialmente para redescubrir el significado de la Trinidad fundada en la comunidad, en aras del reconocimiento de la alteridad de Dios y de la participación en el camino de salvar y liberar la realidad.

La realidad de la teología y de los factores que determinan el aire renovador también reside en la forma como la Iglesia impartió su enseñanza a través de los manuales, centrada en una concepción eclesiológica jerárquica de tendencia josefinista, es decir, absolutista, al servicio del poder. Tal era el paradigma que enfrentaba la reforma eclesiológica originada en la Escuela de Tubinga a partir de su orientación bíblico-patristica.

Los manuales mostraban su insuficiencia para la vida y la acción de la Iglesia, pues hacían a la teología cada vez más extraña al proceso social y cultural. No correspondía su lenguaje, ni su método, y tampoco eran útiles respecto de la realidad que identificaban. Además, la conciencia misma de la Iglesia se había transformado y habían surgido nuevas realidades que impulsarían esa renovación: el movimiento litúrgico, el movimiento ecuménico y obviamente, los estudios bíblicos y patristicos.

En el fondo, los manuales no solo pretenden referirse a la fe, sino ser además su expresión objetiva e irreformable. De ahí, la afirmación de la verdad de la Escritura y de lo inmutable de la tradición, y al mismo tiempo, el rechazo del método histórico-crítico, al juzgarlo como racionalista, así como la insistencia de una *philosophia perennis* a partir del tomismo. La unidad de la teología corresponde a la lectura estática esencialista del tomismo, que cierra el paso a la conciencia histórica y aleja cualquier posibilidad de diálogo.

Otra situación referente a los manuales es la metodología, en especial, en la forma yuxtapuesta de presentar la fe y la razón, que termina imponiendo –con una estructura autoritaria– la fe sobre la razón, para reducir su función a la simple repetición del dogma y de confirmación del dato revelado. Este distanciamiento metodológico se ponía en mayor cuestión cuando se trataba de los contenidos del dogma trinitario y del tratado de gracia. Se requería, por tanto, no un simple ajuste en los manuales, sino una reelaboración, una renovación teológica.

Estos debates que estaban desarrollándose en torno de la teología de los manuales terminaron por plantear la recuperación de la unidad orgánica del tratado de la Trinidad, a partir del reconocimiento de Jesucristo como el criterio interpretativo de todo lo humano. Este giro obliga a referir el contenido de la Trinidad en perspectiva cristológica, y por tanto, salvífica para el hombre en virtud de su comunión con lo humano y de su diferencia respecto de él. A partir de este horizonte renovado, sumado a la renovación del método, con la exigencia de inclusión positiva de la razón, la teología pretende volver sobre el Dios de Jesús y su significado vital para la vida moral del creyente, además de ser el principio estructurador de lo humano.

El plan de renovación de la dimensión trinitaria fue planteada por H. Schauf, G. Philips y J. Martín-Palma¹⁰, siguiendo las investigaciones de los autores del siglo XIX, que recuperaron la lectura patrística en la reflexión teológica y que alcanzaron un gran avance en la encíclica *Divinum illud munus* (1897), de León XIII, al señalar la inhabitación del Espíritu en el alma, para la regeneración y santificación, y reconocer así el vínculo entre gracia y Trinidad:

Y esta admirable unión, que propiamente se llama inhabitación, y que solo en la condición o estado, mas no en la esencia, se diferencia de la que constituye la felicidad en el Cielo, aunque realmente se cumple por obra de toda la Trinidad, por la venida y morada de las tres divinas personas en el alma amante de Dios, vendremos a él y haremos mansión junto a él, se atribuye, sin embargo, como peculiar al Espíritu Santo. Y es cierto que hasta entre los impíos aparecen vestigios del poder y sabiduría divinos; más de la caridad, que es como “nota” propia del Espíritu Santo, tan solo el justo participa.¹¹

Luego, desde la metafísica, K. Rahner presenta la participación finita en las procesiones de conocimiento y de amor de la vida divina, como una presencia (don de Dios) en el alma, que convierte al hombre cuasi-formalmente divinizado.¹² Esto significa que el justo es la expre-

¹⁰ Colzani, *Antropología teológica*, 291.

¹¹ León XIII. “Carta encíclica *Divinum illud munus*”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_09051897_divinum-illud-munus_sp.html (consultado el 28 de septiembre de 2010).

¹² Rahner, “Sobre el concepto escolástico de la gracia increada”, 349-378; Idem, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia, I, 325-348; Idem, “Naturaleza y gracia”, IV, 215-244.

sión extrínseca de las procesiones de la Trinidad, la presencia viva de la gracia de Dios que transforma la vida del creyente; pero además de reconocerlo como el centro gozoso de nuestro ser, sigue siendo misteriosa su presencia trascendente.

Esto lo confirma *Mystici Corporis* (1943), de Pío XII, después de aclarar que la inhabitación no nos libera de nuestra condición de criatura:

Se trata de un misterio oculto, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresarse con lengua humana. Se dice que las divinas personas habitan en cuanto que, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque completamente íntimo y singular, absolutamente sobrenatural.¹³

Ahora bien, desde el punto de vista de los documentos de la Iglesia Católica, es un hecho que, entre Trento y Vaticano II, el magisterio no ha elaborado mucho sobre temas relacionados con la Trinidad, en parte, porque en Trento no se introdujo novedad alguna, pues —como se expresó antes— era una doctrina aceptada por los reformadores. En el Concilio Vaticano I, con sus dos finalidades de reafirmar la doctrina sobre Dios y defender la infalibilidad de la Iglesia (del Papa), tampoco fue desarrollada de manera doctrinal esta verdad, pues no entraba en contradicción con el misterio trinitario; presentó al Dios de la fe, de la revelación unido e inseparable a Dios, fruto del ejercicio de la razón humana (*DZ*, Nos. 1782-1820).

1.1.2 Una tarea conjunta entre la teología de la Trinidad y la teología moral: recuperación del misterio

Este subtítulo puede corresponder a cualquiera de las fases que estaremos tratando, pero se ha fijado en el antes del Concilio, porque es ahí donde se puede airear cada uno de los discursos y encontrar articulaciones que ayuden a integrar nuevamente la teología. Se trata

¹³ Wikipedia, “Dimensión sobrenatural”, *Wikipedia*, <http://multimedios.org/docs/d000290> (consultado el 28 de septiembre de 2010).

de recuperar su teologalidad, su palabra y orientación en función salvífica y escatológica.

Si la pretensión es recuperar la teologalidad de la moral y de la Trinidad misma, es preciso no movernos en la lógica teórico-especulativa de la teología trinitaria tradicional, con todo lo meritoria que sea en la estructuración de la doctrina, sino en la profundización de su significado salvífico y en su presentación como fundamento de la concepción de Dios revelada por Cristo y de nuestra relación con él, a partir de la revelación bíblica y de la experiencia mística. Tampoco es adecuado presentar la moral como un apéndice del derecho o del sacramento de la penitencia.

La mediación teológica con la que se pretendió hacer esta profundización y relación entre la Trinidad y la moral es la propuesta de Rahner sobre la teología del misterio y el método trascendental. El contexto de dicha propuesta teológica está inscrito en un ámbito filosófico personalista y existencialista como expresión de la Ilustración moderna, ya descrita, que privilegia su atención en el sujeto y en las circunstancias en las que actúa, por lo que la existencia de una ley universal con validez de una moral absoluta no es posible.¹⁴ Es lo que se llamaría *situacionismo ético*. La raíz teológica de esta comprensión reside en la concepción de la voluntad divina como opuesta a la ley natural, en la cual toda norma está vinculada a la historia salvífica, y solo reconoce la experiencia personal de cada creyente.¹⁵

La fuerza de esta perspectiva está más en el orden metodológico, por lo que supone el personalismo, el papel de la conciencia y la procesualidad de la conducta moral como alternativa frente al marcado legalismo y uniformidad de los manuales penitenciarios y frente a la universalidad de las leyes.¹⁶

En referencia al quehacer inteligible la moral, de poderla comunicar, ella tiene el misterio más hondo en la revelación de la Trinidad,

¹⁴ Fernández, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, 22.

¹⁵ Esta influencia protestante de una ética individualista con acento existencialista y ajeno a la consideración de la ley natural es tratada en Günthör, *La moral de situación. Decisiones morales contra la ley*, 51-178.

¹⁶ Fernández, *La reforma de la teología moral*, 26.

pues dicho misterio no es una falta de inteligibilidad, sino más bien un exceso de la misma. Además del misterio se precisa también la mediación del método trascendental de Rahner.¹⁷ Dos afirmaciones definen su importancia:

- Todo hombre tiene una percepción atemática, una precomprensión del ser en general y de Dios.
- En esta precomprensión, actúa la libertad trascendental como la apertura al absoluto, que determina el carácter moral del hombre de manera más fundamental que los actos morales singulares concretos o categoriales.¹⁸

Al desarrollar cada una de estas afirmaciones, podemos decir, sobre la primera, que Rahner reconoce una doble dimensión del conocimiento: (a) como una *anticipación*, es decir, un conocimiento atemático, metacategorial, aconceptual, trascendental; y (b) como objetivo de las cosas particulares que corresponde al conocimiento categorial, temático, conceptual, explícito.

Del mismo modo, reconoce la existencia de una doble dimensión volitiva: (a) la libertad categorial y (b) la trascendental. La primera se expresa mediante la naturaleza en el espacio-tiempo; la segunda es el núcleo de la libertad originaria mediante la cual la persona se autodetermina, abriéndose al Absoluto atemáticamente percibido. Este ejercicio de la libertad trascendental se conoce como “opción fundamental”.¹⁹

¹⁷ “*Il método trascendentale sarebbe il punto culminante dell'autocomprensione de ll'uomo del nostro tempo, e la sua recesiones sarebbe indispensabile per garantiré la comunicabilità della morale cristiana all'interno di una società secolarizzata come la nostra, che nell'esigenza morale cerca innanzitutto l'intelligibilità di ciò che si deve fare.*” (Rodríguez Luño, A., “Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana”, 61).

¹⁸ *Ibid.*, 69.

¹⁹ Ruiz de la Peña define la libertad trascendental de Rahner como la capacidad de autorrealización de la persona mediante la cual logra su realización o la frustra. Por tanto, debe comprenderse en primer lugar como “libertad entitativa”, además de existir un “acto fundamental de la libertad” que comprenda y dimensione la vida, “que se realiza a través de los actos singulares sin que se identifique con ninguno de ellos ni con adición cumulativa, porque es la unidad que se confunde con el ser concreto del hombre mismo, expresándose en una opción fundamental. La decisión libre y verificada en el complejo de la existencia posee indefectiblemente una totalidad y radicalidad indivisas,

Es también fundamental para la teología moral la distinción entre naturaleza y persona. Por persona se entiende la que actúa y dispone sobre sí misma con libertad; por naturaleza, todo lo previamente dado en el hombre para que esa decisión sobre sí mismo sea posible.²⁰ Rahner reconoce que por ser el hombre un espíritu finito no puede tener plena disposición de sí mismo, y por tanto, no puede integrar de modo completo la naturaleza en su acto: es lo que llama “concupiscencia”.²¹ Sin embargo, este es el quehacer fundamental del hombre: que a partir de los muchos actos libres en la historia pueda conquistar y disponer de su propia naturaleza.

Es una especie de paradigma adoptado por una de las corrientes de la renovación de la teología moral, pero obviamente desde otras corrientes encuentra muchas objeciones; por ejemplo, el cuestionamiento sobre la moralidad subyacente, la cual queda limitada al plano trascendental, y si en esta dimensión el amor y el conocimiento son percibidos atemáticamente, se puede afirmar también que los actos morales escapan al conocimiento y a la conciencia explícita del sujeto.²²

Plantado este impulso de Rahner a la teología moral, en su proceso de renovación hacia una orientación personalista de la moral que prevalecerá en y después del Concilio, se confirma además la relación entre la fe en Dios y la moral cristiana.²³ Ahora, lo correspondiente al aspecto trinitario y a la forma de integrarse desde la categoría misterio de comunión será desarrollado más adelante.

La concepción de misterio dada por la misma revelación presenta su amor y su intimidad como contenido central de la revelación, en

cualidades que nunca podrán adscribirse a los actos singulares. Estos serán a lo sumo momentos parciales que preanuncian la decisión total, o manifestaciones particulares de tal decisión, si ésta se ha alcanzado ya.” (Ruíz de la Peña, “Espíritu en el mundo. La antropología de Rahner”, 191).

²⁰ Rahner, “Sobre el concepto teológico de concupiscencia”, 395.

²¹ Ibid., 407.

²² Para ver estas consecuencias desde el paradigma de la especificidad plena de la moral, ver Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 631-689.

²³ Gleixner, “Sittliche Erkenntnis in Horizont des Gottesglaubens” (en *Theologie und Glaube* 85 [1995]: 161-180), citado por Vidal, *Nueva moral fundamental*, 28 (Cita 1).

forma gratuita y libre, de manera que actúa como una palabra de juicio y de gracia al mismo tiempo²⁴:

- De juicio, porque la mediación de la razón y de los conceptos con los que el hombre quiere *apoderarse* del misterio (Gn 3,5) son insuficientes. Representa también un juicio sobre los ídolos y sobre las concepciones falsas de Dios.
- Es una palabra de gracia, porque Dios en su infinito amor se ofrece al hombre para la comunión y amistad con él.

La salvación es la verdad fundamental de la fe cristiana que profesa la comunidad de la Iglesia primitiva: Dios padre se ha manifestado a través de su hijo Jesucristo en el Espíritu Santo.

En la comprensión bíblica, este misterio se manifiesta como Palabra de Dios, para significar que es un acontecimiento histórico manifestado en forma libre y gratuita en el *aquí y el ahora*; y es una Palabra que se expresa en acciones de salvación que confrontan proféticamente la realidad vivida, para transformarla y producir historia (Hb 1,1-3).

Por tanto –como dice R. Ferrara–, el misterio es *tremendo y fascinante*, pues por un lado hace postrar al hombre en tierra y adorar cubriendo el rostro (Is 6,3), al tiempo que anhela ser acogido en todo su ser por su amor misericordioso. Esto constituye una paradoja afectiva de temor y atracción que religiosamente se expresa en la adoración y la oración.²⁵

Es paradójico saber que no es posible *comprender* a Dios ni que tenga cierta inteligibilidad, como afirma San Agustín.²⁶ Lo mismo sucede con hablar de lo inefable, pues el lenguaje de lo religioso remite a un lenguaje que no puede abandonar las imágenes, los símbolos o los pensamientos; de esta manera, el hablar de Dios se configura en un tipo de razón tejida por la oración y la adoración, en la que se

²⁴ Kasper, *Teología e Iglesia*, 191-194.

²⁵ Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, 25.

²⁶ “Una cosa es ver y otra abarcarlo todo (*comprehendere*) con la vista. Se ve lo que de cualquier modo se siente presente, pero compre(he)nder o abarcarlo todo con la vista significa que nada de lo visto se oculta al que ve [...] como ocurre, en cambio, con los bordes de tu anillo.” (San Agustín, Carta 147 a Paulina IX, 21, citado por Ferrara, *El misterio de Dios*, 26).

apropian el uso de las metáforas que simboliza lo divino y se hace al hombre parte de tal símbolo.²⁷

En relación con el símbolo, éste no solo presenta relaciones legítimas en una concepción religiosa, sino genera identidad en los pueblos y sus culturas, lo mismo que reconocimiento y participación. Por eso, la teología contextual, por ejemplo, apuesta por la recuperación del misterio pero establece claramente el lugar del discurso como momento segundo respecto de la vida. Se alimenta de la fe vivida y tiene sus raíces en la contemplación: “El hablar sobre Dios (teología) viene después del silencio de la oración y el compromiso. La teología sería un hablar constantemente enriquecido por un callar.”²⁸

Es una teología en la que converge la moral y la espiritualidad a partir de la centralidad de Cristo, expresada en clave de seguimiento de Jesús para una praxis liberadora como criterio general de la moral y del discurso cristiano encarnado en una historia y un espacio concretos.²⁹

En otras palabras, el misterio de Dios es siempre y solamente captado mediante una experiencia histórica. La condición propia de pobreza y marginación, de injusticia y de indiferencia, entre otras, crea una nueva situación para hablar del misterio divino. *En y por* la experiencia de fe y de conversión surge un nuevo lenguaje sobre Dios en el que todos, como criaturas, estamos acogidos por su cercanía, que mora entre nosotros; Dios, que tiene una pasión por la liberación y es relación constitutiva en el amor.

1.2 EL MISTERIO DE LA TRINIDAD EN EL CONCILIO: LA IGLESIA TRINITARIA

Corresponde situarnos en las mismas declaraciones del Concilio en las que –en palabras de Rahner– el tema trinitario “nunca es un tema fundamental”.³⁰ Al respecto, también afirma L. Scheffczyk:

²⁷ Lonergan, *Método en teología*, 328ss.

²⁸ Gutiérrez, *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, 177.

²⁹ Esta opción, sin embargo, no es una exigencia de Jesús entre otras, sino la exigencia que apunta a reproducir la experiencia global de Jesús. Ver Mifsud, *Hacia una moral liberadora. Ensayo de una teología moral fundamental desde América Latina*, 199ss.

³⁰ Rahner, “Trinidad”, VI, 750.

De acuerdo a su orientación fundamentalmente pastoral, el Vaticano II no abordó formalmente ni expuso doctrinalmente el dogma trinitario [...] pero ha sido destacado notablemente la acción de las personas divinas en la historia de salvación [...]. En este sentido, el Concilio da a sus expresiones teológicas sobre la Trinidad una dimensión fundamentalmente histórico-salvífica.³¹

No haremos aquí una estadística sobre el uso de términos propios de la revelación trinitaria en los textos del Concilio³², sino nos referiremos a las grandes directrices en las que evidentemente aparece una orientación trinitaria en cuanto la Iglesia se reconoce como comunidad de salvación proveniente de Dios y ligada a la promesa del Reino que tuvo un proceso en las primeras comunidades hasta llegar a la gran afirmación en una norma oficial de la fe, como es el articulado del Credo.

El Espíritu Santo está haciendo parte de este proceso de conciencia, de reconocimiento y de posterior confesión del Credo, es decir, que el acontecimiento de Pentecostés domina y condiciona la visión de la Iglesia que se arraiga en los cristianos, y adopta su fórmula inicial en la comunión en el Espíritu Santo como vínculo fundamental, pero expresado en grupo apostólico desde el acto de testimonio.

Estos aspectos son tenidos en cuenta por el espíritu del Concilio; de modo especial, en la constitución *Lumen gentium* la Iglesia es interpretada como espacio y presencia de la Trinidad. De igual manera, esa interpretación está en otros documentos conciliares como *Gaudium et spes*, *Dei Verbum*, *Unitatis redintegratio* y *Ad gentes*. El acento eclesiológico es común, pero el trinitario tiene varios matices, como se puede ver en *LG* 2-4, donde se acentúan las funciones salvíficas de las personas divinas, en sus propiedades y manifestaciones *ad-extra* en la creación y en la historia; mientras tanto, *Ad gentes* se orienta más hacia lo ontológico trinitario, y por eso habla de las procesiones eternas:

³¹ Scheffczyk, "Formulación del magisterio e historia del dogma trinitario" II/1, 236ss.

³² Una contribución importante en el sentido de presentar la estadística de uso de los vocablos referidos a la revelación trinitaria en el Concilio, en la que se destaca que no son abundantes, a pesar de ser rico en su contenido trinitario, la ofrece Zañartu, "Algunas impresiones sobre la Trinidad en Vaticano II", 580-601.

La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios padre. Este propósito dimana del amor fontal o caridad de Dios padre, que, siendo principio sin principio del que es engendrado el Hijo y del que procede el Espíritu Santo por el Hijo... (AG 2).

Desde un comienzo *Dei Verbum* establece claramente la referencia de la Escritura y de la tradición, como es obvio. La primera cita que establece como justificación de convocatoria es 1Jn 1,2-3, y la que toma como referencia de la tradición es San Agustín, lo que significa que esta comunión trinitaria es presentada no solo como misterio de sí mismo, sino como tarea para la Iglesia. La revelación que hace Dios de sí mismo es una revelación de su ser como es, por Cristo, en el Espíritu, de manera que desde un principio comprende que la Trinidad en sí se revela y manifiesta en la economía de salvación:

Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina.

Por tanto, la vida cristiana y la historia está revestida trinitariamente: “Dios creando y conservando el universo por su Palabra” (Jn 1,3) “ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo” (Rm 1,19-20).

Quien ve a Jesucristo, ve al Padre (Jn 14,9). Él con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo, con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna. La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor. (1Tm 1,14; Tt 2, 13). (DV 2-4).

Este volver al principio de la Trinidad económica significaba recuperar el sentido de la Iglesia primitiva formulado en el Símbolo apostólico y en el Concilio Niceno-Constantinopolitano de una Trinidad con sentido *para nosotros*, y no como misterio en sí, que había predominado en la teología trinitaria siguiendo el Símbolo atanasiano.

Lumen gentium es el documento más significativo, no solo en este orden de nuestro tema, sino el que representa mayor novedad en la Iglesia. La fundamentación eclesiológica planteada es trinitaria. La parte más importante es el final del No. 4, donde –al referenciar a San Cipriano de Cartago (*De orat.* Dom. 23), quien comenta el Padre-nuestro– explica por qué es importante la reconciliación, el perdón de los hermanos, pues reconoce la Iglesia como *un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*.

Esta fundamentación trinitaria de la Iglesia y de su misión (Nos. 2-4.17) se orienta a partir del principio de la interrelación entre vida moral y vida eclesial.³³ La moral cristiana es el espejo de la Iglesia. Cuando la Iglesia estructuró el tratado *De Ecclesia* como un tratado independiente lo hizo para responder a los excesos y errores de algunos movimientos, lo que llevó a construir su exposición y orientación de manera eminentemente apologética, y por tanto, necesariamente parcial, pues limita su mirada a la perspectiva de *deslinde* o de *adversario*, acentúa la concepción estática y privilegia los aspectos externos, visibles y jurídicos de la Iglesia.

La apuesta por una Iglesia trinitaria es una verdad confesada y también una tarea por descubrir, a partir de la presentación de su realidad sacramental como realidad misteriosa eclesial³⁴ desde la cual debe considerarse a sí misma no el centro de la fe, y describirse “como un reflejo de aquella luz, que es luz de todas las gentes [...] como sacramento o signo de íntima unión con Dios y de unidad entre todos los hombres” (*LG* 1).

La opción de renunciar a la conceptualidad y retornar al estilo bíblico y simbólico es el método que le permite salirse del lineamiento racionalista y deísta de la Ilustración, que con el naturalismo llevó a presentar a Cristo fundando la jerarquía y en ella a toda la Iglesia. Al respecto, dice Y. Congar: “La idea filosófica de sociedad venía como

³³ Para el objetivo de descubrir las líneas fundamentales entre la concepción eclesiológica y la teología moral, a partir del Vaticano II, ver Jiménez, *Moral eclesial. Teología moral nueva en una Iglesia renovada*.

³⁴ “La apologética solo podía hablar de la sociedad de la Iglesia y no del misterio de la Iglesia.” (Ibid., 29).

anillo al dedo para situar a Cristo como fundador, mas no como fuente actual de toda vida en la Iglesia.”³⁵

La orientación bíblica y simbólica no se deja encerrar en los conceptos abstractos.³⁶ Su función se ejerce en el mismo acto de la vida de fe, permitiendo *acercarnos* hacia la mayor presencia de Dios en nuestros corazones, sin tener la certeza de *poseer* a Dios ni *encerrar* la verdad desde nuestro imaginario. El misterio sigue siendo misterio, y por eso permanece como realidad escatológica, siempre igual a sí misma, en su fundamento y meta, en la historia de salvación.

Es desde esta realidad misteriosa como puede comprenderse el sentido de la Iglesia como *sacramento*, por cuanto actúa en forma visible, en forma humana, comunitaria e histórica *en y desde* el misterio de Cristo. De acuerdo con San Pablo (1Tm 3,16), los padres de la Iglesia llaman a Cristo el *sacramento*, y el Concilio lo toma en ese mismo sentido:

La Iglesia, toda la Iglesia, la única Iglesia, la de hoy como la de ayer y la de mañana, es el sacramento de Jesucristo. A decir verdad, ella no es otra cosa [...]. La Iglesia no significa nada para nosotros si no es el sacramento, el signo eficaz de Jesucristo.³⁷

La Iglesia, al encarnar la salvación de Cristo, expresa esa gracia definitiva que es Cristo, mediante la acción sacramental, de manera que los sacramentos son realizaciones de la sacramentalidad eclesial. Así, la eucaristía como sacramento es la manifestación visible del pueblo, que constituido y reunido por Dios en torno de Cristo, por la fuerza del Espíritu Santo, hace memoria y anuncia eficazmente la Pascua para la comunión de todos. Y se constituye –como ya planteamos– en el sacramento de la comunión con Dios y de la comunión fraterna.

³⁵ Congar, *Santa Iglesia*, 36.

³⁶ La función simbólica “orienta más que analiza; inspira más que explica; incita adelante más que oponerse y defenderse contra las objeciones y errores. La teología simbólica incide directamente en la vida de fe orientándola hacia nuevas perspectivas.” (Fransen, “L’Église, comme Peuple de Dieu”, 117).

³⁷ De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 208, 213.

La importancia de la Iglesia como sacramento, y por ende, la comprensión sacramental de la vida cristiana permite comprender mejor esa conjugación entre el carácter fundamental invisible de participación en la vida trinitaria y el elemento visible de la Iglesia histórica. En este mismo sentido, la idea de comunión se va configurando como el paradigma de comprensión de la esencia de la Iglesia y de la vida cristiana.

La profundización en la naturaleza de la comunión trinitaria que define a la Iglesia permite también definir sus propiedades esenciales: *una, sancta, catholica y apostolica*. Estas propiedades están presentes en el credo *Ecclesiam* y significan que la Iglesia es objeto de fe que remite al Dios creador, en el que participa y hacia el que camina su unidad.³⁸

Junto con esta dimensión misteriosa de la Iglesia, el Concilio adopta la perspectiva cristocéntrica, y comprende que ella no existe para sí misma, sino para Cristo, y en él, para todos los hombres. Es la Iglesia la que debe ir a los hombres, como Cristo, en espíritu de servicio; por eso, es ella el lugar de la *koinonia*, de la comunión con el Padre, y en la medida en que se interiorice este misterio, en ese movimiento del designio del Padre se pondrá al servicio del plan de salvación en el amor, por medio de su papel misionero (entre otros):

Siendo Cristo la luz de las gentes, este sagrado Concilio, reunido en el Espíritu de Cristo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres con su claridad que resplandece sobre el rostro de la Iglesia, anunciando el Evangelio a toda criatura (cfr. Mc 16, 5) [...] porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano. (LG 1)

Tal misión de evangelización se presenta en los números 16 y 17 de la *Lumen gentium*, que concluye con una ferviente expresión:

Así, pues, la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo, y en Cristo, cabeza de todos, se rinda al creador universal y Padre todo honor y gloria. (LG 17).

³⁸ Ibid., 34ss.

Sin embargo, en la misión del “sacerdocio universal” (LG 10), de la misión profética en el testimonio vivo de la fe y de la caridad (LG 12) y de la misión real en la ordenación en libertad de todo a la gloria de Dios (LG 36) es donde se hace dinámica e integradora dicha misión y realidad de la Iglesia.

La otra dimensión destacada por el Concilio es la consagración de la pneumatología en la Iglesia. La misión del Espíritu es actualizar, realizar e interiorizar la revelación de Cristo en ella, misión que ha sido dada desde el mismo Pentecostés (LG 9). El texto más explícito de la misión del Espíritu en la Iglesia, que vale la pena considerar por completo debido a la fuerza que tiene en el Concilio es el número 4:

Consumada la obra que el Padre encomendó realizar al Hijo sobre la tierra (Jn 14,4), fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (Ef 2,18). Él es el Espíritu de vida o la fuente de agua que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14; 7,38-39), por quien el Padre vivifica a los hombres, muertos por el pecado, hasta que resucite sus cuerpos mortales en Cristo (Rm 8,10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (1Co 3,16; 6,19), y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos (Ga 4,6; Rm 8,15-16.26). Guía la Iglesia a toda la verdad (Jn 16,13), la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (Ef 4,11-12; 1Co 12,4; Ga 5,22). Con la fuerza del Evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada por su esposo. En efecto, el Espíritu y la esposa dicen al señor Jesús: “¡Ven!” (Ap 22,17). Y así toda la Iglesia parece como “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. (LG 4).

Esta inserción en la vida trinitaria hace de la Iglesia una comunión en el Espíritu donde la participación es responsabilidad de todos y donde se configura como el pueblo de Dios.

Llama la atención el segundo capítulo de la *Lumen gentium*, pues después de tratar el misterio se dedica a reconocer la relación que existe entre la comunión en el Espíritu y el servicio, valorando que éste tiene sentido, en la Iglesia, como principio operacional a partir del principio interior de unidad que da el Espíritu (LG 18). Tal comprensión permite a la Iglesia, con su diversidad de miembros, es-

tar unida al Espíritu en *comunión y ministerio* (LG 7). Además, evita que la Iglesia caiga en la tentación de estructurarse desde el exterior.³⁹

Precisamente Y. Congar afirma que la Iglesia, cuando privilegia ese carácter externo, cae en el triunfalismo, en el clericalismo, y por supuesto, en el juridicismo. La explicación de esta reducción es el olvido del Espíritu Santo como principio de su unidad. El Espíritu presente en la Iglesia la hace santa mientras peregrina, porque ya tiene esa presencia, y es pecadora, porque aún no está plenamente poseída por él. H. De Lubac se identifica con esta lectura y afirma:

Desde el mismo momento que se desconoce lo esencial, se corre el peligro de desviarse. Cuando solo se ven en la Iglesia sus méritos humanos, cuando solo se la considera como un medio, tan noble como se quiera, pero solo un medio para conseguir un fin temporal, y no sabe ver en ella principalmente y ante todo un misterio de fe, no se la comprende en toda su realidad, aunque siga siendo vagamente creyente.⁴⁰

B. Forte, por su parte, comprende la situación de monofisismo eclesiológico como forma de *nestorianismo eclesiológico*. Esta situación llevó a la búsqueda de la renovación eclesial en el orden espiritual presente en la intensificación de la vida eucarística, en el retorno a las fuentes bíblicas y a los santos padres, y en la toma de conciencia y el protagonismo de los laicos, que puede resumirse en “un arranque de orden espiritual y que fue vivido antes de ser formulado”.⁴¹

Sacrosanctum Concilium presenta la liturgia como revelación de la vida trinitaria, signo y presencia visible del misterio divino en la existencia de los hombres, para celebrar la gloria de Dios en comunidad. En referencia a la eucaristía, ella “contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia” (SC 2). Así, según San Pablo, se identifica a la moral cristiana como parte de la salvación operada por Cristo y comunicada a la Iglesia mediante los sacramentos (Col 3,1-3).

³⁹ Congar, “La pneumatologie dans la théologie catholique”, 255; Idem., “La recepción como realidad eclesiológica”, 326-337.

⁴⁰ De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 210.

⁴¹ Congar, “Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos”, 460.

Por su parte, la constitución *Gaudium et spes* presenta la Iglesia como *nacida del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Cristo redentor, reunida en el Espíritu Santo*; y por ser su finalidad la salvación en el tiempo escatológico, se hace presente desde ya en el mundo, buscando, procurando y comunicando la vida divina al hombre y su dignidad (GS 40).

Propone la experiencia del Dios trinitario como respuesta al ateísmo moderno, y reconoce que se trata de un fenómeno provocado por muchas causas, entre ellas, la presentación inadecuada de la revelación de Dios:

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios [...]. Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan en forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo [...]. Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas [...] en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión. (GS 19).

La *Gaudium et spes* afirma enfáticamente la relación del hombre con Dios, como constitutivo del hombre, de tal suerte que solo encuentra su realización y plenitud cuando reconoce esta relación y se entrega a Dios con amor; pero, por el contrario, cuando no acepta esta presencia de Dios, se producen daños graves en la persona y se quedan sin respuestas los grandes enigmas de la vida, la muerte y el pecado (GS 21).

El documento conciliar sigue condenando el ateísmo en lo doctrinal, como es común en el magisterio, pero traza un puente de acogida a partir de la comprensión y de la compasión: “Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen” (GS 21). Reconoce, entonces, que la forma de contrarrestar este fenómeno es la exposición adecuada de la doctrina y el testimonio de los creyentes, a partir de la coherencia existencial:

A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo [...]. Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad. (GS 21).

La Iglesia, a pesar de reconocerse a sí misma como lugar de la presencia de Dios, no ha sido efectivamente, para las personas, ese espacio de encuentro con Dios; por el contrario, muchos de sus miembros, con sus vidas, muestran el rostro desfigurado de Dios, haciendo poco creíble la fe y alentando actitudes de rechazo expresadas en el ateísmo. Otras causas de rechazo generadas por la Iglesia son las referentes a la inadecuada exposición de la doctrina de Dios y a la deficiente educación religiosa.

En referencia a la exposición de la doctrina de Dios, es importante anotar sobre la forma filosófica de presentarse el misterio, a partir de la naturaleza divina como realidad anterior a las personas trinitarias, que termina por encerrar el misterio en sí mismo y para sí mismo, sin relación con las personas.⁴² Consecuencia de esta inadecuada exposición del misterio es la adopción de comportamientos egoístas solapados de piedad en las prácticas cristianas individuales y sociales.

La Iglesia es consciente de que es una tarea presentar a Dios y al rostro verdadero, no mediante elaboraciones especulativas de corte apologético, sino desde su propia presencia. Es allí donde los hombres pueden encontrar el verdadero rostro de Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La Iglesia tiene que anunciar a todos proféticamente la salvación realizada en Cristo mediante el Espíritu Santo, pero ella debe vivir primero ese misterio, celebrarlo, reconocerlo como acontecimiento que la atraviesa totalmente.⁴³

El decreto *Unitatis redintegratio* habla sobre la tarea del ecumenismo en la Iglesia, que está soportado también en la Trinidad, a partir del reconocimiento de la fe y de los valores de otras religiones

⁴² Rahner, "Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*", IV, 105ss.

⁴³ Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, 90ss.

llamadas a la comunión, como gesto de diálogo y amor. El modelo de unidad en las diversas iglesias está en la comunión dada en la Trinidad:

Este es el misterio sagrado de la unidad de la Iglesia en Cristo y por Cristo, obrando el Espíritu Santo la variedad de las funciones. El supremo modelo y supremo principio de este misterio es, en la trinidad de personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo. (*UR 2*).

El decreto *Ad gentes divinitus*, en su provocación misionera, también nos habla de la oferta de la gracia de Dios que la Iglesia entiende y expresa en forma trinitaria. Su misión histórica está inserta en la actitud creadora y salvadora de Dios, que es universal y eterna: Dios para todos y para siempre.

La misión en la Iglesia no es opcional. Es una urgencia y necesidad, pues es propio de su naturaleza. En otras palabras, desde el comienzo, la Iglesia tiene conciencia de haber sido enviada por Cristo, por la fuerza del Espíritu, para continuar la misión recibida del Padre (Jn 20,21-23), y esta conciencia implica llegar a todos los pueblos con la promesa de salvación en Cristo (Mt 28,18-20). El paradigma de esta vocación misionera de la Iglesia está en el mismo Dios, en la comunión de la Trinidad, y al mismo tiempo es por medio de esa misión como debe mantener y crear comunidad (*AG 15*).

Dignitatis humanae es una declaración importante, tanto por sus afirmaciones como por lo que suscitó en el contexto eclesial, al favorecer la libertad religiosa. Este planteamiento habría de justificarse a partir de la dignidad humana, recogiendo los principios de la fe trinitaria de la revelación:

...la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de la persona, cuyas exigencias se han ido haciendo más patentes cada vez a la razón humana a lo largo de los siglos. Es más esta doctrina de la libertad tiene sus raíces en la divina revelación. (*DH 9*).

Reconoce el Concilio esa unificación (necesaria) de todos los pueblos, que con religiones y culturas diferentes deben buscar y mantener relaciones pacíficas para asegurar la convivencia y la paz entre todos, para lo cual se requiere el respeto a la libertad religiosa. Finaliza esta solicitud invocando la voluntad de Dios:

Quiera Dios y Padre de todos que la familia humana, mediante la diligente observancia de la libertad religiosa en la sociedad, por la gracia de Cristo y el poder del Espíritu Santo, llegue a la sublime e indefectible libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rm 8,21). (DH 15).

Esta caracterización de la Iglesia como *icono de la Trinidad* a partir del marco de la creación quiere decir que ella –como la creación– es imagen de la obra trinitaria. Alberga en sí la presencia del Hijo y del Espíritu e irradia desde su interior la gloria de Cristo como plenitud (Ef 4,13; 2Co 3,18). Se resalta así la forma como se integra el aspecto de la unidad *en y por* Cristo y la pluriformidad en el Espíritu Santo (UR 2). La Trinidad es arquetipo de la Iglesia por ser su fundamento y meta, pero también porque está presente en ella.

La comprensión de la Trinidad como arquetipo se justifica en el sentido de que la Iglesia participa de la vida de Dios y a ella dirige todos sus esfuerzos mediante la alabanza, la oración comunitaria de fe y el anuncio profético. J. M. Tillard reconoce a partir de la *Didajé* (9,4), el documento más antiguo, este carácter de unidad en la eucaristía como sacramento de comunión.⁴⁴

Dicha plegaria fue asumida en la liturgia para hacer presente existencialmente que Dios y los *otros* dan esencialmente sus coordenadas al cristianismo. La existencia cristiana es una existencia de Iglesia:

Si hubiera que definir con una palabra la inspiración fundamental del comportamiento cristiano, deberíamos hablar propiamente de comunión –comunión con Dios y con los demás en la fe, la caridad y la esperanza– y no simplemente de una motivación de caridad que puede resumirse en la voluntad de “hacer el bien a los demás”. Porque esta comunión implica no solamente el servicio, sino la voluntad de estar con los demás en la confesión común del Dios y padre de Jesucristo y en el dinamismo del Reino.⁴⁵

Ahora bien, este dimensionamiento de la tradición y de la Escritura de la relación indisoluble entre Iglesia, Espíritu Santo y eucaristía es recogido por Vaticano II, en *Lumen gentium*, en los siguientes términos:

⁴⁴ Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, 45.

⁴⁵ *Ibid.*, 13.

El sacramento del pan eucarístico significa y al mismo tiempo realiza la unidad de los creyentes, que forman un solo cuerpo en Cristo (LG 3). En la fracción del pan eucarístico compartimos realmente el cuerpo del Señor, que nos eleva hasta la comunión con él y entre nosotros (LG 7). Alimentados en la sagrada eucaristía con el cuerpo de Cristo, muestran de manera concreta la unidad del pueblo de Dios, que este santísimo sacramento significa tan perfectamente y realiza tan maravillosamente (LG 11). En ellas (las iglesias locales) se reúnen los fieles por el anuncio del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor, “para que por el alimento y la sangre del señor quede unida toda fraternidad del cuerpo” (LG 26). [Cristo] sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para llevar los hombres a su Iglesia. Por medio de ella los une más íntimamente consigo y, alimentándolos con su propio cuerpo y sangre, les da parte en su vida gloriosa. (LG 48).

3.3 LA REFLEXIÓN TRINITARIA DESPUÉS DEL CONCILIO

Una vez realizado el paso por los documentos del Concilio, corresponde dar una mirada rápida, no exhaustiva, a lo que ha significado esta reflexión en el magisterio y en la teología posconciliar. La opción de hacer este ejercicio reconociendo las grandes líneas en forma de esquema tiene sentido en la medida en que tal es la etapa donde pretendemos profundizar en esta investigación. Por ello, es importante determinar lo más significativo y diferenciar el nivel del magisterio y el nivel de la teología.

1.3.1 El magisterio posconciliar

La reflexión trinitaria en el magisterio, a partir del Concilio, es muy rica, y se nota más esa particularidad por los vacíos que existían y las reducciones a las que había llegado la reflexión eclesial, moral, litúrgica y bíblica, entre otras. El magisterio de Pablo VI representó toda una etapa de sensibilización sobre los aportes del Concilio para los fieles de la Iglesia; en este sentido, las enseñanzas de fe estaban articuladas con el misterio de la Trinidad, aunque de manera explícita es la *Solemne profesión de Fe (SpF)* la que desarrolla lo sustancial del Credo a partir de las condiciones espirituales de nuestro tiempo⁴⁶, al

⁴⁶ Pablo VI, “Solemne profesión de fe”, 434ss.

presentar las tres personas divinas en su despliegue histórico-salvífico, de modo que lo propio a cada persona está precedido por un momento común a ellas.

En este sentido, el *ser creador* de Dios no queda reservado solo al Padre, sino es atribuido a los tres: “Creemos en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador...” (*SpF* 8). Del mismo modo, propone formulas en relación a las eternas relaciones y procesiones de las personas, de manera que son constitutivas divinas:

Los vínculos mutuos que constituyen eternamente a las tres personas, cada una de las cuales son el mismo y único ser divino, son la bienaventurada vida íntima del Dios tres veces santo...” (*SpF* 9). Subraya además, la eternidad de la generación del Hijo y la procesión del Espíritu en tiempo presente: “Creemos en el Padre que eternamente genera al Hijo, creemos en el Hijo, Verbo de Dios eternamente generado, en el Espíritu Santo, persona increada que procede del padre y del Hijo como su eterno amor...”⁴⁷

Esta posición es acentuada en la declaración *Mysterium Filiationis Dei* (1972), que seguramente responde a algunos autores, aunque no de manera explícita: E. Schillebeeckx y P. Schoonenberg⁴⁸, entre otros. Schoonenberg parte de la presencia de Dios en la persona humana de Jesucristo para concluir que la persona divina de Jesucristo, su eternidad y toda la Trinidad inmanente es fundamentalmente económica. Así, las diferencias entre las tres personas serían modales en la eternidad y reales en la historia. Como él mismo dice, constituye una apuesta por subrayar el *y viceversa* del axioma de Rahner sobre la identificación entre la Trinidad inmanente y la económica.⁴⁹

Al respecto, declara la Congregación para la Doctrina de la Fe:

Son claramente opuestas a esta fe las opiniones según las cuales no sería revelado [...] que el Hijo de Dios subsiste desde la eternidad, en el misterio de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo; también las opiniones según las cuales debería abandonarse la noción de la única persona de Jesucristo, nacida antes de todos los siglos del Padre, según la naturaleza divina y, en el tiempo, de María Virgen, según la naturaleza humana; y finalmente la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría

⁴⁷ *Ibid.*, 10.

⁴⁸ Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*.

⁴⁹ *Ibid.*, 207.

no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma como persona humana; luego el misterio de Jesucristo consistirá en el hecho de que Dios, al revelarse, estaría sumamente presente en la persona humana de Jesús. Los que piensan así permanecen alejados de la verdadera fe de Jesucristo, incluso cuando afirman que la presencia única de Dios en Jesús hace que él sea la expresión suprema y definitiva de la revelación divina [...]. Se aparta de la fe la opinión según la cual la revelación nos dejaría inciertos sobre la eternidad de la Trinidad y, particularmente, sobre la eterna existencia del Espíritu Santo como persona distinta en Dios, del Padre y del Hijo. Es verdad que el misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido revelado en la economía de la salvación, principalmente en Cristo, quien ha sido enviado al mundo por el Padre y quien, juntamente con el Padre, envía el Espíritu vivificador al pueblo de Dios. Pero con esta revelación ha sido dado a los creyentes también un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual “el Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede son consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos”. (Concilio IV de Letrán, *Firmiter credimus*).⁵⁰

Esta declaración ratifica la cristología tradicional del *Logos* presente en Nicea y Constantinopla, teología que, según la interpretación de los teólogos holandeses, está atravesada más por el platonismo que por el cristianismo como tal.

Considerado en líneas generales, el magisterio de Juan Pablo II acentúa la presencia del *gran desconocido*, el Espíritu Santo, en especial en la encíclica *Dominum et vivificantem*, que desarrolla –junto a *Redemptor hominis* y *Dives in misericordia*– la trilogía inspirada en la profesión de fe: “La gracia de nuestro señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión con el Espíritu Santo esté con todos vosotros” (2Co 13,13).

Esta encíclica *Dominum et vivificantem* sigue la línea de *retorno a las fuentes* del Concilio, y puntualiza la reflexión sobre la comunión trinitaria como la comunión del Espíritu con el Hijo cuya fuente es el Padre (22). Destacamos unas líneas:

Dios en su vida íntima “es amor”, amor esencial común a las tres personas divinas. El Espíritu Santo es amor personal, como Espíritu del Padre y del Hijo [...]. Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de

⁵⁰ Pablo VI, *Mysterium Filii Dei*, Nos. 3-5.

Dios uno y trino se hace enteramente don, intercambio del amor recíproco entre las personas divinas. El Espíritu Santo es amor personal como Espíritu del Padre y del Hijo. Por esto “sondea hasta las profundidades de Dios” como amor-don increado. Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente intercambio de amor recíproco entre las personas divinas, y que por el Espíritu Santo “existe” como don.⁵¹

En las catequesis entre 1989 y 1991, ordenadas en su obra *Creo en el Espíritu Santo*, Juan Pablo II impulsó esta teología del Espíritu Santo, tratándolo en sí mismo (1-61), en la vida de la Iglesia (62-71) y en la vida del hombre (72-82). Luego, en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994) presenta la preparación del Jubileo con la estructura doxológica trinitaria “desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre” (55), toda ella en conjunto, y ya no desde la consideración de cada persona divina en singular:

...el objetivo será la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige, en el mundo y en la historia. A este misterio miran los tres años de preparación inmediata: desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre. En este sentido la celebración jubilar actualiza y al mismo tiempo anticipa la meta y el cumplimiento de la vida del cristiano y de la Iglesia en Dios uno y trino. (*TMA* 55).

En las catequesis del inicio del año jubilar se continúa con esta reflexión sobre el sentido de una fe trinitaria en la vida del creyente y en la Iglesia: la catequesis de entrada sobre la Trinidad como principio y fin de la historia de salvación (19 de enero de 2000); sobre la Trinidad gloriosa en la creación (26 de enero de 2000); en la historia (9 de febrero de 2000); en el misterio de la encarnación (5 de abril de 2000); y en cada uno de los momentos significativos de la vida de Jesús, especialmente, los que corresponden al misterio pascual.

La base de tales catequesis están en el *Catecismo (CIC)*, cuando en forma diferenciada trata a cada una de las personas y presenta una adecuada tensión entre la Trinidad inmanente y la económica a partir de tres niveles de comprensión del misterio: (a) la unidad trinitaria es una identidad en la esencia (*CIC* 253); (b) “las personas divinas son realmente distintas entre sí” (*CIC* 254); y (c) “las personas divinas

⁵¹ Juan Pablo II, *Carta encíclica “Dominum et vivificantem”*, No. 10.

son relativas una a otras”, es decir, la distinción no divide la unidad (CIC 255).

La declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe –publicada en 2000 en nombre del entonces Joseph Ratzinger– trata de la unidad y universalidad salvífica de Cristo y la Iglesia a partir de la Trinidad económica. Su aporte está en situar a la Trinidad en este ámbito de la historia de salvación y como fundamento del diálogo de las religiones; lo problemático consiste en que presenta la economía trinitaria como única y universal, y desconoce los caminos equivalentes o complementarios de la revelación en las otras religiones. De un lenguaje de inclusión se ha pasado a un lenguaje de imposición contrario al pluralismo. Para muchos, esta fue una declaración inoportuna y en contravía de lo afirmado en la *Tertio millennio adveniente*, donde se invoca la comunión de los cristianos (No. 34).

La comunión entre los cristianos y el respeto a la diversidad es riqueza y crecimiento, y es realizable solo en Dios y en el esfuerzo del hombre. La recíproca relacionalidad en el amor de las personas divinas es la participación del don de la *koinonia*, que hace posible el respeto y la fraternidad en las que la diferencia no es amenaza, sino recurso; la unidad no rompe la alteridad, pues Dios es todo en todos (Ef 4,6).

El desarrollo de la teología trinitaria en el posconcilio en referencia al magisterio ha estado centrado en la Iglesia, e identificada como Iglesia de la Trinidad; atraviesa vitalmente todo, en el sentido de estar en permanente actualización de su ser, de su misión, de su origen y de su fin. La Trinidad de Dios es su fuente y meta.

1.3.2 La teología trinitaria posconciliar

Evidentemente, el título del tema parece no tener límites, pero la intención de este apartado es presentar brevemente, a manera de sinopsis, lo que representa el tema de la Trinidad en el contexto de la reflexión teológica actual. Desde donde se mire, el resurgimiento de la reflexión trinitaria es evidente. Basta con señalar la multiplicidad de obras, desde todas las especialidades teológicas y en diferentes lenguas, para señalar tal realidad.

Desde 1967, este impulso lo ha dado el Secretariado Trinitario, organizando la Semana de Estudios Trinitarios, un evento donde

se presentan las investigaciones más importantes que se están desarrollando en torno del tema trinitario. En los más de cuarenta volúmenes que condensan sus memorias, ya es posible realizar balances, a partir de una matriz que permite categorizar los énfasis por época, por lengua, entre otros.⁵²

Seleccionamos uno de estos balances por su principio progresivo y abierto. En él se reconocen tres etapas: la de la “conmoción y conciencia”, en la que se destaca K. Rahner con *Advertencias sobre el tratado De Trinitate*; la de “explosión creativa”, de H. U. Von Balthasar con *Mysterium paschale. Teología de los tres días*; y finalmente, la fase de “consolidación y expansión”, con W. Kasper y su obra *El Dios de Jesucristo*. Simultáneamente, tiene lugar una apuesta de reflexión desde el punto de vista de la teología de la liberación con L. Boff, y su obra *La Trinidad, la sociedad y la liberación*.

En esta misma línea, respecto del estado actual de la investigación en la teología trinitaria, G. Emery reconoce que este redescubrimiento tomó una dirección más en el orden de la doctrina económica, y por tanto, su orientación estuvo más centrada en la comunión y en la dimensión de lo social. Esta caracterización hace necesario regresar a la unidad de la esencia divina:

El siglo XX que concluye parece haber recorrido el camino inverso (al del siglo XIII): partiendo de una estricta afirmación monoteísta en teología trinitaria de la neoescolástica (Rahner), se ha orientado a una expresión más acentuada de la pluralidad personal (Von Balthasar, doctrinas sociales de la Trinidad, etc.) hasta llegar a reducir la unidad de los tres a la perijóresis (Moltmann) [...]. Aun cuando nuestro tiempo no es el de las grandes síntesis, ha llegado el momento de recuperar la cuestión de la unidad divina en el seno de la doctrina trinitaria. En la atención prestada a la enseñanza bíblica así como en la confrontación con las otras religiones y con la reflexión filosófica, la cuestión del monoteísmo trinitario se plantea con insistencia.⁵³

En relación con la comprensión más recurrente respecto de la Trinidad en la teología moral, es en el posconcilio cuando se presenta

⁵² González, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, 14.

⁵³ Emery, *Revue Thomiste* 99, 549, citado por Ferrara, *El misterio de Dios*, 461 (Cita 183).

la vida trinitaria como modelo o paradigma de comportamiento del cristiano. Así, toda la existencia, todo tipo de interacción humana es leída en relación con la vida trinitaria; y como anota M. Vidal, ella es modelo de las relaciones interpersonales⁵⁴, de la interacción en familia⁵⁵, o paradigma de vida consagrada.⁵⁶

La interpretación de la Trinidad como paradigma de la moral tiene sus raíces en la Patrística, en especial, en San Agustín. Actualmente, al volver sobre esta tradición y en articulación con las orientaciones eclesiológicas del Vaticano II, se sigue reconfigurando particularmente la orientación de la moral social, y en consecuencia, se da relevancia a sus implicaciones sociales y políticas⁵⁷, hasta el punto de definirse la Trinidad como el programa social del cristianismo.⁵⁸ Incluso, muy recientemente, se ha abordado como fundamento para una perspectiva dialógica en la sociedad secular.⁵⁹

Sin embargo, es importante anotar que la Trinidad no es solo paradigma, sino *principio supremo* de la vida moral (UR 2), por lo que se constituye en su dimensión *ontológica* reconociendo la vida moral esencialmente como una “conformación con Cristo en el Espíritu Santo para la gloria de Dios Padre” (CIC 2558).

Tal es el acento que tiene esta investigación, pues el ser *principio* justifica la normatividad paradigmática del misterio trinitario para la moral del creyente. La conformación ontológica de la Trinidad para la moral es reconocida por M. Vidal como la opción que requiere más desarrollo y que permite explorar nuevos caminos.⁶⁰

⁵⁴ Ofilada, “Hacia la Trinidad y la amistad: el camino hacia un redescubrimiento del misterio de Dios”, 73-94.

⁵⁵ Coda, “Antropología trinitaria e familia”, 5-16; Juan Pablo II, *Exhortación apostólica “Familiaris consortio”*, Nos. 11-16 (15).

⁵⁶ Alonso, “Dios Padre nos llama en Jesús y nos consagra en el Espíritu Santo. La vida consagrada, como vivencia trinitaria”, 376-391.

⁵⁷ Boff, *El Padrenuestro, la oración de la liberación integral*; Cambón, *La Trinidad, modelo social*.

⁵⁸ Silanes y Forte, *La Santísima Trinidad: programa social del cristianismo*.

⁵⁹ Vidal, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*.

⁶⁰ *Ibid.*, 97.

En esta línea de recuperar lo entitativo de la moral cristiana, M. Vidal destaca a autores como G. Jones⁶¹, S. H Webb⁶², E. Fuchs⁶³ y T. Goffi⁶⁴, quienes muestran interés por recuperar la raíz trinitaria de la moral. También resalta la orientación tomista de A. Kelly⁶⁵ a partir de la comprensión de la vida moral desde el sello de la gracia trinitaria. Y asegura que la estructuración ontológica de la Trinidad en la moral cristiana es una dimensión presente en la revelación. Añade Vidal que, recientemente, algunos autores –entre ellos, E. Gilson⁶⁶, J. A. Merino⁶⁷, J. L. Parada⁶⁸, P. Livio⁶⁹– han puesto nuevamente el interés en estas propuestas.

Planteado este breve estado del arte de la mano de M. Vidal, es importante afirmar que el cambio de paradigma dado en el Concilio ha permitido un camino creativo para el desarrollo de la teología trinitaria, relacionado en ese sentido con la teología moral. El desarrollo más importante es el papel de la cristología como central, pues –como lo confirma el Concilio– Jesús es la persona que, al revelar el misterio del amor de Dios Padre a los hombres, muestra la plenitud de su propio ser (No. 22).

La cristología constituye, por tanto, un punto de referencia de la antropología y del misterio trinitario. Así lo refiere Juan Pablo II:

En el misterio de la encarnación están las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones, moviéndose hacia Dios mismo, más aún, hacia la meta de la “divinización”, a través de la incorporación a Cristo del hombre redimido, admitido a la intimidad de la vida trinitaria.⁷⁰

⁶¹ Jones, *Transformed Judgment. Towards a Trinitarian Account on the Moral Life*.

⁶² Webb, *The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess*.

⁶³ Fuchs, “Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire”, 533-540.

⁶⁴ Goffi, *Ética cristiana trinitaria*.

⁶⁵ Kelly, “A Trinitarian moral Theology”, 245-289.

⁶⁶ Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*.

⁶⁷ Merino, *La Trinidad, paradigma de vida comunitaria en San Buenaventura*.

⁶⁸ Parada, *El ejemplarismo moral en la ética teológica de San Buenaventura*.

⁶⁹ Livio, *Trinidad como amor. La doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor*.

⁷⁰ Juan Pablo II, *Carta apostólica “Tertio millennio adveniente”*, 23.

En la teología posconciliar es irrenunciable la cristología en el acercamiento al tema trinitario. Este acercamiento de la Trinidad a partir del itinerario de la pascua de Cristo es propuesto por K. Rahner, quien reconoce en la pascua el ícono de la pro-existencia, esto es, el misterio de la solidaridad divino-humana llevada hasta sus últimas consecuencias. Así, el sufrimiento de Jesús en la pasión y la cruz debe ser interpretado a la luz de la resurrección como completa revelación del Padre en el Espíritu.

El amor omnipotente de Dios es reconocido en la teología trinitaria de Rahner⁷¹ a partir del desarrollo del nuevo paradigma de la *comunidad*, el cual significó el impulso decisivo para la renovación de los estudios trinitarios y de la teología moral en sus fundamentos.⁷² Sin embargo, la dirección de estos estudios después del Concilio es variada, y aunque –como indica G. Emery– prevalecen las líneas económica y social, también hubo planteamientos teológicos en otras líneas, por ejemplo, en función de la comprensión y realización de la existencia cristiana que privilegia la visión sapiencial.⁷³

Lo que sí es un hecho es el interés por el dogma trinitario, en especial, por la perspectiva de *comunidad*, que se correlaciona de manera directa con la renovación de la teología moral en el posconcilio, en principio, porque surgen de la misma preocupación y están orientados en la misma dirección:

A partir del cuestionamiento crítico del recién glosado “cristianismo burgués”. Ante la banalidad de un padre celestial que se torna, así,

⁷¹ La presentación de su elaboración trinitaria está básicamente en dos artículos. El primero fue publicado en 1960, en el Tomo IV de sus *Escritos de teología*, con el título “Advertencias sobre el tratado dogmático *de Trinitate*” (105-136). Unos años después, al responder a las discusiones generadas por el primero, presentó “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación” (361-449).

⁷² Una visión crítica y actualizada sobre la teología trinitaria de Karl Rahner es realizada por Gonzalo J. Zarazaga, *Trinidad y comunidad. La teología trinitaria de Karl Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*. Este mismo autor hace un avance significativo al respecto desde el paradigma de la comunidad, en *Dios es comunidad. El nuevo paradigma trinitario*.

⁷³ Forte, “La trinità fonte e paradigma della carità”, 398-402; Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*; Daniélou, *La Trinidad y el misterio de la existencia*; La Cugna, *God for Us: the Trinity and Christian Life*; Silanes, *El don de Dios. La Trinidad en nuestra vida*.

inofensivo, ante ese “ser superior, al que rendimos culto”, ha surgido una nueva pregunta y búsqueda orientada según la imagen bíblica de Dios [...]. Esta imagen de un “Dios comunitario” corresponde al anhelo de unidad, de integridad y de entrelazamiento del hombre moderno.⁷⁴

Al plantearse esta relación de la moral y la dogmática a partir de la *comunión* trinitaria, estamos ante la necesidad de orientarnos hacia una comprensión específica del misterio de Dios. Esta teología del misterio, como habíamos expuesto antes, es analizada por K. Rahner⁷⁵, quien la entiende como dimensión que determina y fundamenta todos los enunciados de Dios. El misterio es la condición de todo conocimiento categorial, por lo que es un conocimiento *a priori* que sustenta todo conocimiento.

Este misterio fundamental se muestra plena y definitivamente en Jesucristo, por medio del Espíritu Santo, por lo que “la confesión trinitaria no es solo la síntesis de la revelación del misterio de Dios; es también la manifestación concreta del carácter oculto de Dios, que es el origen, el fin y el paradigma de toda revelación”.⁷⁶

Para comprender el significado de este influjo tan determinante de K. Rahner en la teología trinitaria, y específicamente en la comprensión de la creación *por, en y para* la comunión trinitaria, es necesario presentar el desarrollo de la fe en este sentido.

2. EL DESARROLLO DE LA FE EN LA COMUNIÓN TRINITARIA

2.1 EL ACCESO AL MISTERIO DE LA TRINIDAD: LA REVELACIÓN EN CRISTO

La Trinidad debe ser relatada como acontecimiento de la revelación de Dios antes de ser pensada y llevada a la objetivación conceptual con sus respectivas consecuencias. El acceso a este misterio no es otro que la revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo:

⁷⁴ Greshake, *El Dios uno y trino*, 35.

⁷⁵ Rahner, “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”, 53ss.

⁷⁶ Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 156.

...y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las neotestamentarias, si no quiere caer en el vacío de las frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista *histórico- salvífico*.⁷⁷

Pero aún más, lo fundamental de las narraciones del Nuevo Testamento consiste en que son precisamente testimonios de fe de lo acontecido en el corazón de las personas y de las comunidades renovadas por la gracia salvadora de Jesucristo, que hacen posible esta confesión de fe.

La inseparable relación del misterio de Jesús y el misterio de la Trinidad, del misterio de salvación del ser humano y el misterio del amor de Dios, por medio de la cruz, manifiestan el tronco común de la Pascua.⁷⁸ Así, la Iglesia antigua fue dando un especial sentido a la palabra misterio, por cuanto no es un saber conceptualizable o especulativo, sino una verdad, la buena nueva de la comunión de Dios ofrecida a los hombres y mujeres, para que tenga sentido su existencia y se proyecte a ella como meta.

Para seguir avanzando, es preciso definir el camino metodológico sobre la manera como debemos comprender los textos bíblicos, pues no se trata de probar con citas que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino descubrir el espíritu presente en la confesión de las primeras comunidades cristianas. Significa situarse, primero, en el que sería el primer Credo que tenemos:

En primer lugar les he transmitido la enseñanza que yo mismo recibí, a saber: que Cristo murió por nuestros pecados, tal como lo dicen las Escrituras; que fue sepultado; que resucitó al tercer día, como lo dicen también las Escrituras; que se apareció a Pedro y luego a los Doce. (1Co 15,3-5).

Y desde allí ver el proceso de despliegue progresivo de la fe trinitaria: cómo se fue tejiendo vivamente esa fe y la manera en que teólogos como San Pablo y San Juan, artesanos del primer lenguaje de la fe, fueron dándole forma y significación en lógica de predicación, e hicieron comunicable esa fe.

⁷⁷ Von Balthasar, *Teológica*, II, 125.

⁷⁸ Moltmann, *El Dios crucificado*, 148.

Otro criterio, o mejor, el interés por precisar esta fe comunitaria nos centra en las epístolas paulinas, en los Hechos, por cuanto son anteriores cronológicamente a la etapa final de redacción de los evangelios. Además, porque nos sitúan en la lógica de la primera enseñanza eclesial, en la que la importancia no está en los detalles que rodearon los hechos de Jesús, sino en el significado de su resurrección: el poder transformador gratuito del Resucitado vivo en las personas.⁷⁹

Es necesario, además, tener en cuenta que en esta primera proclamación de las comunidades están presentes imaginarios religiosos judíos, y por tanto, los lenguajes apocalípticos y sapienciales, entre otros, hacen parte de la gran expectación y cumplimiento de las promesas propias de este contexto.

K. Rahner dice que la construcción de la fe trinitaria, en los primeros discípulos, se enmarca en la resurrección:

Es el núcleo de experiencia originaria de Jesús como el Cristo y luego este núcleo mismo de experiencia originaria, esta experiencia que es la revelación originaria, indeducible, primera de la cristología y luego se expuso en forma más reflexiva y articulada en el “tardío” Nuevo Testamento y en la doctrina del magisterio de la Iglesia.⁸⁰

Esta experiencia que históricamente no podemos alcanzar como tal, sino solo la percepción de que “Jesús vive”⁸¹, fue una experiencia intersubjetiva que se hizo manifiesta en el comportamiento cotidiano.

La comprensión fundamental de la resurrección pasa por la experiencia de renovación interna y de compromiso con la causa de Jesús por parte del creyente, que supera la simple convicción subjetiva. Esta interpretación de Jesús vivo se expresó en comunidad, como una *novedad* mesiánica y traspasó las categorías de comprensión propias de ese tiempo en el ambiente judío (Rm 6,9).

Desde esta experiencia comunitaria, no traducible, en el Resucitado, los discípulos vuelven sobre la vida de Jesús y comprenden la verdad de sus palabras, hechos y gestos, especialmente el sentido de su pasión, muerte y resurrección. La forma de asegurar esa experiencia

⁷⁹ Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 307.

⁸⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 312.

⁸¹ *Ibid.*, 324ss.

es a través de fórmulas sencillas y breves, que se proclamaban en el culto bautismal y en la eucaristía, para generar sentido de identidad como testigos del Resucitado.

En los primeros capítulos de Hechos de los Apóstoles, Lucas recoge los primeros anuncios de la resurrección, de Pedro (Hch 2,14-40; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43), que vistos en conjunto, revelan elementos comunes respecto del origen de las primeras comunidades cristianas y estos anuncios de resurrección.⁸²

Si se toma como referencia la primera proclamación pública de la resurrección, en Hch 2,14-40, se pueden reconocer las grandes líneas de fe en la Iglesia primitiva. Se destaca, en primer lugar, que lo central del kerigma es la resurrección de Jesús, a partir de la cual se puede ver su muerte:

Ustedes lo entregaron a los malvados, dándole muerte, clavándolo en la cruz, y así llevaron a efecto el plan de Dios, que conoció todo esto de antemano. A él Dios lo resucitó y lo libró de los dolores de la muerte, porque de ningún modo podía quedar bajo su dominio. (Vv. 23-24).

Luego de seguir insistiendo en la relación de la muerte y la resurrección, se proclama la verdad de Dios por medio de ese acontecimiento: Jesús es Cristo, el Mesías (v. 36). Se reconoce la resurrección como un acto de cumplimiento de Dios con la historia de la salvación, y por tanto, con la promesa de la antigua alianza anunciada por las Escrituras⁸³ (vv. 23, 25-31, 34-35). Al seguir el discurso, Pedro habla sobre un tiempo nuevo, el tiempo del Espíritu Santo, caracterizado por ser un tiempo especial de salvación ofrecido a todos los hombres (v. 39), al cual es necesario acceder mediante la conversión (v. 38).

⁸² Respecto de la forma como se ha tratado tradicionalmente y la evolución de la investigación de Hechos como libro “histórico”, luego como fuente de predicación cristiana y posteriormente como teólogo de la historia de la salvación, ver Jáuregui, “Panorama de la evolución de los estudios lucanos”, 351-398.

⁸³ La resurrección estaba en el imaginario y en el contexto apocalíptico del libro de Daniel 12,1-3. Desde las cartas de San Pablo es posible verificar que esta expectación era esencial en la comunidad primitiva, por ejemplo, en los fieles de Tesalónica. Por un lado, les motivó a profundizar en la fe, y por otro, por el carácter de inminencia de este tiempo definitivo del Reino de Dios, incentivó el afán misionero.

Este misterio de la resurrección de Jesús es el principio del camino de la fe que recorrieron las comunidades y les llevó a confesar que *es verdaderamente el Hijo de Dios* y a comprender el significado que tiene, no solo como Dios por la filiación divina ligada a la acción del Espíritu Santo (Lc 1,35), sino también como Señor de la historia.

Entonces, no solo se trató de un simple lema, sino de todo un itinerario que vivió la naciente comunidad cristiana explicitando que el Señor resucitado es el Hijo de Dios (en sentido mesiánico).⁸⁴ Según la lógica recogida por la comunidad de Lucas, quien lo resucitó, lo engendró como el salvador (Lc 2,11), y por tanto, la filiación divina real está unida a la filiación mesiánica y escatológica.

La profesión de fe, como se ha planteado siguiendo a Lucas, es un proceso que se fue configurando en la medida en que a partir del acontecimiento de la resurrección se hace memoria de la vida de Jesús y se medita sobre su Palabra en comunidad. En los textos bíblicos aparecen testimonios de la fe después de la Pascua: predicadores de la Buena Nueva de salvación del Hijo de Dios, Jesucristo (Mc 1,1). De igual manera, ese acontecimiento da fundamento a la comunidad y la hace sentirse verdaderamente pueblo de Dios.

La fe global y de esperanza poco a poco va transformando la realidad y se van constituyendo comunidades vivas en torno de Cristo resucitado, que reflexionarán sobre su vida de Iglesia, pues han establecido en el Espíritu una relación nueva con el Señor. Así, una fe única expresa la fe en Dios, quien cumple sus promesas en una comunidad por la fuerza y la presencia del Espíritu Santo por la resurrección de Jesús.

El significado que se infiere es el lugar de reflexión sobre Dios en la vida de la Iglesia, que hace suya la revelación de Jesucristo a la luz del Espíritu. Ahora, si esa experiencia es el lugar de la revelación de Dios en Jesucristo, es en el interior de la subjetividad eclesial donde se puede manifestar la objetividad del que está en el propio origen de esa experiencia, y que en esa experiencia se da como otro.

⁸⁴ Este itinerario es muy bien explicado por Van Iersel, “‘Hijo de Dios’ en el Nuevo Testamento”, 349-369.

2.2 LOS PRIMEROS DESARROLLOS DE LA TEOLOGÍA DE LA TRINIDAD

El elemento central, como lo hemos analizado en el punto anterior, está en la progresiva conciencia que la comunidad-Iglesia va haciendo de la revelación de Dios. Por ende, las bases de este misterio solo pueden estar en referencia neotestamentaria; de lo contrario, corren el riesgo de quedar en el vacío de las frases abstractas, como afirma H. U. Von Balthasar.⁸⁵ Es decir, el acceso al misterio de la Trinidad es la revelación de Dios Padre en su Hijo Jesucristo y en el Espíritu Santo, para la salvación de los hombres; revelación que se constituye en comunicación de Dios con los hombres, por su propia iniciativa, y de participación en la vida divina.

Dicho núcleo supone:

- Primero, que Jesucristo y el Espíritu Santo son donación de sí de Dios, por lo que son Dios y no medios distintos por los que Dios actúa para acercarse al hombre. Por tanto, Dios mismo está caracterizado por las diferenciaciones interiores en cuanto en la revelación Jesús, como Hijo de Dios, se diferencia del Padre y del Espíritu Santo. Así lo afirma Pannenberg: “También esta distinción que Jesús ha afirmado entre él y el Padre pertenece a la divinidad de Dios.” Jesús es el don divino dado a nosotros, diferente del dador, que es Dios Padre en su relación de donación, que es el Espíritu Santo.
- Segundo, que Dios en sí mismo es Trinidad, *comunicación donante*, y Jesucristo, que es el único que conoce al Padre y que está facultado para revelarlo a los hombres, es Hijo trinitario del Padre (Mt 11, 27).⁸⁶

Esta confesión de fe en el Dios trinitario se da en forma simultánea a la experiencia que la comunidad tiene de ser Iglesia, pues justamente a partir de ella resulta posible pensar en Dios comunión caracterizado por relaciones de amor interpersonales, donde lo importante no es la argucia intelectual para sustentar esa comunión de amor, sino la confesión de la liturgia para ser vivido ese misterio

⁸⁵ Von Balthasar, *Teológica*, 125.

⁸⁶ Von Balthasar, *Teológica*, 126; “Jüngel, Jesucristo como *vestigium trinitatis*”, 438-469 (446).

existencialmente: “La doctrina de la Trinidad es la expresión absolutamente necesaria, aunque también absolutamente difícil, de la verdad sencilla de que Dios vive.”⁸⁷

La fe histórico-salvífica de la Trinidad de Dios se fue elaborando en forma progresiva, como fruto de un itinerario de meditación y de expresión litúrgica por parte de la comunidad primitiva, y plantea serios interrogantes con la fe en el Dios uno, presente en la tradición judía (Dt 6,4) ¿Cómo no comprender esa Trinidad como un retorno al politeísmo?

Correspondió entonces profundizar en esta revelación de Dios trino y uno, lo que suponía hacer explícita la relación interna entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de manera que se comprendiera que era una fe monoteísta con acento en la revelación histórico-salvífica de Dios como relacional, como *communio*.

Si Dios ha venido al encuentro nuestro, ha sido solo cuestión de tiempo y maduración; ha sido la articulación de su modo de ser *en sí mismo* como condición de su *ser para nosotros*, y no como identificación total del “en sí” y el “ser para nosotros” de Dios.⁸⁸ Esta tesis es clave en Von Balthasar para justificar la reflexión sobre la Trinidad inmanente, que comprende en relación con la verdad trinitaria en el mundo y para el mundo: “Trinidad económica”.⁸⁹

Con la introducción, en el siglo III, de estas distinciones en las que se analiza el ser de Dios *en sí*, la fe trinitaria entra en otro nivel menos experiencial, más argumental, aunque siempre con la pretensión de tener la referencia narrativa de la Sagrada Escritura. En este interés argumentativo es importante destacar el contexto filosófico y de lenguaje presente en este tiempo dominado por el platonismo y el neoplatonismo, que defiende la absoluta trascendencia y separación de

⁸⁷ Ibid., 438.

⁸⁸ “Si Dios se da a nosotros como él es realmente, entonces corresponde que podamos experimentarlo como amor también en la vitalidad de su propio ser divino. No es suficiente, por tanto, proyectar en el pensamiento el ser-en-sí trinitario de Dios anticipándolo, de alguna manera, a su obrar trinitario en la creación y en la historia, para deducirlo luego a partir de aquél, sino que cabe ver también y a la vez el eterno ser trinitario de Dios en el proceso libre de comunicación divina de sí mismo.” (Greshake, *El Dios uno y trino*, 76).

⁸⁹ Von Balthasar, *Teodramática*, II, 466.

la divinidad una, suprema e inmutable respecto del mundo múltiple y del devenir de lo material.

Eran comprensibles, por tanto, las tendencias hacia la representación del Hijo y del Espíritu como magnitudes subordinadas, como intermediarios del Dios Padre hacia el mundo, de la misma manera como lo fue la de comprender que se trataba de tres sujetos de acción del Dios uno, en forma de modalidades de aparición, como una especie de epifanías del único Dios (modalismo).

En el modalismo, entonces, la pluralidad queda disuelta en la unidad como mera epifanía, mientras que en el subordinacionismo la unidad de Dios está por encima de la pluralidad divina. Estos dos modelos de explicación entran en perfecta concordancia con el monoteísmo estricto, pero sacrifican la novedad de la experiencia salvífica de encontrar en el Hijo y en el Espíritu a Dios mismo.

Precisamente como respuesta a estas formas de comprensión que sustraen o reducen la verdadera comunicación de sí mismo, por parte de Dios, los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) pretenden articular la revelación una y trina de Dios en la historia de salvación. Ello significó romper con el imaginario cerrado de la filosofía griega de una especie de mónada de la unidad de Dios que se desenvuelve en torno de sí misma, y pone en evidencia que Dios en sí mismo es plural, por cuanto es amor, comunión, don, entrega y vida.

Esta puesta en movimiento del concepto de Dios a partir de la pluralidad *en sí* es el sentido de la afirmación de Nicea de Jesucristo como el Hijo de Dios es *homooúsios tô patri*, de la misma naturaleza que el Padre. En efecto, esta naturaleza trascendental de Dios que es comunicación en sí, y que comunica su propio *Logos* a este mundo, no solo estaba sustentada en la Sagrada Escritura como acontecimiento de fe, sino que debía hallar una nueva ontología capaz de superar, por un lado, el monismo de la filosofía griega de la concepción inmutable y eterna de la unidad de Dios, y por otro, la separación gnóstica de Dios y el mundo.

No fue una tarea fácil la creación de esta ontología. Incluso algunos padres “académicos”, como Justino Mártir, o los alejandrinos, como Clemente y Orígenes, salvaron por completo este riesgo del monismo griego en sus planteamientos. Decisiva resultó la experiencia eclesial y litúrgica de San Ignacio de Antioquía, de San Ireneo y de

San Atanasio, quienes como pastores subrayan el ser relacional y la *communio* de Dios:

Esa experiencia –ser eclesial– puso de manifiesto algo muy importante: el ser de Dios solo podía conocerse a través de las relaciones personales y del amor personal. El ser significa la vida y la vida significa comunión [...]. La sustancia de Dios, ‘Dios’ no tiene contenido ontológico, no tiene un ser real, al margen de la comunión.⁹⁰

Para la Iglesia era evidente que debía poder formular esta verdad de la pluralidad trinitaria de Dios dentro de la unidad de la esencia, que es lo que comunica la revelación: *Dios es uno en esencia, trino en las personas*. Este acento de la unidad rechaza el triteísmo y el acento en lo trino va contra el subordinacionismo y el modalismo. Esta caracterización de acentuar una verdad para rechazar una herejía es lo que lleva a J. Ratzinger a afirmar que la Trinidad como doctrina es teología negativa.⁹¹

El carácter negativo de la teología trinitaria es, sin embargo, un impulso para una comprensión positiva del misterio, en el sentido de que él sigue siendo totalmente trascendente al conocimiento humano, al tiempo que se comunica al hombre en el Hijo y en el Espíritu Santo, y en esa dialéctica “Dios asegura una visibilidad del misterio y de su relevancia para la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de su mundo”.⁹² Siendo estrictos, se trata de la recuperación del sentido salvífico y positivo del misterio que tenía la Iglesia primitiva.

Este ser relacional y de comunión de Dios llevó a los capadocios a introducir el concepto de *causa* en el ser de Dios y a comprender que esa comunión existe por la hipóstasis (“*persona*” en sentido patristico), que a su vez tiene un origen en la experiencia de ser comunidad de testigos de la fe. I. D. Zizioulas explica:

El concepto de persona con su contenido ontológico y absoluto nació históricamente a partir del proyecto de la Iglesia de dar una expresión ontológica a su fe en el Dios trino. La fe era antigua y había sido transmitida de generación en generación por medio de la práctica del bautismo.⁹³

⁹⁰ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 30-31.

⁹¹ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 141.

⁹² Greshake, *El Dios uno y trino*, 83.

⁹³ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 49-50.

Llama la atención que en la filosofía griega estos dos conceptos de hipóstasis y persona no tienen relación en principio, pues el término hipóstasis es identificado con el de substancia y así fue difundido en la reflexión teológica. San Atanasio, en la “Carta a los obispos de Egipto y Libia” así lo confirma: “Hipóstasis es ousía y no tiene otro sentido aparte del de ser el mismo [...]. Porque hipóstasis y ousía son existencia: es y existe.”⁹⁴

Desde luego, para la doctrina trinitaria, esta identificación trajo muchos debates en el siglo IV porque se orientaba hacia el *sabelianismo*, es decir, a interpretar la Trinidad como tres dioses. Así lo precisa San Basilio: “Aquellos que dicen que ousía e hipóstasis son lo mismo están obligados a confesar solo diferentes prosopa y no logran escapar del mal sabeliano aun evitando usar las palabras *treis hypostaseis*.”⁹⁵ Además, se planteaba otro interrogante con la opción de Orígenes de usar el término *hipóstasis* para la Trinidad, en cuanto supone una relación de unidad entre Dios y el mundo, pues desde el neoplatonismo hay una especie de monismo en la interpretación de las hipóstasis de lo divino, “hipóstasis primordiales”⁹⁶, lejos de la comprensión bíblica de la autonomía y distinción del mundo frente a Dios.

Tras responder a estos peligros surge entonces el término “persona” en identificación con el de hipóstasis. El alcance de esta comprensión de la teología en la doctrina trinitaria es propuesto por los capadocios, en especial, San Basilio. Esto es, la persona no es un añadido del ser, “máscara”, sino el ser mismo, y al mismo tiempo es el principio constitutivo de los seres. Aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, un concepto colectivo como éste expresaría lo que tienen de común, aunque lo que realmente se quiere expresar es lo propio de cada persona como única.

L. Boff sostiene que es necesario seguir usando la categoría “persona” como ha sido tradición, pero evitar los peligros de inter-

⁹⁴ *Patrologiae cursus completus* (Series Græca), citado por Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 50 (Cita 24).

⁹⁵ San Basilio, Epístolas 236, 6, citado por Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 51 (Cita 26)

⁹⁶ Plotino, *Enéada* V, 1 reconoce como “hipóstasis primordiales” el supremo bien, la inteligencia y el alma del mundo. Citado por Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 51 (Cita 28).

pretación de la Trinidad como modalismo y como subordinacionismo a partir de la comprensión de la naturaleza divina como igual en las tres personas divinas y apropiada diferentemente por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu Santo en una comunión eterna de amor intrínseco, como perijóresis eterna. “Los tres existen originalmente, revelándose entre sí, reconociéndose recíprocamente y autocomunicándose eternamente.”⁹⁷

Es interesante investigar los matices del término hipóstasis que lo llevaron a diferenciarse del de sustancia, así como rastrear el origen etimológico del término “persona”, y saber si deriva del griego, equivalente al matiz de individualidad concreta o como lo colectivo, en términos de relación con lo moral y lo legal que le da Cicerón. También conviene saber cómo se llegó a la identificación en Occidente de la persona con el ser del hombre. Tales interrogantes y perspectiva son todos muy importantes, pero suponen otra arista impresionante para la investigación.

2.3 LA RELACIÓN ENTRE LA UNIDAD Y LA PLURALIDAD DE DIOS

Resulta central en la teología la relación entre unidad y pluralidad trinitaria en Dios, para aproximarnos a la revelación de Dios y su relación con el mundo, como también es importante el concepto de *persona*, pues la misma fórmula trinitaria del dogma lo indica: *una substantia in tribus personis*. Comprender a Dios desde la categoría persona nos pone ante la concepción de un Dios relacional como comunión de vida y de amor.

Estos conceptos (persona, comunión, vida, amor) aplicados a Dios tienen una aproximación como análogos, por lo que se comprende que la introducción de tales términos en la teología trinitaria fue de carácter negativo, es decir, como diferenciación en Dios mismo, pero luego se fue descubriendo el sentido positivo del ser persona en Dios como un ser relacional.

El paso a una imagen interpersonal y de comunión ha sido muy difícil, incluso todavía sigue en desarrollo, pero la dificultad

⁹⁷ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 15.

más grande de esta comprensión de Dios es el predominio del pensar unitario sobre el de pluralidad, es decir, la diferenciación personal concebida como algo secundario.

Se procura entender la Trinidad con un concepto de unidad preexistente, orientado por la idea de substancia. Tal comprensión se fundamenta en el pensamiento platónico y neoplatónico, que reconoce el origen de lo plural a partir de la unidad, como *procesión* escalonada de lo uno.⁹⁸ Desde la perspectiva cristiana, había que distanciarse de la comprensión de este *uno* inmutable tipo mónada indiferenciada del platonismo y de la subordinación de las hipóstasis a esta unidad originaria, por una unidad relacional.

La representación platónica y neoplatónica es tan fuerte que se conserva incluso después del mismo Concilio de Nicea, donde se prescribe que las diferencias internas de Dios no son subordinaciones.⁹⁹ Gran parte de la explicación de este subordinacionismo implícito está en el concepto *theós* (sin artículo definido), que poseía un campo semántico muy amplio en la antigüedad y podía designar también la divinidad subordinada.

Además, porque la denominación de Dios como Padre no solo estaba designada en su relación con el Hijo, sino también con el ser creador de Dios respecto del mundo; pero lo definitivo en este predominio de la unidad es la forma como se fue perdiendo el sentido de misterio y de revelación histórico-salvífica, por un acceso *filosófico* con la metafísica, donde Dios es *substancia suprema* que subsiste en sí misma y que es necesariamente uno e inmutable.

En esta línea se encuentra San Agustín y, dada su influencia en Occidente, se impuso la tendencia a hipostasiar la esencia de Dios independientemente del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, conci-

⁹⁸ Greshake, *El Dios uno y trino*, 86.

⁹⁹ La obra de San Basilio tiene pasajes de las *Enéadas* de Plotino que reflejan esa concepción de subordinacionismo. Incluso anota R. P. C. Hanson: “Excepción hecha de Atanasio, virtualmente todo teólogo, del Este o del Oeste, aceptaba cierta forma de subordinacionismo, por lo menos, hasta el año 355; es posible que el subordinacionismo [...] haya sido descrito hasta como una aceptada doctrina ortodoxa.” (Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy* (1988), 318-381, citado por Greshake, *El Dios uno y trino*, 88 (Cita 132).

biéndola como si fuese una la persona de Dios.¹⁰⁰ El interés que expresa *De Trinitate* es la unidad divina y se plantea demostrar cómo las misiones del Hijo y del Espíritu Santo no contradicen la unidad e igualdad de la esencia:

Así como el Padre engendró y el Hijo fue engendrado, así el Padre envía y el Hijo es enviado, pero el que envía y el enviado, así como el engendrador y el engendrado, son uno, porque el Padre y el Hijo son uno, porque el Padre y el Hijo son una misma cosa. Y uno con ellos es el Espíritu Santo, porque los tres son unidad.¹⁰¹

San Agustín relaciona el concepto *persona* desde una perspectiva dialógica y tiene un carácter absoluto y no relacional. Designa, por tanto, el *en-sí* y el *para-sí* del ejercicio de su propia subjetividad, al tiempo que presenta con dos interrogantes lo problemático que resulta la comprensión de tres personas en Dios:

Y así como el Padre es substancia del Padre, no en cuanto Padre, sino en cuanto ser, así la persona del Padre es el Padre mismo, porque en sí mismo es persona y no con relación al Hijo o al Espíritu Santo, como es en sí mismo Dios, grande, bueno, justo, etc. Y así como para él es idéntico ser y ser Dios, grande, bueno, así en él se identifican el ser y la persona. ¿Por qué, pues no llamar a estas tres realidades una persona, como decimos una esencia y un Dios, sino que afirmamos la existencia de tres personas, siendo así que no decimos tres dioses o tres esencias? ¿Quizás porque nos place emplear una palabra que exprese la Trinidad, para no permanecer en silencio cuando se nos pregunta qué son estos tres, pues hemos confesado que son tres?¹⁰²

Esta dificultad en la comprensión aumenta cuando San Agustín reconoce la limitación del lenguaje humano.¹⁰³ El carácter relacional

¹⁰⁰ Pannenberg, *Teología sistemática* I, 370.

¹⁰¹ San Agustín, *Obras de San Agustín*, V, 387 (*De Trinitate*, IV, 20,29).

¹⁰² *Ibid.*, VII, 6,11, 487.

¹⁰³ “Mas como en nuestra habla corriente se toma en el mismo sentido la palabra esencia y la de substancia, por eso no nos atrevemos a decir una esencia y tres substancias, sino que decimos una esencia o substancia y tres personas. Así dijeron nuestros latinos, y dignos de todo crédito, al tratar de estas cuestiones, los cuales no encontraron en su léxico palabras más apropiadas para expresar lo que ellos sin palabras entendían. En efecto, pues el Padre no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, y el Espíritu Santo, llamado

en Dios –para él– no tiene que ver necesariamente con una ontología relacional. La demostración también se produce cuando al reconocer analogías interpersonales, como *vestigium trinitatis* (amigos, familia, entre otros), las rechaza como imagen de la Trinidad, para no caer en el triteísmo.¹⁰⁴ La analogía más plena de la vida trinitaria de Dios es el amor como estructura autorreferencial tríadica del espíritu individual y ha tenido grandes impactos en la espiritualidad del camino interior.¹⁰⁵

Este signo unitario en San Agustín y de la comprensión de su diversidad en su interior trae consecuencias muy importantes para la Iglesia, en cuanto pierde dimensión el *nosotros* en la teología y en la oración, para privilegiar el “yo”.¹⁰⁶ De otra parte, subrayar la unidad de Dios en la substancia divina y la diferencia en Dios como relación llevó a la comprensión posterior de Dios como un ser caracterizado como *communio*.¹⁰⁷

La preponderancia de lo unitario de Dios permitió la configuración didáctica de dos tratados bien diferenciados en la Escolástica, sobre el misterio de Dios. Se trataba del tratado *De Deo uno* y *De Deo trino*. El primero corresponde principalmente al misterio de Dios con excepción de lo correspondiente a su ser trinitario. El tratado *De Deo trino* no solo queda separado del tratado sobre Dios, sino que incluso deja sin desarrollar lo que corresponde a la historia de salvación y se remite solo la inmanencia de Dios trino.

Una vez más, la importancia de esta interpretación y diferenciación recae en reconocer que el principio ontológico de Dios está en el ser mismo de Dios, en la *substancia* divina y no en la persona. De esta manera, se disuelve la teología trinitaria en un monoteísmo

don de Dios, no es ni el Padre ni el Hijo, luego son ciertamente tres. Por eso se dijo en plural: ‘Yo y el Padre somos uno.’ No dijo, como pretenden los sabelianos, ‘es uno’, sino ‘somos uno’. Sin embargo, cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad.” (Ibid., V, 9, 10, 413)

¹⁰⁴ Ibid., VII, 6, 11, 487.

¹⁰⁵ E. Cousins, “A Theology of Interpersonal Relations” (*Thought* 45 [1970]: 50), citado por Greshake, *El Dios uno y trino*, 130 (Cita 271).

¹⁰⁶ Ratzinger, *La Palabra en la Iglesia*, 223.

¹⁰⁷ Greshake, *El Dios uno y trino*, 131.

abstracto, aspecto que se profundiza más si tenemos en cuenta el poco interés pneumatológico por parte de la Iglesia.

Ricardo de San Víctor en su obra *De Trinitate* se opone al uso de la palabra hipóstasis o substancia para definir la persona, porque no es aplicable a este misterio de Dios. Al decir de X. Zubiri, fue una postura original y valiente esta oposición al lenguaje clásico griego, más cuando hace una propuesta de persona como *existencia*:

Introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa. Llamó a la sustancia *sistencia*; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el “ex”. Y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit pero ex*. Este “ex” expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal... La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres.¹⁰⁸

Se trató de una apuesta diferente, y muy importante, que no logró consolidarse en la comunidad teológica, en parte, porque al introducirse progresivamente del aristotelismo la distinción sobre *substantia prima* y la *substantia secunda* (lo común en las personas), teólogos como San Buenaventura y D. Scoto prefirieron poner el acento en la incomunicabilidad, y no en la individualidad de Ricardo de San Víctor¹⁰⁹, y sustituir la palabra *existencia* por *subsistencia*. Además, Santo Tomás volverá sobre la idea de persona como substancia individual de Boecio¹¹⁰, señalando que para evitar equívocos es mejor traducir *hypostaseis* como *subsistencia* y no como *substancia*¹¹¹; así se establece nuevamente el pensamiento substancialista.

¹⁰⁸ Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 477-478.

¹⁰⁹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 120.

¹¹⁰ La definición clásica de Boecio: “*Persona est rationalis naturae individua substantia*” y la evolución del concepto en Santo Tomás puede verse en Gracia Guillen, “Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás de Aquino”.

¹¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología (Summa theologiae)*, I, q. 29, a. 2), 323-325.

Por supuesto, no se trató simplemente de una no acogida de la terminología de Ricardo de San Víctor, sino de varias imprecisiones, por ejemplo, que el término *existencia* está asociado a la relación de origen respecto de la naturaleza divina, y el de incomunicabilidad está en referencia a las sustancias individuales. Ello hace imposible aplicar la incomunicabilidad a las personas divinas, por cuanto éstas solo están en relación con la naturaleza divina, que es la única incomunicable, y no cada una de ellas respecto de las otras, pues sería una pluralidad de sustancias en Dios.

Así, la propuesta de Ricardo de San Víctor no respondió al interés de partir de las personas y cómo se manifiestan en la revelación, en función de la historia de salvación, sino que se privilegia el partir de las procesiones en cuanto relaciones de origen a partir de una naturaleza o “*sistencia*”.¹¹²

Esta unidad de Dios respecto de la pluralidad de la Trinidad se fortaleció más en la Modernidad. La acentuación de la concepción unitaria de Dios se hizo a partir del concepto “persona”, entendida como sujeto del *ser-en-sí* y *para-sí*, en el que la autonomía y la libertad desde la conciencia de sí es fundamental, al tiempo que se complejiza ese intento de asimilarlo a la Trinidad de las personas divinas y su diferenciación, excepto por la concepción unitaria de Dios, es decir, como “sujeto absoluto”.¹¹³

En la concepción oriental se reconoce este carácter unitario de Dios frente al de Trinidad, aunque el lenguaje y representación esté más cercana a la línea testimonial de la Escritura; pero ese privilegio es dado no desde el principio ontológico de la sustancia, sino en la persona del Padre y, desde él, a las otras dos personas. Así también, la *communio*:

Es producto de la libertad como resultado no de la sustancia de Dios, sino de una persona, el Padre, que es Trinidad no porque la naturaleza divina sea extática, sino porque el Padre como persona libremente desea esta comunión.¹¹⁴

¹¹² Para comprender la teología trinitaria de Ricardo, ver Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”. La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor”, 163-190.

¹¹³ Greshake, *El Dios uno y trino*, 93.

¹¹⁴ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 58.

El Concilio reconoce estas dos formas de pensamiento trinitario, de Occidente y de Oriente, al formular el texto que sigue:

La herencia transmitida por los Apóstoles fue recibida de diferentes formas y maneras y, por ello, desde los comienzos de la Iglesia, se desarrolló de modo distinto en uno y otro lugar (*UR 14*). No hay que admirarse, pues, de que a veces unos hayan captado mejor que otros y expongan con mayor claridad algunos aspectos del misterio revelado, de manera que hay que reconocer que con frecuencia las varias fórmulas teológicas, más que oponerse, se complementan entre sí (*UR 17*).

Planteado el predominio del pensamiento unitario de la substancia en la presentación de la verdad trinitaria y el avance en la forma como se trasladó posteriormente hacia el pensamiento personal ese carácter de unidad, sus consecuencias no serán de nuestra consideración por el momento. Sí se puede decir que, en Dios, unidad y Trinidad, identidad y diferencia son originarios, aunque hayan estado velados en los intentos de formulación doctrinal en la historia y aunque se haya estado al borde de los límites del modalismo y del subordinacionismo.

2.4 EL SER RELACIONAL DE *PERSONA* PARA LA *COMMUNIO*

El carácter relacional de la persona ha llevado a una visión de la realidad desde la *communio* que debe considerarse, con el fin de lograr una mejor comprensión de la *communio* como fundamento y meta de la moral. Se inicia esta exposición con una perspectiva de la teología cristiana oriental, que aporta una lectura de conjunto de la teología de los padres de la Iglesia, y privilegia el carácter circular entre lo individual y lo comunitario mediante el carácter ontológico de la *communio*.

I. D. Zizioulas sintetiza en dos tesis el pensamiento teológico de los padres de la Iglesia, con consecuencias en la eclesiología y, por ende en la moral. Estas son:

- (a) No hay ser verdadero sin comunión. Nada existe como un *individuo*, concebible por sí mismo. La comunión es una categoría ontológica; (b) la comunión que no surge de una *hipóstasis*, es decir, de una persona libre y concreta, y que no conduce hacia otras *hipóstasis*, es decir, hacia otras

personas libres y concretas, no es *imagen* del ser de Dios. La persona no puede existir sin comunión; pero toda forma de comunión que niegue o suprima a la persona es inadmisibile.¹¹⁵

El punto de partida de esta visión está en Tertuliano, pero son los capadocios –como Gregorio Nacianceno y San Basilio– quienes destacan el carácter relacional entre las hipóstasis en Dios en términos de unidad en la esencia, a manera de una sinfonía y comunidad divina de las hipóstasis:

La esencia divina una, realizada originariamente en el Padre y transmitida por él al Hijo, es poseída por cada una de las hipóstasis en forma plena y de la misma manera, pero de tal modo que la vida del Dios trinitario es, en alguna forma, una vida *latiente*, según la cual “a partir de la unidad es trinidad y a partir de la trinidad es nuevamente unidad”.¹¹⁶

Esta *koinonia tês ousías* nos aproxima a un concepto muy importante en la teología trinitaria, como el de la *perijóresis*, que en latín se reconoce como *circuminsessio* o *circumincessio*. El primer término, de acuerdo con la traducción del juez de Pisa Bugundio, sobre San Juan Damasceno, en el siglo XII, indica una presencia pasiva, pues acentúa la permanencia estática de una persona en la otra, mientras que la segunda señala una interpenetración activa.¹¹⁷

¹¹⁵ Ibid., 32.

¹¹⁶ Greshake, *El Dios uno y trino*, 122-123.

¹¹⁷ La explicación que nos presenta L. Boff es iluminadora: “El término griego tiene un doble significado, lo cual explica la aparición de dos traducciones distintas en latín. En primer lugar, *perijóresis* significa contener uno a otro, inhabitar (morar uno en el otro), estar uno en el otro. Se trata de una situación de hecho, estática. Los latinos tradujeron esta comprensión por *circuminsessio*; es una palabra derivada de *sedere*, *sessio*, que significa estar sentado, tener su sede. Aplicado al misterio de la comunión trinitaria, significa: una persona está dentro de la otra, envuelve a la otra por todas partes (*circum*), ocupa el mismo espacio que la otra, llenándola con su presencia. El segundo significado de *perijóresis* es activo y quiere decir interpenetración o entrelazado de una persona en la otra y con la otra. Esta comprensión quiere expresar el proceso de relacionamiento vivo y eterno que las divinas personas tienen intrínsecamente, haciendo que cada una de ellas penetre siempre en las otras. Este sentido se tradujo al latín por *circumincessio*, derivado de *incedere*, que quiere decir impregnar, compenetrar e interpenetrar.” (L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 168-169).

De igual forma, afirmar que las personas divinas se constituyen en relación con los demás, en comunión, tiene el interés de evitar una concepción individualista de Dios y afirmar su progresiva revelación en la historia de salvación. La relacionalidad de la divinidad, que llevó a la comprensión del modelo *perijorético-koinonia*, ha permitido que los demás instrumentos teóricos de significación adquieran un contexto adecuado en línea con el sentido histórico-salvífico de la comunidad de la Iglesia primitiva.

La razón de esta articulación es posible porque es expresión de la revelación de Jesucristo, teniendo conciencia de que el Hijo de Dios (Mt 11,25-27; Mc 12,1-9; 13,32) predica en obediencia al Padre y actúa en favor de los pobres en el lugar de Dios (Mt 12,28ss.). Así como se reconoce distinto del Padre y por eso le habla y le ora, al mismo tiempo dice: “Somos una sola cosa.” Es un “yo en el Padre y el Padre en mí” (Jn 14,11). Con ellos también está el Espíritu Santo, que permanece en Jesús todo el tiempo y que sale del Padre (Jn 15,26) para enseñarnos la verdad y conducimos al encuentro con el Padre en el Hijo (Rm 8,15; Ga 4,6).

En la historia de la salvación encontramos esta relación íntima entre las personas divinas. Cada una es *con* y *en* las otras personas; y no son solamente para sí mismas por lo que son originales, *co-iguales* y “co-eternas, en infinita comunión recíproca, de manera que se unifican (es decir, “se hacen una cosa”), sin confusión, y son un solo Dios”.¹¹⁸

Están en comunión plena y eterna. También se diferencian, pero no son opuestas. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son irreductibles, son únicos: El Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, pero además son diferentes entre sí. “Las relaciones son de participación recíproca y no de derivación hipostática, de comunión y no de producción y procesión. Lo que se produce y precede es la revelación intratrinitaria e interpersonal.”¹¹⁹

Es conveniente situarnos en el término *communio*, comprender brevemente su alcance y no dejarlo como una expresión propia de los *lugares comunes* de las teologías que terminan poniéndose en los

¹¹⁸ Ibid., 179.

¹¹⁹ Ibid., 118.

discursos de fe, pero que caen en las insignificancias. *Communio*, como palabra, indica comunidad, pero su origen lingüístico tiene dos imágenes que ayudan a comprender su importancia en la comprensión trina de la divinidad de Dios.

- La primera hace referencia a la raíz *mun* proveniente de *mœnia*: muralla, y se refiere a quienes están unidos por un espacio y en protección por lo que todos dependen de todos.
- La otra imagen proviene de la misma raíz pero está asociada a *munus*: tarea, servicio, don, regalo, y en este sentido refiere a entrega mutua.

Estas asociaciones lingüísticas –como afirma G. Greshake– designan *magnitud de mediación...mediación de identidad y diferencia*. De esta manera, y a pesar de la frecuente relación con comunidad, ésta nos permite reconocer en dicho término una concepción dinámica, pues es comunicación.¹²⁰

La referencia bíblica es muy sugestiva respecto del término. Primero, la asociación que se descubre en Pablo es la metáfora del *cuerpo de Cristo*. En 1Co 12,12-27 trasciende la unidad moral de los miembros de la concepción helenística sobre el Estado como cuerpo político y refiere a los dones espirituales que tienen las personas que deben ponerse al servicio del bien de la comunidad. Este mismo sentido está presente en Rm 12,4-5. Un sentido todavía más profundo está en 1Co 6,15, y cuando pregunta: “¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?” Aquí el texto hace referencia a los miembros de Cristo concreta e individualmente unidos de manera corporal, no corporativa (como se vinculan los miembros de una sociedad).

Este mismo sentido está presente en 1Co 10,16-17, cuando se afirma una unidad que trasciende cualquier forma de unidad para lograr un fin, pues “por un solo pan somos un solo cuerpo los muchos, pues todos participamos del único pan”; luego, la consistencia de esta unión está en la realidad ontológica de estar en el Espíritu de Cristo: “Todos nosotros hemos sido bautizados también en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo” (1Co 12,13).

Volver sobre la comprensión planteada de la unión trinitaria como perijorética y de comunión, constituye una opción teológica

¹²⁰ Greshake, *El Dios uno y trino*, 221.

claramente respaldada en la Sagrada Escritura: en la oración sacerdotal del Evangelio de Juan (17,21); y en las cartas de Pablo que exhortan a la comunidad a establecer una economía del don (Ga 3,28; Rm 10, 12), para que toda la comunidad sea “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4,32).

Sin embargo, es una opción que permite vislumbrar el fundamento de la comunión trinitaria de la moral cristiana y lo que ello implica en términos de compromiso social. En el capítulo siguiente precisaremos, no tanto las dinámicas sociales o los paradigmas de sociedad, ni la crítica funcional o estructural que se reconocerían si lo tomamos como modelo social, que es la apuesta de L. Boff, sino cómo toda esta realidad del amor interpersonal divino está presente en la realidad creada *por, en y para* la comunión.

El concepto de *communio* aplicado al misterio de Dios es obviamente una analogía que surgió precisamente como forma de explicar el concepto de Trinidad en el IV Concilio de Letrán (1215) respecto de la concepción trinitaria de Joaquín de Fiore como unidad colectiva. Este concepto se establece como patrón de semejanza para la unidad de Dios. Con el establecimiento de este concepto de analogía, el Concilio pretende caracterizar una mayor desemejanza respecto de la semejanza de las representaciones humanas de unidad y comunidad. Esto significa que el misterio trinitario es el paradigma desde el cual podemos comprender el ser del hombre.

La *communio* divina, como se ha entendido con G. Greshake, es una mediación recíproca de unidad y pluralidad a partir de sí mismo, en un eterno y constitutivo *una-con-la-otra* de las tres personas, en un *una-a-partir-de-la otra* y un *una-hacia-la otra*, en una inseparable conjunción de unidad por la diferenciación de cada una respecto de los otras, como también de unión y relación con ellas.¹²¹

De esta manera, se permite superar el dilema teológico trinitario de si partir primero de la unidad o si partir de la Trinidad personal de Dios. La unidad y la diversidad se integran sin reducirse una a la otra y constituyen la unidad de la *communio*. Esto está presente (una vez más lo destacamos) en Jn 10,38: “La unión del Padre y del Hijo no suprime la diferencia y la individualidad de cada uno. Antes bien, la

¹²¹ Ibid., 228.

unión supone la diferencia.”¹²² También permite interpretar la doctrina de la Trinidad desde la definición evangélica *Dios es amor* como *en-sí* que es al mismo tiempo *para-nosotros*.¹²³

Finalmente, en relación con este apartado, es necesario decir que Dios como *communio* permite comprender el misterio de Dios uno y trino como unidad absoluta en la diferencia de las personas. Es una comunidad de personas vinculadas *perijoréticamente* en el amor; y esta comprensión del misterio de la Trinidad es del carácter propio del ser, y no es exclusivamente fruto de una larga tradición de la fe trinitaria vivida por la comunidad primitiva y continuada por la Iglesia como paradigma o clave de comprensión para la moral cristiana y para la acción pastoral.

3. LA TRINIDAD COMO CLAVE DE LA COMPRENSIÓN DE LA CREACIÓN

Recorrido el camino de los antecedentes y los desarrollos de la teología trinitaria renovada, posteriores al Concilio, siguió, en segundo lugar, el desarrollo de la fe de la Iglesia primitiva en la comunión trinitaria, desde el acontecimiento pascual de Cristo y la elaboración conceptual posterior, además de algunas dificultades surgidas de esta comprensión formal del misterio expresada en el dogma, que se han hecho necesarias para establecer el significado de la creación como trinitaria.

El principio de esta relación entre la fe trinitaria y la creación está en Santo Tomás:

¹²² Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 12.

¹²³ Al respecto, dice E. Jünger: “Lo que nos permitirá hacer la afirmación identificante: Dios es amor, es que Dios, en cuanto que ama, envíe precisamente a su Hijo amado al mundo (y esto significa a una muerte segura); que el que ama se separe de su Hijo amado; que él en cuanto que ama se exponga en el amado (¡que en cuanto amado está más cerca de él que él mismo!) a la falta de amor. Precisamente por eso Dios no está solamente en el amor, como los que se aman mutuamente están en el amor. Dios no es solamente yo que ama y tú amado. Dios es más bien el acontecimiento irradiante del amor mismo [...]. Dios se tiene a sí mismo, a sí y solamente a sí, a saber: regalándose. Su tenerse-a-sí-mismo es el acontecimiento, es la historia de un regalarse a sí mismo y por tanto el final de un simple tenerse-a-sí-mismo. En cuanto él es esa historia, él es Dios; más aún: esa historia de amor es ‘Dios mismo’.” (Jünger, “Jesucristo como *vestigium trinitatis*”, 419ss.).

El conocimiento de las personas divinas nos fue necesario por un doble motivo. (1) Uno, para entender correctamente el sentido de lo creado. Pues, así, al decir que Dios todo lo hizo con su Palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de la naturaleza. Y al poner en él la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra cosa extrínseca, sino por el amor de su bondad [...] (2) El otro motivo, y el principal, fue para que entendiéramos correctamente el sentido de salvación del género humano, que se lleva a cabo por el Hijo encarnado, y por la gracia del Espíritu Santo.¹²⁴

Dos tesis se traslucen en la anterior afirmación: la primera es la libertad y soberanía de Dios en la creación, que se mantiene intacta, pues Dios es en sí mismo amor, intercambio personal en el amor, es decir, Dios trinitario, y la creación es el don libre de participación en su vida; la segunda tesis es la diferencia clara entre Trinidad inmanente y económica, es decir, entre Dios en sí mismo y el obrar salvífico trinitario de la historia.

De esta manera, tanto la creación como la historia salvífica son obra del amor de Dios, quien es desde siempre comunidad trinitaria de amor que se regala en perfecta libertad; libertad que debe ser entendida no como decisión espontánea por la creación, sino como independencia libre y plena de todo lo creado, al tiempo que refiere a la comprensión de la creación en sí misma como procedente de Dios, y por tanto, reconocerle como *Dios de los hombres*.

Ahora bien –como explica G. Greshake– si Dios (*actus purus*) es identidad y diferencia en grado supremo, es decir, *ser-en sí* y *ser-relación* al mismo tiempo y desde el origen, entonces Dios es también relación viva en grado sumo hacia todo lo creado; y por tanto, la relacionalidad del ser creado, que realiza la mediación entre identidad y diferencia, también es perfección. Así, el concepto de la escolástica *relatio subsistens*, que se utilizó para explicar la fe trinitaria, necesita rescatarse a partir del planteamiento de una nueva ontología trinitaria, ya no de la *substantia*, sino desde el ser personal en relación comunitaria de entrega, don y recepción.¹²⁵

¹²⁴ Santo Tomás, *Suma de teología*, 343.

¹²⁵ Greshake, *El Dios uno y trino*, 534ss.

Confirma también que el problema de la teología de la creación respecto de la unidad y la pluralidad, cuando esta última adquiere un talante positivo¹²⁶, solo puede solucionarse por la fe trinitaria, en cuanto “la alteridad de las esencias finitas no está mediada por la nada, sino, de forma más originaria, por la diferencia de la divinidad misma”.¹²⁷

Es decir, si la creación –y en particular, el hombre como tal– recibe de Dios su dignidad única y absoluta, no es necesaria para que Dios sea amor en sí mismo, pues ha sido creada por el amor más libre, puro y original para participar en la *communio* de Dios; entonces, esa fe en Dios hace comprensible al hombre como un ser creado en libertad destinado al amor, poniendo de manifiesto que es un Dios *con* y *en* nosotros.

Si se reconoce que Dios nos asume libremente en el amor que él mismo es, se evita caer en esa aporía de una soberanía de Dios que anula la creación por la fuerza de su supremacía, o la de considerarse como ser que hace parte de la mismidad divina y sin autonomía, con las consecuencias que eso implica en uno u otro caso, pues se configura una religión y una moral como *carga pesada*.

Se reitera nuevamente la tesis propuesta en esta investigación, de que solo la fe en Dios uno y trino permite hacer de la moral una oportunidad para la libertad, la autonomía, la donación y la recepción de los dones en comunión para el servicio de todos. Así mismo, permite una moral de la contemplación de la naturaleza que exige al hombre interactuar con ella como esa otredad a la que se debe conservar, proteger y valorar, no como compromiso externo a la condición humana, sino como parte de su realidad.

3.1 LA CREACIÓN: IMAGEN DE LA *COMMUNIO* TRINITARIA

La vida trinitaria en comunión de amor constituye el paradigma de la creación y de su modo de ser, no solo como alteridad y como existencia

¹²⁶ Respecto de la imagen positiva de la pluralidad de la creación a partir del fundamento trinitario, ver Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 148.

¹²⁷ G. Siewerth, *Der Thomismus Als Identitätssystem - Gesammelte Werke II* (1979): 32, citado por Greshake, *El Dios uno y trino*, 275 (Cita 710).

autónoma, sino y especialmente con la libertad del hombre. Es en el Hijo, en cuanto *lo otro* del Padre, donde la creación encuentra su *lugar* de semejanza y tarea, porque todo ha sido creado en el Hijo (Jn 1,3ss.; Ef 1,4ss.; Col 1,16; Hb 1,2), y esta presencia se ha dado desde siempre, al igual que la del Espíritu.

Santo Tomás concreta esta verdad tomando en primer lugar la cita de Is 26,12: “Señor, tú lo has hecho todo en nosotros.” Y luego afirma:

Dios está en todas las cosas, no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace. Es imprescindible que el agente esté en contacto con lo que hace directamente y lo llene con su poder [...]. Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no solo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su existir [...]. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad [...]. Dios está en todas las cosas íntimamente.¹²⁸

Así, desde el principio, la vida trinitaria de Dios está en relación con la creación, y viceversa, por lo que puede decirse que la vida trinitaria se realiza desde ese momento de la creación en forma histórico-salvífica. Desde el primer versículo del Génesis está presente la libertad y soberanía absoluta de Dios respecto de la creación, pero esta diferencia abismal queda zanjada mediante la revelación de la Trinidad, pues

... si en la identidad de Dios está en el Otro, que a la vez es también imagen del Padre y con ello arquetipo de todo lo creable; si en esta identidad está el Espíritu, que es el amor libre y efusivo del *uno* y del *otro*, entonces el otro de la creación queda orientado al arquetipo del Otro divino.¹²⁹

La creación no es divina, se encuentra frente a Dios, y por tanto, este abismo permanente –como lo identifica Von Balthasar– es una diferencia que permite cierta comparación; pero en la época moderna subrayar esta diferencia entre Dios y la creación tenía como intención sustentar no solo la secularización, que en sí es válida, sino –bajo el

¹²⁸ Santo Tomás, *Suma de teología*, 144 (*Summa Theologica*, I, q. 8, a.1).

¹²⁹ Von Balthasar, *Teológica*, I, 176.

modelo nominalista de Dios como supremo y todopoderoso— que el hombre como *imagen y semejanza de Dios* tenía potestad sobre todo lo creado.

Esta comparabilidad debe asumirse en el sentido de que la creación, en su autonomía, puede dialécticamente manifestar a Dios, y puede reflejarse en ella la *communio* trinitaria de Dios.¹³⁰ La creación está, pues, en dialéctica con Dios, por la participación de la vida de la red relacional trinitaria, y se constituye por sí misma en autonomía libre, al tiempo que revela esta red relacional trinitaria en sus diferentes relaciones.

Para pensar este carácter fundamental de la Trinidad en todo lo creado, el *vestigium trinitatis*, se han tomado diferentes caminos. Uno está en la tradición metafísica de la distinción entre *ser* que sustenta la unidad y la *esencia* que introduce la diferencia. Es la propuesta de H. U. Von Balthasar¹³¹, J. B. Lotz y L. Oeing-Hanhoff¹³², entre otros.

El segundo camino se sustenta en la búsqueda de estructuras ternarias y triádicas en la realidad, y tiene una tradición en la patrística a partir del lenguaje metafórico de los padres griegos, luego en las analogías de San Agustín, e incluso en la medieval, con las argumentaciones de Nicolás de Cusa. En la teología contemporánea es expuesto por B. Philibert, D. L. Sayers, H. Beck y D-R., Dufour.¹³³

¹³⁰ Ibid., 229-230.

¹³¹ “Las esencias se diferencian entre sí y están separadas una de la otra, pero su ser-realidad es indivisible, cada esencia lo posee completamente.” (Von Balthasar, *Epilogo*, 38); ver también Greshake, *El Dios uno y trino*, 297-298.

¹³² “*Esse, essentia* y el resultado de su unión, a partir de la cual cada criatura se llama *ens, res* y *unum*, corresponden, pues, a las personas divinas [...] y pueden, por ello, considerarse como los *vestigia trinitatis* en cada criatura, objetos de nuestra búsqueda.” (L. Oeing-Hanhoff, *Trinitarische Ontologie*, 153); ver también Greshake, *El Dios uno y trino*, 298.

¹³³ La recuperación de las estructuras trinitarias para humanizar el mundo es propuesta de manera sugerente en este texto de D-R. Dufour: “Estoy seguro de que si la trinidad aparece con tanta frecuencia en nuestras ciencias del lenguaje es simplemente porque ella misma habita en nuestra lengua. En una palabra, digo ahora que la lengua natural que usted y yo hablamos día a día está habitada por la trinidad. Dicho de otro modo: querámoslo o no, somos, en tanto sujetos hablantes, sujetos de lo trinitario [...]. La trinidad de la que hablo no es la del dogma cristiano. La trinidad que tomo como objeto es previa a toda fe, ella está inscrita en nuestra condición de sujetos hablantes. Quiero

La tercera opción está en la línea de la *comunalidad* de lo creado.¹³⁴ Esto quiere decir que la creación, determinada por una compleja unidad de identidad y diferencia, permite la interacción y la participación en comunidad con los demás seres creados, en un proceso que implica dar y recibir de manera recíproca.

Esta línea es propuesta por J. Moltmann y W. Pannenberg como un modo de pensar el mundo en formas y contextos más integrales, como miradas omnicomprensivas que salvan el sentido de vida de lo individual y lo comunitario al mismo tiempo. Es una reacción a la fragmentación de la realidad que reduce la participación del individuo de la creación a la causalidad mecánica. Se trata de una visión cuasi-sacramental del mundo erigido como norma en la teología cristiana en los primeros siglos de la Iglesia a través de metáforas únicas, como símbolos de lo divino de lo cual el hombre hace parte.¹³⁵

3.2 EL HOMBRE COMO IMAGEN DE DIOS UNO Y TRINO

El principio de esta comprensión reside en que los hombres como criaturas relacionales tienen la posibilidad de disponer de todas las facultades para actuar introducidos en la vida trinitaria y alcanzar a ser “hijos en el Hijo” (Rm 8,29; Ga 3,26; 4,6); aún más, sus estructuras están constituidas de tal manera que el mismo Hijo de Dios asumió la condición humana y vivió su vida divina en esta condición, para nuestra salvación.

No obstante, creo conveniente explicar los elementos que sustenta esa tesis que comprende el hombre como ser creado que lleva en sí grabada la imagen del Dios trinitario, de manera que todo en él y en sus posibilidades de relación manifiesta esa trinitariedad.

decir con ello que existe una trinidad natural (del mismo modo como se dice “lengua natural”) inmanente al hecho de hablar. En otros términos, todo ser, porque habla, sean cuales fuesen sus convicciones, sea pagano, budista, ateo, judío o cristiano, pone en acto una figura trinitaria, anterior a toda actualización religiosa.” (Dufour, *Les mystères de la trinité*, 16); ver Greshake, *El Dios uno y trino*, 300-301).

¹³⁴ Ibid., 302-305.

¹³⁵ Esta relación de símbolo y lo simbolizado no es arbitrario en las religiones, sino por el contrario, es la forma más legítima por cuanto el símbolo es el medio de un conocimiento objetivo. Ver Daniélou, *Dios y nosotros*.

La Sagrada Escritura, cuando narra la creación, destaca al hombre ante lo demás y lo coloca ante un Dios, que además de ser soberano, poderoso y libre, es “persona”¹³⁶, y le ha dado la capacidad de responderle, estableciendo un diálogo que se va tejiendo en la historia como salvación. Así, el ser humano se constituye en un ser único e irrepetible que construye así mismo una historia que tiene el mismo carácter de única e irrepetible con Dios.

En ese descubrimiento del carácter único del ser humano a partir de la comprensión de la Trinidad, se hace visible, para el hombre, su autonomía, su libertad y su dignidad de persona como dones especiales, pero al mismo tiempo, en relación con los demás. Es desde Dios Trinidad que es posible hablarse en forma integral de estos dones *en y para* la comunionalidad.

El ser humano no es una relación de su propia subjetividad, autonomía aislada; es una autonomía única que se reconoce en sí mismo cuando reconoce lo mismo en los otros y tendiendo hacia ellos. Así, el ser personal solo es posible en un juego de intercambio de distintos “yos”, en el que cada uno sigue siendo un ser individual y diferente; y el otro, sigue siendo verdaderamente otro. Cada uno se realiza *en y a través* del otro.

Además de esta manifestación de la personalidad divina en la persona humana, existe el hecho de la capacidad humana para responder; es decir, el ser humano ha sido dotado de condiciones de participar de la vida de Dios (Hb 1,1ss.). Todas las facultades presentes en los hombres son comprendidas como condiciones de posibilidad, para que ello puedan ser introducidos en la dinámica de amor trinitario y alcanzar ser “hijos en el Hijo” (cfr. Rm 8,29s; Ga 3,26).

Esta condición estructural en el hombre revela a tal punto el ser trinitario que el Hijo de Dios mismo asume esa condición humana, a fin de vivir en ella *con y para* nosotros su propia vida divina, constituyéndose en centro de la historia, donde se recoge y donde procede toda relación entre Dios y el hombre (*DV* 2). El Jesús histórico, al predicar la llegada del Reino, está definiendo la verdad y el sentido

¹³⁶ El análisis del desarrollo del concepto “persona” en relación con el misterio de Dios será trabajado en el siguiente capítulo.

de nuestra historia, pero es en Cristo donde ellas alcanzan su plenitud y donde adquiere verdadera significación ese Reino.¹³⁷

La comprensión del Reino como acontecimiento mesiánico en la salvación de los ciegos, leprosos, pobres y presos, o como signo de vino nuevo en odres viejos, indica su carácter dramático, pero también de renovación y transformación en virtud del cumplimiento de las promesas proféticas. Es un don que requiere ser acogido en su gratuidad, para la regeneración del hombre, y una vez reintegrado a la comunión con Dios, el hombre en sí mismo restaurado se convierte en sacramento de esa presencia nueva.

Lo resultante de la revelación de Dios en Jesucristo y su vínculo estrecho con su misión es muy importante en términos de la comprensión antropológica, pues es la condición nueva de filiación de la cual nos constituimos. Cuando el hombre experimenta esa certeza de Dios como Padre, sabe que es hijo, no siervo, y tiene una responsabilidad más grande, pues al estar en esa unidad con Dios todas las acciones se tornan de amor (Mt 5,9), y se dispone todo en oración, para vivir de acuerdo con la voluntad de Dios (Mt 6,9; 11,2).

En la tradición de la Iglesia es de especial consideración la estructura trinitaria presentada por San Agustín, a partir de la analogía de la Trinidad, en las operaciones espirituales del hombre. Estas operaciones o facultades son la mente (*mens*), el conocimiento (*notitia*) y el amor:

Tres cosas iguales que son unidad: la mente, su conocimiento y el amor. Estas tres cosas son substancia y dicen relación. Las tres son inseparables, y las tres son, sin trabazón ni mezcla, una substancia y también términos relativos.¹³⁸

Es la primera Trinidad manifiesta en el interior del hombre¹³⁹, al tiempo que indica el camino y la meta de ese encuentro entre Dios

¹³⁷ Esta relación entre Jesús como figura histórica y el anuncio del Reino es estudiada detalladamente por Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*.

¹³⁸ San Agustín, *Obras*, 54 (*De Trinitate* IX, 4, 4).

¹³⁹ Hay una segunda estructura trinitaria en el hombre a partir de la memoria, inteligencia y voluntad (*memoria, intelligentia, voluntas*). Ibid. X, 10, 13, 599; también otra estructura con "*amans, amatum, amor*". Ibid. VIII, 10, 14, 535; IX, 2, 2, 541-543.

y el hombre: “Solo hay un camino protegido contra todos los errores para que sean uno Dios y el hombre: la meta, Dios; el camino, el hombre.”¹⁴⁰

De Trinitate ofrece además varias analogías más a las presentadas, porque éstas nacen de la contemplación del carácter trídico de la realidad y la imagen trinitaria de Dios en el interior del hombre, que le permite penetrar en el misterio y conocerse a sí mismo. Esta estructura del hombre interior, imagen de Dios, hace posible buscar y entrar en el misterio; por tanto, “cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad –mente, conocimiento y amor– en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión”.¹⁴¹

La verdad de la fe reflexionada y vivida desde la racionalidad misma de la fe, es decir, como acogida gratuita y de estructuración personal y comunitaria de tal acogida, que recoge la tradición y se constituye, según el Concilio, en fuente determinante en la exposición de la fe. Desde esa memoria de la fe buscamos una inteligencia de la fe que permita construir puentes para contribuir a una mejor comprensión de la verdad revelada.

4. CONCLUSIONES

La convocatoria del Concilio por parte del papa Juan XXIII muestra la intención y orientación de reflexionar sobre la tarea pastoral de la Iglesia en el mundo, lo que suponía un lenguaje nuevo y la preponderancia de dar lineamientos generales para cumplir esa tarea. No se esperaban entonces exposiciones sistemáticas, ni dogmas de fe, por lo que la Trinidad no fue desarrollada como tratado de estudio, aunque efectivamente sea transversal en todas sus orientaciones.

Esta transversalidad erigida como *clave de bóveda* del misterio cristiano se explica por el carácter pastoral del Concilio y por haber constituido el tema de la Iglesia como central desde el misterio y la sacramentalidad; del mismo modo, como expone la teología trinitaria privilegiando la perspectiva económica o de salvación. Para presentar esta opción, el Concilio usa el lenguaje bíblico y la tradición patristica,

¹⁴⁰ San Agustín, *Obras*, Tomo XVI, 592 (*De Civitate Dei* XI, 2).

¹⁴¹ *Ibid.* 551 (*De Trinitate*, IX, 5, 8).

especialmente oriental, que contempla el dinamismo *ad extra* de la Trinidad de acuerdo con el orden de sus procesiones.

Por supuesto, como todo proceso, los antecedentes que forjaron esta formalización son muy importantes y variados, pero en general se explica el agotamiento del discurso estático y conceptual sobre Dios, además de la desconexión de su sentido salvífico y de su referencia práctica. Era un tratado desconectado de todos los demás y su sistema de presentación, por medio de los manuales, correspondía con el carácter doctrinal apologético; por eso había quedado “encerrado” en categorías que nada tenían que decir al hombre contemporáneo.

El paradigma moderno ha cambiado y las categorías como *experiencia* y *praxis* alcanzan interpretaciones diferentes que no corresponden a las categorías establecidas en la doctrina del misterio de Dios atrapada en la concepción clásica ontológica. Así, la realidad de Dios queda como ideología y cae en sospecha, identificando el ateísmo como fenómeno complejo que refleja esa crisis (*GS* 19) y que configura un nuevo camino hacia una concepción profana del mundo.

El término “secularismo” responde a esa independencia de la concepción del mundo y de sus esferas de actuación (política, económica, científica, entre otras) de la fundamentación trascendente. Existen otros factores históricos que incidieron para esta realidad nueva, como la Reforma protestante en el siglo XVI y el nacimiento de la nueva burguesía.¹⁴²

En relación con el tema trinitario, todo ese escenario dejó una pérdida de la universalidad propia de la idea de Dios, y la religión quedó como una experiencia privada, íntima, sin relación a la realidad. Al perderse la autoconfianza en la fe, también se ha perdido todo sentido, toda dirección, toda orientación y se ha generado una sensación de incertidumbre que apaga las ilusiones y todo se torna efímero.

A partir de este panorama, la teología se propone recuperar con urgencia el sentido salvífico de Dios como fundamento y meta de la realidad, hablando de modo inteligible de Dios, inspirado en el lenguaje bíblico y de la tradición, el cual no solo abarca su carácter divino, sino su ser personal y de misterio.

¹⁴² Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 20.

K. Rahner es el teólogo que más ha profundizado y dado luces sobre la teología del misterio: parte del hombre como orientado al misterio, que es condición *a priori* de todo conocimiento categorial. Convierte este conocimiento del misterio en aquel que ilumina todos los demás conocimientos, abriendo de paso una cantidad de posibilidades en la reflexión teológica, pues la significación no está dada en la penetración exhaustiva del misterio, sino en la expansión definitiva del mismo.

Precisamente lo que hace el posconcilio es plantearse positivamente la revelación de Dios como misterio, pues como autocomunicación libre en el amor, revelada por el Espíritu, se abre y vuelve a nosotros como fundamento y tarea, en Jesucristo, el acontecimiento definitivo.

Se continuó con la presentación de la caracterización de la fe trinitaria, a partir de la orientación del Concilio, en torno de la recuperación de la raíz bíblica y de la tradición de la Iglesia primitiva y de los santos padres, que revelan el misterio de Dios como uno y trino, en comunión, de forma progresiva y como acontecimiento de salvación desde la resurrección.

Si la resurrección es el lugar formal de la inteligibilidad y la unidad de la cristología, la pascua, como evento trinitario, no solo es el criterio de comprensión del misterio de la encarnación, sino del conocimiento de Dios. Así, en el marco de la hermenéutica trinitaria de la pascua, es posible pensar en el total significado del misterio de la salvación tanto de parte de Dios como del hombre.

Luego de precisar el acceso al misterio de la Trinidad desde la revelación en Cristo, como proceso eclesial de discernimiento, confesión y celebración, en el que se configuraba a sí misma como comunidad, se siguió con la parte correspondiente a los primeros desarrollos de la teología trinitaria.

El desarrollo de la teología trinitaria tiene mucho que ver con los errores que a menudo se planteaban, al procurar sistematizar una experiencia eclesial a partir de racionalidades que resultaban inadecuadas, especialmente las cosmovisiones filosóficas donde Dios es totalmente abstracto, único, supremo e inmutable, mientras que en la experiencia religiosa es una realidad personal cercana al hombre y a su historia.

Responden inmediatamente concilios como los de Nicea y Constantinopla para clarificar esa revelación de la unidad y la Trinidad de Dios en la historia de salvación, destacando su carácter personal y de comunión de amor, tal como había sido confesado por la Iglesia primitiva.

Los conceptos de persona y de relación son muy importantes en este camino de explicación del misterio de Dios como comunión, pues la tendencia fue centrarse en el “en sí” de Dios, explicado además por el predominio del pensamiento unitario y sin relación explícita con la historia de salvación.

Se reconocen posteriormente los intentos por tratar de provocar lenguajes nuevos para la comprensión de la verdad de la doctrina sobre Dios, para los cuales la influencia ejercida por K. Ranher es muy valiosa, debido a la propuesta de su gran axioma de relación entre la Trinidad económica y la inmanente; y también por repensar el acontecimiento de la pascua de Jesús como revelación del misterio de Dios, de la vocación del hombre y del futuro de la humanidad.

La pasión y muerte de Jesús en la cruz ha de ser leída desde la resurrección como revelación del amor del Padre en el poder del Espíritu Santo, de modo que muestra el cumplimiento de su promesa, además de resaltar la forma de compartir total y la solidaridad de Jesucristo con los hombres.

Así, los seres humanos estamos llamados a visibilizar la dinámica de amor manifiesta en la relacionalidad de las personas divinas que se donan y se entrelazan una en la otra en una comunión llamada perijorética. De esta manera, lo que en la vida intratrinitaria, como apertura de sí *al otro* divino, es experiencia de reciprocidad y, por tanto, comunión *con* el otro, antropológicamente es constitución de su ser y su vocación. El *ser-sí-mismo-para-el otro* es condición de posibilidad de realización efectiva del ser humano.

Las consecuencias de esta relación son inmensas, no solo en el plano del discurso teológico, por la relación que existe entre la Trinidad, la cristología, la eclesiología y la antropología, sino en el plano existencial, relacionado con la moral y la espiritualidad. Respecto de esta relación de Dios y el hombre, el magisterio y la teología católica plantean de manera enfática que en ella existe una diferencia cualitativa infinita entre uno y otro, pero que no por ello se

deja de armonizar la omnipotencia con la cruz, la paternidad divina o la autonomía del hombre.

En estas tensiones, se destaca la correspondiente a la pasibilidad y sufrimiento de Dios, como expresión de la solidaridad total de sí mismo, que en el acontecimiento de la cruz expresa en plenitud. Solo Dios, que es amor en Trinidad, sufre en Cristo por el hombre, sin dejar de ser trascendente. Jesucristo es, por medio de su pasión y muerte, la manifestación de la revelación entre lo impasible de lo divino y lo pasible de lo humano, sin confusión ni oposición, pues si bien en sí mismo Dios no puede sufrir, sí puede compartir, asumir y sentir misericordia.

Ahora bien, desde esta confesión en Dios, como uno y trino que ilumina el sentido de lo humano y de la salvación de la historia, se muestra la concepción de la creación como expresión del amor de Dios en comunión en absoluta libertad. La creación como ícono de la Trinidad no solo manifiesta esa estructuración trinitaria en su ser y en sus relaciones, sino está llamada a revelar, especialmente en el hombre, esa comunión en el proceso de personalización. Tal es el tema del tercer punto tratado. La creación, y especialmente el ser humano, como criatura, está estructurado *por, en y para* la comunión.

En este mismo apartado se desarrolla el tema del hombre como imagen de la Trinidad. Se comprende que la teología trinitaria de la relacionalidad presume la conjugación de alteridad de las personas e identidad sustancial, al mismo tiempo que configura una antropología de la alteridad (relacionalidad). Ésta alcanza su vocación en la comunión interpersonal, por la reciprocidad, es decir, la participación en el proceso de humanización de dar y recibir del don de sí mismo y de la acogida del otro.

Como parte del desarrollo de esta estructuración trinitaria en el ser humano se presenta un desarrollo breve de la teología de San Agustín, quien propone –desde las analogías de la presencia de la Trinidad en la creación– su presencia en las operaciones espirituales del hombre. La originalidad está en reconocer que en la intimidad del corazón no está solo *coram se ipso*, sino *coram Deo*; esto es, conocerse a sí mismo implica saber que se es imagen y semejanza de Dios y, por tanto, considerar que somos *iconalidad divina* refiere no

solo que Dios es origen y fundamento, sino nuestro destino.¹⁴³ Esta semejanza será plena cuando resucitados seamos imágenes del Hijo en la eternidad.¹⁴⁴

¹⁴³ San Agustín, *Obras*, 163 (*De Trinitate*, I, 8, 18).

¹⁴⁴ *Ibid.*, XIV, 18, 24, 821.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, R. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayos de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Alberigo, G. “La condición cristiana después del Vaticano II.” En *La recepción del Vaticano II*, editado por G. Alberigo y J.P. Jossua, 17-45. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Alfaro, J. *Cristología y antropología*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Alonso, S. Ma. “Dios Padre nos llama en Jesús y nos consagra en el Espíritu Santo. La vida consagrada como vivencia trinitaria.” *Vida Religiosa* 86 (1999): 376-391.
- Andrade, B. *Dios en medio de nosotros: esbozo de una teología trinitaria kerigmática*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- Arias Reyero, M. “‘Al principio amaba el amor’. La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor.” *Teología y Vida* Vol. 31 (1990): 163-190.
- Aristóteles. “De los argumentos de los sofistas.” En *Obras*, traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, 1634. Madrid: Aguilar, 1964.
- Auer, A. “Hat die Autonome Moral eine Chance in der Kirche?” En *Moral begründen- Moral verkünden*, editado por G. Virt, 9-30. Innsbruck: Wien, 1985.
- _____. *Morale autonoma e fedecristiana*. Milán: Paoline, 1991.
- Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret*. Bogotá: Planeta, 2007.
- _____. *Mensaje al Congreso Internacional sobre el teólogo Hans Urs Von Balthasar*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2005.

- Berger, P. L. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- Billot, L. *De immutabilitate traditionis contra modernam heresim evolutionismi*. Roma: Pontificio Istituto Pio IX, 1907.
- Blanch, M. (ed). *El sentido del hombre en el universo*. Madrid: UPCO, 1999.
- Blondel, M. *Historia y dogma: sobre el valor histórico del dogma*. Madrid: Cristiandad, 2004.
- Böckle, F. *Moral fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Boeglin, J.G. *La question de la traditon dans la théologie catholique contemporaine*. Paris: Cerf, 1998.
- Boff, C. *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- _____. *Teoría do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- Boff, L. *El Padrenuestro, la oración de la liberación integral*. Madrid: Paulinas, 1988.
- _____. *Gracia y liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- _____. “La cosmología de la dominación en crisis.” *Servicios Koinonia*, <http://servicioskoinonia.org/boff> (consultado el 3 de febrero de 2010).
- _____. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Buenos Aires: Paulinas, 1988.
- _____. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos: mínima sacramentalia*. Bogotá: Indo-Americam Press Service, 1989.
- _____. *San Francisco de Asís: ternura y vigor*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- _____. “Trinidad.” En *Mysterium liberationis I. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, 513-530. San Salvador: UCA Editores, 1992.
- Bonandi, A. “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo.” *Teología* 24 (1999): 89-138.

Bonhoeffer, D. *El precio de la gracia. El seguimiento*. Salamanca: Sígueme, 2004.

_____. *Ética*. Madrid: Trotta, 2000.

Bornkamm, G. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme, 1979.

Brotóns Tena, E. J. *Felicidad y Trinidad a la luz del De Trinitate de San Agustín*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.

Brown, David. *Tradition and Imagination: Revelation and Change*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Brown, Raymond Edward. *Jesús, Dios y hombre*. Santander: Sal Terrae, 1973.

_____. *The Gospel According to John XII- XXI*. Anchor Bible Series, Vol. 29. Garden City (N.Y.): A. Doubleday, 1979.

Cambón, E. “La Trinidad ‘modelo’ de la sociedad. Una presentación catequética desde la perspectiva de los pobres.” *Corintios XIII* 94 (2000): 141-165.

_____. *La Trinidad, modelo social*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

Carreira das Neves, Collado Bertomeu, V. y Vilar Hueso, V. (eds). *III Simposio Bíblico Español, Fundación Bíblica Española*. Valencia-Lisboa: Universidad Católica Portuguesa, 1991.

Casaldálica, P. y Vigil, J.M. *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae, 1992.

Cassirer, E. *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977 [publicado originalmente en 1910].

Castillo, J. M. *El discernimiento cristiano: por una conciencia crítica*. Salamanca: Sígueme, 1984.

_____. *El discernimiento cristiano según San Pablo*. Granada: Universidad de Granada, Facultad de Teología, 1975.

_____. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2005.

_____. “La *Imitación de Cristo y Camino*: del discernimiento privatizado a la anulación del discernimiento.” *Concilium* 139 (1978): 539-551.

- Cerfaux, L. *El cristiano en la teología de San Pablo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1965.
- Ciola, N. *Cristología y Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.
- _____. (ed.). *La Dei Verbum 'trent'anni dopo: miscellanea in onore di padre Umberto Betti OFM*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1995.
- Coda, P. "Antropología trinitaria e famiglia." *La Famiglia* 197 (1997): 5-16.
- Codina, V. "No extingáis el espíritu": (1Ts 5,19): una iniciación a la pneumatología. Colección Presencia Teológica 166. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Colombo, G. "Sobrenatural." En *Diccionario teológico interdisciplinar*, dirigido por Luciano Pacomio, 4, 348. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Colzani, G. *Antropología teológica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Comité para el Jubileo del año 2000. *Jesucristo, la Buena Noticia*. Congreso de Pastoral Evangelizadora. Madrid: Edice, 1997.
- Composta, D. "Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II." En *Comentarios a la Veritatis splendor*, dirigido por G. del Pozo Abejón, 301-340. Madrid: BAC, 1994.
- Concha, P. "Formulación de absolutos en la teología moral: tres casos." *Teología y Vida* Vol. 49, 1-2 (2008): 81-95.
- Concilio Vaticano II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1975.
- Congar, Y. "Cristo en la economía salvífica." *Concilium* 11 (1966): 5-28.
- _____. "Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos." En *Santa Iglesia*, por Y. Congar, 397- 630. Barcelona: Estela, 1965.
- _____. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983.
- _____. "El llamamiento de Dios." *Ecclesia* 37 II (1967): 1946-1955.
- _____. "El monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios trino." *Concilium* 163 (1981): 353-362.

- _____. *Jalones para una teología del laicado*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1969.
- _____. “La pneumatologie dans la théologie catholique.” *Revista des Sc. Phil, et Théol.* 1 (1967): 250-259.
- _____. “La recepción como realidad eclesiológica.” *Concilium* 73 (1972): 57-86.
- _____. *La tradición y las tradiciones*. San Sebastián: Dinor, 1964.
- _____. *Santa Iglesia*. Barcelona: Estela, 1965.
- _____. *Situación y tareas de la teología hoy*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Congregación del Santo Oficio. “Instrucción sobre la ‘ética de situación’ *Contra doctrinam* (2 de febrero de 1956).” *AAS* 48 (1956): 144-145.
- Congregación General para el Clero. *Directorio General para la Catequesis*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Congregación para la Educación Católica. *La formación teológica de los futuros sacerdotes*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1976.
- Congreso Tomístico Internazionale. *L’enciclica Aeterni Patris nell’arco di un secolo. Atti del VII Congresso tomistico internazionale*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.
- Cortina, A. “Ética filosófica.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, editada por M. Vidal, 145- 166. Madrid: Trotta 1992.
- Cullmann, O. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela, 1967.
- _____. *Cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Daniélou, J. *Dios y nosotros*. Madrid: Taurus, 1961.
- _____. *La Trinidad y el misterio de la existencia*. Madrid: Paulinas, 1969.
- De La Maza, L.M. “El devenir pensado: concepciones filosóficas de la historia.” En *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, editado por F. Berríos, J. Costadoat y D. García, 23-46. Santiago: Ed. UAH, 2008.

- De la Torre, J. "La moral social en la enseñanza de la Academia Alfonsoiana." *Studia Moralia* XX/1 (1982): 123-144.
- De Lubac, H. *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____. *Meditación sobre la Iglesia*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1959.
- De Lubac, H. y Daniélou, J. (dirs.). *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1941.
- De Sahagún Lucas, J. (dir). *Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Del Pozo Abejón, G. (dir.). *Comentarios a la Veritatis splendor*. Madrid: BAC, 1994.
- Delhaye, Ph. "La aportación del Vaticano II a la teología moral." *Concilium* 75 (1972): 207-217.
- Descartes, R. *Discurso del método*. Barcelona: Orbis, 1983.
- Dodd, C.H. *Las parábolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- Douglas, J.D. y Hillyer, N. "Misterio." En *Nuevo Diccionario Bíblico Certeza*, por F.F. Bruce y otros. Buenos Aires: Certeza Unida, 1991.
- Dufour, D-R. *Les mystères de la trinité*. Paris: Gallimard, 1990.
- Duquoc, C. *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Durrwell, F. X. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- _____. *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*. Barcelona: Herder, 1965.
- _____. *Nuestro Padre. Dios en su misterio*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Echegaray, H. *La práctica de Jesús*. Lima: CEP, 1981.
- Ellacuría, I. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- _____. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, UCA, 1990.

- _____. “Historicidad de la salvación cristiana.” *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984): 5-45.
- _____. “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina.” En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, por I. Ellacuría, 153-178. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1992.
- Escudé, J. M. “Moral fundamental posconciliar.” *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología* 15 (1978).
- Fernández, A. *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*. Burgos: Aldecua, 1997.
- Ferrara, R. *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995.
- Fierro, A. y Mate, R. (eds.). *Cristianos por el Socialismo*. Estella: Verbo Divino, 1975.
- Flecha, J. R. “Iconalidad divina y defensa de la vida humana.” En *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, editado por A. Sarmiento, 177-195. Madrid: Rialp, 1998.
- _____. *Teología moral fundamental*. Madrid: BAC, 2001.
- _____. “Trinidad y vida moral: para un proyecto de vida cristiana.” En *Trinidad y vida moral*, por M. Pérez Fernández, A. de Mingo Kaminouchi, S. Privitera, A. Galindo, M. Vidal y J.R. Flecha, 173-204. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Flick, M. y Alszeghy, Z. *Antropología teológica*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Forcano, B. *Una moral liberadora*. Madrid: Narcea, 1981.
- Forte, B. *La Iglesia de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- _____. “La Trinitá fonte e paradigma della carità.” *Asprenas* 32 (1985): 398-402.

- _____. *Trinidad como historia*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Fraling, B. "La vocación como categoría ética fundamental. Interpelación del II Concilio Vaticano a la teología moral actual." *Salmanticensis* 35, 1-2 (1988): 285-299.
- Franco, R. "*Splendor veritatis*: el retorno a la escolástica." *Iglesia Viva* 171 (1994): 269-286.
- Fransen, P. "Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia." En *Misterium salutis*, editado por J. Feiner y M. Lührer, IV, 611-730. Madrid: Cristiandad, 1969.
- _____. "L'Église, comme Peuple de Dieu." En *La nouvelle image de l'Église*, dirigido por B. Lambert, 102-124. Paris: Mame, 1967.
- Fuchs, J. *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo de secolarizzazione*. Roma-Brescia: Herder-Morcelliana, 1970.
- _____. *La moral y la teología moral posconciliar*. Barcelona: Herder, 1969.
- _____. *La moral y la teología moral según el Concilio*. Barcelona: Herder, 1969.
- _____. "Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire." *Études Théologiques et Religieuses* 61 (1986): 533-540.
- _____. "Renovación de la teología moral." *Selecciones de Teología* 24 (1967): 279-284.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Gilson, E. *La Philosophie de Saint Bonaventure*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1943.
- Gnilka, J. "Pablo y su transmisión del kerigma cristiano primitivo a los gentiles." En *Forma y propósito del Nuevo Testamento. Introducción a su problemática*, editado por J. Schreiner, 55-71. Barcelona: Herder, 1973.
- _____. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998.
- Goffi, T. *Ética cristiana trinitaria*. Bolonia: Dehoniane, 1995.
- Gómez Mier, V. *La refundación de la moral católica: el cambio matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.

- González, A. *Trinidad y liberación*. El Salvador: UCA, 1994.
- González de Cardedal, O. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*. Madrid: BAC, 1975.
- _____. *Misterio trinitario y experiencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*. Madrid: Pamplona, 1965.
- _____. *Misterio trinitario y existencia humana*. Barcelona: Rialp, 1966.
- González, M. “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio.” En *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, editado por la Sociedad Argentina de Teología, 9-97. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Teología, 1998.
- Gracia Guillen, D. “Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás de Aquino.” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 11 (1984): 64-106.
- Grelot, P. *Los evangelios y la historia*. Barcelona: Herder, 1987.
- Greshake, G. *El Dios uno y trino*. Barcelona: Herder, 2001.
- Grey, M. “Pasión por la vida y la justicia: género y experiencia de Dios.” *Concilium* 289 (2001): 19-32.
- Günthör, A. *Chiamata e riposta*, I. Roma: Paoline, 1989.
- _____. *La moral de situación. Decisiones morales contra la ley*. Madrid: Paulinas, 1971.
- Gunton, C. *Unidad, Trinidad y Pluralidad*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Gutiérrez, G. *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- _____. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Hamman, A. *La oración*. Barcelona: Herder, 1967.
- Häring, B. *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*. Madrid: PPC, 1995.
- _____. “La ética teológica ante el tercer milenio del cristianismo.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, editado por M. Vidal, 15-30. Madrid: Trotta, 1992.

- _____. *La ley de Cristo*. I. Barcelona: Herder, 1961.
- _____. *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 1973.
- _____. *Libertad y fidelidad en Cristo*. 3 vols. Barcelona: Herder, 1981.
- _____. *Pecado y secularización*. Madrid: PS, 1974.
- _____. *Secularización y moral cristiana*. Covarrubias: EAS, 1973.
- _____. *Teología moral en camino*. Madrid: PS, 1969.
- Hegel, G.W.F. *El concepto de religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- _____. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- _____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Heidegger, M. *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila, 1996.
- Hemmerle, K. *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*. Roma: Città Nuova, 1996.
- _____. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y Unidad relacional*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Heyward, C. *Our Passion for Justice*. Nueva York: Pilgrim, 1984.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Hortelano, A. *Problemas actuales de moral I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- Hünemann, P. "La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*." En *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, dirigido por J. O. Beozzo, P. Hünemann y C. Schickendantz, 17-59. Córdoba: Editorial Universidad Católica, 2006.
- Iribarren, J. y Gutiérrez, J. L. (eds.). *Once grandes mensajes*. Madrid: BAC, 1991.
- Jáuregui, J. A. "Panorama de la evolución de los estudios lucanos." *Estudios Bíblicos* 61 (2003): 351-398.

- Jeremías, J. *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1966.
- _____. *Las parábolas de Jesús*. Madrid: Verbo Divino, 1968.
- Jiménez, E. *Moral eclesial. Teología moral nueva en una Iglesia renovada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- Johnson, E. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002.
- Johnson, P. *El nacimiento del mundo moderno*. Barcelona: Javier Vergara, 2000.
- Johnstone, B. “¿Qué es la tradición?” En *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*, dirigida por M. Rubio, V.L. García y V. Mier. Madrid: PS, 2003.
- Jones, L. G. *Transformed Judgment. Towards a Trinitarian Account on the Moral Life*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- Juan Pablo II. *Carta apostólica “Novo millennio ineunte”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- _____. *Carta apostólica “Tertio millennio adveniente”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- _____. *Carta encíclica “Dominum et vivificantem”*. Madrid: PPC, 1986.
- _____. *Carta encíclica “Sollicitudo rei sociales”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- _____. *Carta encíclica “Veritatis splendor”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- _____. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bogotá: Conferencia Episcopal Colombiana, 1993.
- _____. *Catequesis sobre el Credo: creo en el Espíritu Santo*. Vol. III. Madrid: Ediciones Palabra, 1997.
- _____. *Exhortación apostólica “Christifideles laici”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988.
- _____. *Exhortación apostólica “Familiaris consortio”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.

- _____. “Homilía de la fiesta de los santos apóstoles Pedro y Pablo.” Roma: *L’Osservatore Romano*, 30 de junio de 1995.
- Jüngel, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- _____. “Jesucristo como *vestigium trinitatis*.” En *Dios como misterio del mundo*, por E. Jüngel, 438- 469. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Kamplung, R. “Tradición.” En *Diccionario de conceptos teológicos*, Vol. II, dirigido por P. Eicher, 612-620. Barcelona: Herder, 1990.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Losada, 2003.
- _____. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *La religión dentro de los límites de la propia razón*. Madrid: Alianza, 1995.
- Kasper, W. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- _____. “La tradición como principio cognoscitivo.” *Selecciones de Teología* 64 (1977): 289-300.
- _____. *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1989.
- Keck, L.E. “El Hijo, creador de la libertad.” *Concilium* 93 (1974): 388-402.
- Kehl, M. *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Kelly, A. “A Trinitarian Moral Theology.” *Studia Moralia* 39 (2001): 245-289.
- Kuhn, Thomas. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- _____. *Teología para la posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- La Cugna, C.M. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. New York: Harper Collins Publisher, 1991.
- Ladaria, L. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.

- Lafont, G. *Sagesse et prophétie. Modèles théologiques*. Paris: Cerf, 1999.
- Laudan, L. *El progreso y sus problemas*. Madrid: Encuentro, 1986.
- Leclercq, J. *La enseñanza de la moral católica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1952.
- León XIII. “Carta encíclica *Divinum illud munus*.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_09051897_divinum-illud-munus_sp.html (consultado el 28 de septiembre de 2010).
- Lipovetsky, G. *Crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Livio, P. *Trinidad como amor. La doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.
- Lois, J. *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.
- Loneran, B. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- López Azpitarte, E. “Discernimiento espiritual.” En *Diccionario enciclopédico de teología moral (Suplemento)*, editado por L. Rossi y A. Valsecchi, 1307-1308. Madrid: Paulinas, 1980.
- Lorenzetti, L. “La ‘doctrina social de la Iglesia’ después del Concilio Vaticano.” En *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*, dirigida por M. Rubio, V.L. García y V. Mier, 707-722. Madrid: PS, 2003.
- Luz, U. *El Evangelio según San Mateo*, I. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Lyonnet, S. *Libertad y ley nueva*. Salamanca: Sígueme, 1964.
- Malina, B. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- Marión, J-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Martín Velasco, J. *El encuentro con Dios*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Martínez Díez, F. *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.

- Mateo-Seco, L.F. *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo*. Madrid: Rialp, 2005.
- Melina, L. *Moral: entre la crisis y la renovación*. Madrid: Eiunsa, 1998 .
- Merino, J. A. *La Trinidad, paradigma de vida comunitaria en San Buenaventura*. Salamanca: Estudios Trinitarios 30, 1996.
- Metz, J. B. *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristianidad, 1979.
- _____. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Mieth, D. y Theobald, C. “Dios, ¿dé quién es Dios? La perspectiva de las víctimas.” *Concilium* 279 (1999): 59-62.
- Mifsud, T. *Hacia una moral liberadora. Ensayo de una teología moral fundamental desde América Latina*. Santiago de Chile: Paulinas-CIDE, 1983.
- _____. *Moral de discernimiento I. Hacia una moral liberadora (moral fundamental)*. Santiago de Chile: CIDE, 1984.
- _____. *Moral de Discernimiento IV. Una reconstrucción ética de la utopía cristiana (moral social)*. Santiago de Chile: Paulinas, 1988.
- _____. *Moral fundamental*. Bogotá: Celam, 2002.
- Miranda, F. *O Mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitaria de Karl Rahner*. São Pablo: Loyola, 1975.
- Möhler, J.A. *Simbólica*. Madrid: Cristiandad, 2000.
- Molina, E. *La moral entre la convicción y la utilidad*. Pamplona: Eunate, 1996.
- Moltmann, J. *Cristo para nosotros hoy*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- _____. “El Dios crucificado. El problema moderno de Dios y la historia trinitaria de Dios.” *Concilium* 76 (1972): 335-347.
- _____. *El Espíritu de vida. Una pneumatología integral*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- _____. *La venida de Dios. Escatología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2004.

- _____. *Teología política, ética política*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Moreno, A. “La sabiduría del Espíritu es biógena: hacia una sintaxis de la alteridad (Rm 8,6 y Flp 2,2).” *Estudios Bíblicos* Vol. LX (2002): 3-30.
- Moreno Rejón, F. “Aportes metodológicos de la reflexión latinoamericana a la teología moral.” *Moralia* 26 (1985): 167-188.
- _____. *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, CEP, 1986.
- _____. *Teología moral desde los pobres. Planteamientos morales de la teología latinoamericana*. Madrid: PS, 1986.
- Moser, A. y Leers, B. *Teología moral: conflictos y alternativas*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Mühlen, H. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1974.
- Neuner, J. “Sin monopolios en la promoción de la libertad.” *Concilium* 93 (1974): 347-358.
- Nicholls, D. *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London: Routledge, 1989.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Barcelona: Olañeta, 1979.
- Nolan, A. “¿Quién es este hombre?”. *Jesús antes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Noonan, J.T. “La evolución de la moral.” *Selecciones de Teología* 34 (1995): 51-60.
- Oeing-Hanhoff, L. “Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person.” En *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, editado por W. Breuning, 143-182. Friburgo-Basilea-Viena: s/e, 1984.
- Ofilada, M. “Hacia la Trinidad y la amistad: el camino hacia un redescubrimiento del misterio de Dios.” *Philippiniana sacra* 33 (1998): 73-94.

- Oldfield, J. "la interioridad: talante y actitud de San Agustín." En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I. La filosofía agustiniana*, editado por J. Oroz y J.A. Galindo, 194-260. Madrid: Edicep, 1998.
- Ortega, A.A. "Jesucristo plenitud de la revelación." *Estudios trinitarios* III (1969): 337-395.
- Pablo VI. *Ecclesiam suam*. Madrid: Paulinas, 1965.
- _____. *Mysterium Filii Dei*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1972.
- _____. "Solemne profesión de fe." *AAS* 60 (1968): 433-445.
- Pacomio, L. (ed.). *Diccionario teológico interdisciplinar*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Pannenberg, W. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. *Teología sistemática*. Vols. I y II. Madrid: UPCO, 1992.
- Parada, J. L. *El ejemplarismo moral en la ética teológica de San Buenaventura*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1991.
- Pastor, F. *Pablo, un seducido por Cristo*. Estella: Verbo Divino, 1991.
- Pérez, M. "El Dios solidario. Apuntes de teología rabínica." *Estudios Bíblicos* 48 (1990): 303-316.
- Peterson, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.
- Philips, G. *Inhabitación trinitaria y gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980.
- Piana, G. "Solidaridad." En *Nuevo diccionario de teología moral*, dirigido por F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera y M. Vidal, 1728-1737. Madrid: Paulinas, 1992.
- Pié-Ninot, S. *La teología fundamental* (6a. ed.). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.
- Pikaza, X. *Dios como Espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989.

- _____. *El Evangelio. Historia y pascua de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____. *Experiencia religiosa y cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- _____. *Historia del pueblo de Dios*. Estella: Verbo Divino, 1990.
- _____. *Trinidad y comunidad cristiana*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- Pinckaers, S. “La ley nueva, en la cima de la moral cristiana.” En *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, dirigida por G. del Pozo, 475-498. Madrid: BAC, 1994.
- _____. *La renovación de la moral. Estudios para una moral fiel a sus fuentes y su cometido actual*. Estella: Verbo Divino, 1971.
- _____. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Madrid: Eunsa, 1988.
- Pérez Fernández, M.; Mingo Kaminouchi, A. de; Privitera, S.; Galindo, A.; Vidal, M. y Flecha, J-R. *Trinidad y vida moral*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Pohier, J. M. *En el nombre del Padre*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Pontificia Comisión Bíblica. *Biblia y moral. Raíces bíblicas del actuar cristiano*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2008.
- Popper, K. R. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos, 1977.
- Prestige, G.L. *Dios en el pensamiento de los padres*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1977.
- Querejazu, J. *La moral social y el Concilio Vaticano II*. Vitoria: Eset, 1993.
- Rahner, K. “Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, IV, 105-136. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*. Barcelona: Herder, 1984.

- _____. “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación.” En *Mysterium salutis*, II/1, editado por J. Feiner y M. Lührer, 359-449. Madrid: Cristiandad, 1969.
- _____. “El futuro de la teología.” En *La teología en el siglo XX*, Vol. III, por H. Vorgrimler y R. Van der Gucht. Madrid: BAC, 1974.
- _____. “El hombre actual y la religión.” en *Escritos de Teología*, por K. Rahner, VI, 15-32. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. *Escritos de teología*. Vols. I-VI. Madrid: Taurus, 1963-1978.
- _____. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963.
- _____. “Hombre.” En *Sacramentum mundi*, por K. Rahner, III, 493-504. Barcelona: Herder, 1978.
- _____. *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder, 1972.
- _____. “Dignidad y libertad en el hombre.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, II, 245-274. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Naturaleza y gracia.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, IV, 215-244. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Orden sobrenatural.” En *Sacramentum mundi*, por K. Rahner VI, 389-396. Barcelona: Herder, 1978.
- _____. *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.
- _____. “Sobre el concepto de misterio en la teología católica.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, IV, 53-101. Madrid: Taurus, 1964.
- _____. “Sobre el concepto escolástico de la gracia increada.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, I, 349-378. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Sobre el concepto teológico de concupiscencia.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, I, 379-416. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, I, 325-348. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo.” *Escritos de teología*, por K. Rahner, VI, 249- 268. Madrid: Taurus, 1978.

- _____. “Theos en el Nuevo Testamento.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, I, 93-168. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Trinidad.” En *Sacramentum mundi*, por K. Rahner, VI, 731-748. Barcelona: Herder, 1978.
- Ratzinger, J. *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- _____. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____. *La Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. *La unidad de las naciones. Apuntes para una teología política*. Madrid: Fax, 1972.
- _____. “Sobre el concepto de persona en la teología.” En *La Palabra en la Iglesia*, por J. Ratzinger, 165-179. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Rey, B. *Los orígenes de la fe en la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980.
- Rhonheimer, M. *Ley natural y razón práctica*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- Robinson, John A.T. “Sincero para con Dios.” *Servicios Koinonia*, <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/RobinsonSinceroParaConDios.pdf> (consultado el 17 de marzo de 2010).
- Rodríguez Luño, A. “Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana.” En *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma, 7-12 aprile 1986), 61-78. Roma: Città Nuova Editrice, 1987.
- Rosales, R. y De Ferari, J.M. (eds.). *Breve diccionario teológico latinoamericano*. Santiago de Chile: Rehue, 1992.
- Rovira Belloso, J. M. *Dios, el Padre*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- _____. “Estructura trinitaria de la existencia cristiana.” *Corintios XIII* 94 (2000): 47-75.
- _____. *Tratado de Dios uno y trino*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- Rubio, M., García, V. y Mier, V. (dirs.). *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*. Madrid: PS, 2003.

- Ruiz Bueno, D. *Padres apologistas griegos*. Madrid: BAC, 1954.
- Ruiz de la Peña, J. L. "Espíritu en el mundo. La antropología de Rahner." En *Antropologías del siglo XX*, dirigido por Juan Sahagún Lucas, 180-201. Salamanca: Sígueme, 1976.
- San Agustín. *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1950-1956.
- San Buenaventura. "*Quaestio Disputata de Myst. Trin.* 2, 2 Obiect. 9." En *Obras de San Buenaventura V*, 163. Madrid: BAC, 1948.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma de teología*. Madrid: BAC, 2001.
- Sarmiento, A. (dir.). *La familia, futuro de la humanidad*. Madrid: BAC, 1995.
- Sayés, J. A. *Teología moral fundamental*. Valencia: Edicep, 2003.
- Scannone, J. C. "Dios desde las víctimas." *Stromata* 56 (2000): 27-47.
- _____. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- Scheffczyk, L. "Formulación del magisterio e historia del dogma trinitario." En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, II/1, 135-189. Madrid: Cristiandad, 1977.
- _____. "Formulación magisterial e historia del dogma trinitario." En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, II/1, 135-189. Madrid: Cristiandad, 1977.
- _____. "Trinidad: lo específico cristiano." En *Trinidad y vida cristiana*. Semanas de Estudios Trinitarios, 13, 15-29. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979.
- Schierse, F.J. "La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento." En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, II, 87-123. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Schillebeeckx, E. *Dios, futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- _____. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Schnackenburg, R. *El Evangelio según San Juan*, I. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. *El mensaje moral del Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1989.
- _____. *La Iglesia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Taurus, 1961.

- Schoonenberg, P. *Un Dios de los hombres*. Barcelona: Herder, 1972.
- Shulte, R. "La preparación de la revelación trinitaria." En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, II, 56-85. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Silanes, N. *El don de Dios. La Trinidad en nuestra vida*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- _____. "El Espíritu Santo y la Iglesia en el Concilio Vaticano II." En *Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congresso Teologico Internazionali di Pneumatologia I*, editado por J. Saraiva, 993-1010. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.
- Silanes, N. y Forte, B. *La Santísima Trinidad: programa social del cristianismo*. España: Secretariado Trinitario, 1999.
- Simons, E. "Kerigma." En *Sacramentum mundi*, dirigida por K. Rahner, J. Alfaro y otros, III, 193-200. Barcelona: Herder, 1978.
- Sobrino, J. *Cristología desde América Latina*. México: CRT, 1976.
- _____. "El imperio y Dios a propósito de Irak." *Teología y Sociedad* 3 (2005): 69-84.
- _____. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- _____. "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado." *Concilium* 173 (1982): 331-340.
- Tamayo, J.J. "Recepción en Europa de la teología de la liberación." En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, 51-77. San Salvador: UCA Editores, 1992.
- Tamez, E. "Letter to Job." En *Doing Theology in a Divided World. Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, dirigido por V. Fabella y S. Torres, 174-176. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 1985.
- Taylor, C. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Thils, G. *Orientaciones actuales de la teología*. Buenos Aires: Troquel, 1959.

- Tillard, J. M. *Carne de la Iglesia, Carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Tillmann, F. *Elementos de moral católica*. San Sebastián, Dinor, 1959.
- Tornos, A. "El sentido del hombre en el universo, considerado desde una perspectiva teológica." En *El sentido del hombre en el universo*, editado por M. Blanch. Madrid: UPCO, 1999.
- Trigo, T. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.
- _____. "El debate sobre la especificidad de la moral cristiana." Thesis ad Doctoratum in Theologia, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2003.
- _____. "El Espíritu Santo y la vida moral según Ph. Delahye." En *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, editado por Pedro Rodríguez y otros, 441-457. Pamplona: Eunsa, 1999.
- Trilling, W. *Jesús y los problemas de su historicidad*. Barcelona: Herder, 1970.
- Urdánoz, T. "La teología moral desde la encíclica *Aeterni Patris*. Progreso y crisis posterior en su centenario (1879-1979)." En *L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo. Atti del VII Congresso Tomístico Internazionale*, 350-379. Vaticano: Città Nuova Editrice, 1981.
- Van Iersel, B. "Hijo de Dios' en el Nuevo Testamento." *Concilium* 173 (1982): 349-369.
- Vázquez Allegue, J. "¡Abba Padre! (4Q372 1, 16) Dios como Padre en Qumrán." *Estudios Trinitarios* 33 (1998): 167- 186.
- Vélez, J. "Hacia una moral fundamental, bíblico-cristológica, religioso personalista y dialógico-responsorial (OT 16)." *Estudios Eclesiásticos* Vol. 56, Nos. 218-219 (1981): 1177-1236.
- Vereecke, L. "Historia de la teología moral." En *Nuevo diccionario de teología moral*, dirigido por F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera y M. Vidal, 816-843. Madrid: Paulinas, 1992.

- _____. “Introducción a la historia de la teología moral.” En *Estudios sobre la historia de la moral*, editado por L. Vereecke y F.X. Murphy, 63-113. Madrid: PS, 1969.
- Vidal, M. *El camino de la ética cristiana*. Estella-Madrid: Verbo Divino-Paulinas, 1988.
- _____. “La encíclica *Veritatis splendor* y el Catecismo universal.” En *¿La teología moral fuera de juego?*, editada por D. Mieth, 284-285. Barcelona: Herder, 1996.
- _____. “La moral de la persona según Juan Pablo II. Claves y desafíos.” *La Revista* 21 (2005): 29-31.
- _____. “La preferencia por el pobre, criterio de moral.” *Studia Moralia* 20 (1982): 277-305.
- _____. *La propuesta moral de Juan Pablo II*. Madrid: PPC, 1994.
- _____. *Moral de actitudes I. Moral fundamental* (5a. ed.). Madrid: PS, 1981.
- _____. *Moral de actitudes II. Moral de la persona* (5a. ed.). Madrid: PS, 1985.
- _____. *Moral y espiritualidad. De la separación a la convergencia*. Madrid: PS, 1997.
- _____. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- _____. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- _____. “Secularización y moral cristiana.” *10 palabras clave sobre secularización*, editado por J. Equiza, 347-381. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- _____. (ed). *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992.
- Vidal, S. *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Vives, J. “Trinidad, creación y liberación.” *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990): 41-67.

- Von Balthasar, H.U. *Ensayos teológicos*, II. Madrid: Sponsa Christi, 1964.
- _____. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1988.
- _____. “Mysterium paschale.” En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, III/ 2, 133-236. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Teodramática*, I-III. Madrid: Encuentro, 1990.
- _____. *Teológica*, I-III. Madrid: Encuentro, 1997.
- _____. *Teología de la historia*. Madrid: Guadarrama, 1959.
- Vorgrimler, H. *Doctrina teológica de Dios*. Barcelona: Herder, 1987.
- _____. *Entender a Karl Rahner. Una introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988.
- Webb, S.H. *The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Wolff, H.W. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Zañartu, S. “Algunas impresiones sobre la Trinidad en Vaticano II.” En *Teología y vida* 43-004 (2002): 580-601.
- Zarazaga, G. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- _____. “La Trinidad en el horizonte de la comunión.” *Stromata* 59 (2003): 113- 142.
- _____. *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de Karl Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*. Salamanca: Secretariado Trinitario 1999.
- Zizioulas, I. D. *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Zubiri, X. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987.
- _____. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1985.
- _____. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.