

Karl Rahner y la revisitación deconstructiva de la teología trinitaria

MASSIMO NARO

Facultad Teológica de Sicilia

Resumen: El autor ilustra la reflexión teológico-trinitaria de Karl Rahner, sin limitarse a resumir su contenido sino intentando resaltar su significado global, “teologizando” junto con el jesuita alemán. El pensamiento de Rahner se presenta como una revisitación deestructurante de la teología trinitaria y como una revisión deconstructiva del lenguaje teológico-trinitario, cuyos principales puntos salientes son el *Grundaxiom* y la propuesta de re-denominación de las Personas divinas.

Palabras clave: Dios; Trinidad; Personas divinas; Teología; Axioma fundamental; Karl Rahner.

Abstract: The author illustrates Karl Rahner’s theological-trinitarian reflection, not simply summarizing its content but attempting to highlight its overall significance, “theologizing” along with the German Jesuit. Rahner’s thought is presented as a deconstructing revisitatio of Trinitarian theology and a deconstructive revision of trinitarian-theological language, whose main highlights are the *Grundaxiom* and the proposed re-naming of the divine Persons.

Keywords: God; Trinity; Divine Persons; Theology; Fundamental axiom; Karl Rahner.

1. TEOLOGIZANDO JUNTOS

Revisar la reflexión teológica de un pensador de la talla de Karl Rahner es un esfuerzo intelectual considerable: sintetizar las numerosas páginas que dedicó a diversos temas, aun eligiendo entre ellos solo uno —el trinitario— como lo hace quien aquí escribe, interceptar las conexiones a menudo implícitas que los unen, descifrar las peculiares formas de expresión y los términos con frecuencia idiomáticos, ilustrar los contenidos siempre muy complejos y en ocasiones complicados, puede mostrar con cuánta fiabilidad uno ha entendido la lección y cuán fielmente pueda ajustarse a ella.

Pero, precisamente en el caso de Rahner, al hacerlo corremos el riesgo de eludir su advertencia metodológica principal (o mejor dicho, su mandato): no limitarse a «referir» la teología de los demás, sino «hacer teología junto con la teología antigua»¹. Rahner hacía esta sugerencia dirigiéndose a los historiadores de la teología, de quienes ciertamente era un sincero admirador, considerándose «en varios aspectos» deudor de muchos de ellos, empezando por su hermano Hugo, también jesuita y estudioso de la patrística². La esencia de su crítica, nada abrasiva, se concentra en esta constatación: «La teología histórica se reduce demasiado a referirse a los antiguos y demasiado poco a hacer teología con ellos, a *συνθεολογεῖν*»³. Se entiende que los antiguos aludidos no son autores anticuados, incapaces de decir nada útil incluso hoy. Por el contrario, se trata de autores que siguen siendo fundamentales, cuyo pensamiento no puede descartarse, precisamente por-

¹ K. Rahner, «Saggio di uno schema di dogmatica», en Id., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 64.

² Cf. K.H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg i. B. - Basel - Wien 1994.

³ Rahner, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 67.

que no es definitivo y, como tal, está fatalmente definido en un contexto epocal distante, si no temporal, al menos cultural. Por eso podemos y debemos teologizar junto con ellos. Los antiguos son, en definitiva, esos pensadores de gran estatura sobre cuyos anchos hombros pueden subir los que les siguen –como pequeños acróbatas que compiten contra grandes atletas– para ver al menos tan lejos como ellos y tal vez incluso un centímetro más en profundidad que ellos.

Entre los antiguos así entendidos se puede ciertamente contar a Rahner. Y, por tanto, lo que aconsejó en su momento a sus colegas dedicados al estudio de los teólogos que les precedieron es válido para él y para nosotros en relación con él: se trata de teologizar junto con él mientras se transmite su pensamiento. Lo cual, si por un lado podría entrañar «el peligro de interpretar erróneamente las fuentes, introduciendo problemas modernos en los textos antiguos», por otro lado puede ofrecer la posibilidad de «llegar verdaderamente al pensamiento y no solo a las palabras de los textos», de «percibir el dinamismo oculto» en ellos y de descubrir «los elementos no expresados pero muy activos», o las «presuposiciones secretas»⁴.

Es la actitud heurística que mantuvo Rahner –repensando en particular la doctrina trinitaria y revisando «asuntos que a nadie conciernen y ante los cuales todos se inclinan con reverencia»⁵– hacia gigantes como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Pero también y sobre todo constatando los límites metodológicos y las debilidades teóricas de los manuales de finales del siglo XIX y principios del XX que, sin embargo, representaron para él la ayuda didáctica más importante en los años de su primera formación teológica.

⁴ Id., *Saggio di uno schema di dogmatica*, 64-65.

⁵ Id., *Saggio di uno schema di dogmatica*, 68.

2. REVELACIÓN Y AUTOCOMUNICACIÓN

Evitando el “malentendido” de una reverencia acrítica, Rahner ya había esbozado en los últimos años treinta del siglo pasado lo que llamó «un esquema de dogmática», comparándose con Hans Urs von Balthasar y coincidiendo con él en los criterios básicos en virtud de los cuales repensar sistemáticamente toda la teología⁶. Empezando por lo que en realidad llevó al jesuita alemán a formular su *Grundaxiom* trinitario: «Toda dogmática católica debe ser teología esencial y existencial»⁷. Es decir, un entrelazamiento inextricable «de ontología teológica y narrativa histórica», razonamiento metafísico e interpretación del mensaje bíblico.

Según Rahner, para hacer buena teología es necesario evitar los desequilibrios intelectualistas de ciertos manuales académicos de carácter neoescolástico. Pero también es necesario distanciarse del biblicismo excesivo —en aquellos años recrudescido no exclusivamente en el contexto protestante sino también en los círculos católicos fascinados por el alegorismo medieval y una exégesis espiritual no bien comprendida⁸— que puede deslizarse en la dirección contraria. Esto significa tener que demostrar la perfecta correspondencia entre la autoinmanencia trascendente de Dios y su autocomunicación salvífica en la historia y, más precisamente, a través de la historia, suscitada no solo para garantizar un interlocutor-otro al decir y al darse divino, sino

⁶ «Las primeras líneas generales de este sistema se remontan a consideraciones realizadas [...] hace muchos años junto con Hans Urs v. Balthasar. Ya no es posible distinguir lo que es bueno o malo para uno u otro»: Rahner, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 74.

⁷ Rahner, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 75.

⁸ Cf. M. Pesce, «Esegesi storica ed esegesi spirituale nell'ermeneutica biblica cattolica dal pontificato di Leone XIII a quello di Pio XII», en *Annali di Storia dell'Esegesi* 6 (1989), 261-291.

también en el acto y con el acto divino de decirse y de darse, ya que «Dios nos manifiesta su divinidad haciéndonos existir y llegar a ser»⁹.

En otras palabras, el punto inicial de un esquema de dogmática total —o integral e integrada— exige inmediatamente explicar qué significa el «Deus semper maior» al que se refiere el Lateranense IV enseñando a comprender la analogía que existe entre el Creador y sus criaturas¹⁰, o sea el Dios que en Cristo Jesús se declara dispuesto y efectivamente se dispone a trascender su propia transcendencia, no solo diciéndose sino también entregándose. Incluso la teología trinitaria, como cualquier otra disciplina teológica y conectada con cualquier otra disciplina teológica, solo puede inspirarse en la unidad dual de «trascendencia y revelación»¹¹.

Esta polaridad arquetípica no era ni obvia ni dada por descontado¹². Ambos términos que la constituyen tenían que ser teológicamente clarificados con respecto a lo que significaban en el léxico típico de los manuales («tan ‘poco originales’ como para suscitar horror»¹³), como advirtió Rahner esbozando su esquema:

«[...] en primer lugar habría que desarrollar aquí el concepto *teológico* de transcendencia divina, que no coincide plenamente con el de la teología natural. Luego habría que desarrollar el concepto de una revelación de Dios, que no se identifica necesariamente con la creación del mundo, sino que es manifestada por Dios al mundo, es decir, de una revelación que no es el mundo, sino que se hace al mundo a través de la palabra. Se

⁹ Rahner, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 82.

¹⁰ Cf. DS 806. «Dios es siempre más grande y nunca encaja en una fórmula derivada del mundo»: Rahner, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 82.

¹¹ Rahner, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 83.

¹² Cf. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, 114-139.

¹³ Rahner, *Saggio di uno schema di dogmatica*, 53.

debe demostrar cómo la palabra es una realidad, que en la automanifestación del Dios trascendente no puede ser sustituida por ningún elemento perteneciente a la esfera intramundana de la creación y de lo creable»¹⁴.

Ejecutar la tarea señalada por Rahner con el condicional que usa —«habría que»— no resulta fácil. Por lo demás el mundo creado por Dios —también en la óptica rahneriana— puede ser considerado como el efecto colateral de la lógica sobre-excelencia de Dios: ese mundo es el horizonte que encierra, sin definirla y menos delimitarla, la tierra de Dios que no se puede pisar, la zarza que arde sin incinerarse, su misma trascendencia que sobrepasa ante todo a sí misma, de la cual y mediante la cual Él habla de Sí. Es el motivo por el cual Rahner repensaba, en su esquema para una dogmática total, la «revelación como gracia»¹⁵. O más bien como posibilidad dada al ser humano —y en él al mundo y a la historia— de «participar de la vida trinitaria de Dios». Es como decir que Dios se comunica —actuando así fuera de Sí— para acoger en Sí lo totalmente otro de Sí, que no existiría si no tuviera que atender a este destino suyo, o mejor, a esta su vocación. En definitiva, Dios comunica a Sí mismo para ser siempre más de Sí mismo y, más exactamente, para ser de ese modo siempre más Sí mismo. Todo esto es y queda como gratuito y gracioso para el destinatario de su decirse y de su darse.

Más allá de la tratación de la doctrina de la gracia y de sus facetas clásicas, que comprometió e interesó a Rahner durante décadas, la conexión entre ella y la Trinidad resultaba funcional para «superar el formalismo vacío de la teología trinitaria común hoy»¹⁶. Además, insertar el tema trinitario en la teología de la

¹⁴ Id., *Saggio di uno schema di dogmatica*, 83.

¹⁵ Id., *Saggio di uno schema di dogmatica*, 83.

¹⁶ Id., *Saggio di uno schema di dogmatica*, 97.

autocomunicación de Dios al ser humano era —en su opinión— completamente lógico «si se reflexiona que la vida íntima de la divina Trinidad se nos revela, porque y en la medida en que nos fue revelada nuestra redención y nuestra elevación a la gracia»¹⁷. Una anotación, esta, en la que ya emerge el significado general del *Grundaxiom*.

3. ONTOLOGÍA Y/ES GNOSEOLOGÍA

En realidad, reintegrar la doctrina trinitaria en el marco amplio y articulado de una teología de la redención y de la santificación, en la que cristología, pneumatología y antropología se encuentran inevitablemente en diálogo, no significó relegarla a un segundo plano. Se trataba, más bien, de sacarla del aislamiento respecto del resto de la teología dogmática en el que había permanecido segregada a lo largo de los siglos de la modernidad, hasta volverse finalmente irrelevante no solo en las academias y escuelas eclesásticas sino también en las aulas de catecismo y, peor aún, en la acción litúrgica y en la devoción popular, hasta el punto de que fue necesario admitir que «los cristianos, a pesar de su exacta profesión de la Trinidad, son casi solo “monoteístas” en la práctica de su vida religiosas»¹⁸. El misterio trinitario, en opinión de Rahner, era todo lo más un misterio inexplicable, lamentablemente profesado no por fe sino fideísticamente, «cerrado en sí mismo»: «[...] sin embargo ese misterio, como realidad efectiva, en verdad

¹⁷ Id., *Saggio di uno schema di dogmatica*, 97.

¹⁸ Id., *La Trinità*, 21. En la misma página: «Por lo tanto, podemos arriesgarnos a afirmar que, si la doctrina de la Trinidad fuera suprimida por falsa, incluso después de tal intervención una gran parte de la literatura religiosa podría permanecer casi sin cambios».

no tiene nada o casi nada que ver con nosotros»¹⁹. El escándalo y, diría yo, la ira que se percibe en estas afirmaciones, en mi opinión las protegen de su incomprensión en el sentido kantiano y demuestran, en todo caso, que se deben a la intención de negar el prejuicio del que el filósofo de Königsberg se había convertido en portavoz a finales del siglo XVIII, insistiendo irónicamente en la irrelevancia ética del dogma trinitario, desconocido en su perfil agápico y tergiversado como un frío teorema algebraico: «De la doctrina de la Trinidad, tomada a la letra, es absolutamente imposible sacar nada para la práctica, incluso si pensáramos que la entendemos, y mucho menos si nos damos cuenta de que supera todos nuestros conceptos»²⁰.

Rahner, no en vano representante de lo más lucido de la Maréchal-Schule²¹, sabiendo bien que «el verdadero “conocimiento”, entendido metafísicamente de manera radical, implica la relación más genuina que se pueda pensar con la realidad conocida y viceversa»²², se dejó provocar sanamente por Kant, asumiendo el desafío de demostrar —con su *Grundaxiom*— «que en realidad no tenemos otra relación con el misterio de la Trinidad que la de saber algo “sobre ella” a través de la revelación». Esta frase se puede interpretar dependiendo del timbre de voz

¹⁹ Id., *La Trinità*, 24.

²⁰ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di A. Poggi, Istituto Universitario di Magistero, Genova 1953, 47.

²¹ El jesuita belga Joseph Maréchal en Lovaina había reinterpretado el pensamiento filosófico del Aquinate colocándolo en un estrecho diálogo crítico con el pensamiento de Kant, fortaleciendo así la relación efectiva y la correspondencia real entre metafísica y epistemología. Una importante obra suya en cinco partes da cuenta de este intento: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cuyos tres primeros *cabiers* —como los llamaba el autor— fueron publicados entre 1922 y 1923, el quinto en 1926, y el cuarto, incompleto, en 1947 (Maréchal murió en 1944).

²² Rahner, *La Trinità*, 24.

con el que se lea. Pero ya en un ensayo que apareció en 1960 y luego volvió a proponer en su totalidad como la primera parte de su tratado más amplio sobre la Trinidad²³, anticipó «en términos simples» —y por lo tanto de manera defectuosa— el *Grundaxiom*:

«[...] pero precisamente este axioma, examinado en profundidad respecto del presente problema, pondría de relieve que la revelación del misterio trinitario implica y presupone, en definitiva, una comunicación ontológico-real de la realidad revelada *como tal* a los hombres y que, por tanto, no puede entenderse, como hace la opinión criticada [la de la mayoría de los manuales de la época, pero entre líneas también la de Kant], a la manera de una pura comunicación verbal, que no cambia la relación real entre el comunicador (*en cuanto* trino) y el destinatario»²⁴.

Por lo tanto, incluso para Rahner, como para Maréchal, los niveles ontológico y epistemológico se correspondían perfectamente, representando el segundo el lado visible del primero, aunque siempre metafísicamente inevidente. No es casualidad que haya interceptado en la relación entre la creación y el Creador, como Dios uni-trino, el *impasse* teológico que pretendía desbloquear con su reflexión trinitaria:

«En la doctrina de la creación hoy apenas podemos encontrar una palabra sobre la Trinidad (a diferencia de la gran teología antigua, por ejemplo, de Buenaventura). Se cree que este

²³ Cf. K. Rahner, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat “De Trinitate”», en Id., *Schriften zur Theologie*, IV, Benziger, Einsiedeln 1960, 103-133. El escrito fue repropuesto como primera sección (*Methode und Struktur des Traktats «De Deo trino»*), de Id., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», en J. Feiner - M. Löhrer (hershg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 317-401.

²⁴ Id., *La Trinità*, 24.

silencio es también plenamente legítimo, ya que las obras divinas *ad extra* son tan “en común” que el mundo, como creación, en última instancia no puede llevar en sí ningún signo concreto de la vida trinitaria intradivina. La antigua doctrina clásica de los *vestigia* y de la *imago Trinitatis* en el mundo es considerada (es obvio, sin admitirlo explícitamente) como una especulación piadosa, que puede realizarse después de haber oído ya en otro lugar lo esencial sobre la Trinidad; especulación que, sin embargo, no dice nada relevante ni sobre la Trinidad misma ni sobre las realidades creadas, más allá de lo que ya se sabe independientemente de ella»²⁵.

Rahner estaba convencido de que, para dar voz al silencio y, por tanto, remodelar los tonos del discurso teológico sobre el Dios uni-trino, era necesario ir más allá de la *Denzingertheologie*, sin abandonarla, sino más bien volviendo a las fuentes bíblicas del dogma trinitario y con ello revisitando el significado auténtico de los pronunciamientos doctrinales. Para él era necesario, en aquellos años sesenta del siglo XX y siempre, por tanto también hoy, poner la teología «bajo la norma de la Escritura», prohibiendo estrictamente al teólogo extraer de ella «solo lo que ya sabe de su teología de escuela»²⁶. De la Escritura, sin embargo, debemos principalmente (y en principio) adquirir una comprensión histórico-salvífica: no es la transcripción de una «revelación *verbalis*» —que como tal se resuelve en una comunicación «puramente conceptual» sobre el arcano divino, presumiblemente incognoscible dentro del horizonte de la existencia terrenal y cognoscible solo en el ultramundano cara a cara con Dios— sino la historia de un acontecimiento de gracia realizado como «una revelación a tra-

²⁵ Id., *La Trinità*, 23.

²⁶ Id., *La Trinità*, 37.

vés de la *acción salvífica* de Dios hacia de nosotros»²⁷. Un acontecimiento, por otra parte, no condensado en la historia singular de Cristo Jesús, Verbo encarnado, mesías ungido con el Espíritu Santo, sino históricamente realizado como el decirse y el darse divino, deseado y operado por aquel que la dogmática y la doxología cristianas invocan como Padre, precisamente en unión con su Hijo y con el Espíritu Santo. Un acontecimiento, por tanto, históricamente único aunque progresivo, ya en marcha en los hechos de gracia anunciados a través del *davar Adonai* y animados por el *ruah Adonai*, narrados en los rollos de Israel y, por ello, en el Antiguo Testamento, que Rahner definió como «una prehistoria auténtica y secreta de la revelación de la Trinidad»²⁸.

Dicho todo esto, conviene reiterar que la teología hecha exclusivamente a partir de los pronunciamientos magisteriales recogidos por Heinrich Denzinger puede ser no desairada sino devuelta a la justa posición que –al teologizar– pertenece al magisterio mismo: es decir a la estrecha relación de origen y dependencia de la Escritura. Por esta razón, toda la segunda sección del ensayo trinitario más importante de Rahner, aquel en el que se discute ampliamente el significado del *Grundaxiom*, está dedicada al examen de enseñanzas doctrinales de diversos tipos (desde el dogma niceno-constantinopolitano hasta las posteriores explicaciones), que, derivando fielmente del dictado bíblico, son susceptibles de ser interpretadas de acuerdo con el axioma fundamental rahneriano, según el cual la Trinidad que se comunica como tal –trinitariamente– en la historia de la salvación corresponde a la y es la eterna Trinidad divina²⁹. Justamente por eso, el único protagonismo magisterial que aparecía insistentemente en el punto de mira de la crítica rahneriana fue el axioma formulado en el Concilio de

²⁷ Id., *La Trinità*, 45.

²⁸ Cf. Id., *La Trinità*, 46-47.

²⁹ Id., *La Trinità*, 55-79.

Florenzia: «[In Deo] omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»³⁰. Sin embargo, es hasta trivial señalar que Rahner no estaba cuestionando el axioma como tal, sino más bien la hermenéutica del mismo –en la práctica, antitrinitaria– hecha por los teólogos de la modernidad tardía, cuando se convirtió en la palanca para exasperar indebidamente la teoría de las apropiaciones *ad extra* ya elaborada por los escolásticos³¹.

4. DE DEO PATRE

Los manuales tardomodernos, centrados exclusivamente en el axioma anselmiano y florentino pero poco sensibles hacia el mensaje bíblico, se estructuraron –de hecho– en los dos tratados *De Deo uno* y *De Deo trino*. El primero, basándose en razonamientos filosóficos, intenta explicar conceptualmente la esencia divina y sus perfecciones absolutas, que como tales pueden ser apropiadas para las tres Personas divinas, partiendo de la unicidad, entonces con razón declinada como la unicidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pasando por alto a menudo –como señaló agudamente Rahner– la unidad (o unión, comunión) de los Tres. El segundo –de tono más doxológico que conceptual– reducido a una especie de apéndice de la reflexión trinitaria y destinado a confirmar que el Dios esencialmente uno y único de la metafísica es justamente el Dios que se dio a conocer bíblicamente, en la historia de Israel y en la historia de Cristo.

Rahner aprobaba críticamente el paso de la concepción trinitaria y personalista de los teólogos griegos a la unitaria, aunque

³⁰ Cf. DS 1330; Rahner, *La Trinità*, 74.

³¹ En el Denzinger, al pie del pronunciamiento conciliar, se señala que el primero en afirmar tal principio teológico-trinitario fue Anselmo de Canterbury en su *De processione Spiritus Sancti*.

intrínsecamente relacional, de Agustín. Al recibir esta herencia de la tradición latina, Tomás sancionó a su vez, admirablemente y –diría– de forma inimitable, la distinción (aún sin distanciamiento) entre los dos tratados *De Deo uno* y *De Deo trino*³². Los epígonos del Aquinate acabaron haciendo prevalecer «un tratado atrinitario De Deo uno» sobre el de *De Deo trino*, que en opinión de Rahner también podría denominarse, por honestidad intelectual o incluso simplemente por una cuestión de precisión, un *De divinitate una*³³. La cuestión de la precisión reside en el hecho de que el Dios *uno*, del que la fe cristiana –a partir del mensaje bíblico, traducido teológicamente con reflexiva fiabilidad en la patrística oriental– siempre ha tenido una peculiar conciencia, no es inmediatamente el *ipsum esse* ni siquiera la idea hiperuraniana o el motor inmóvil, sino más bien el principio sin principio que como tal solo puede ser el único-uno y, por tanto, también el Padre, «incluso allí donde aún no se sabe que Él es el que genera y el que expira, ya que se le conoce como hipóstasis única y simplemente sin origen, que tampoco debe concebirse *positivamente* como “absoluta”, aunque todavía no se la conozca explícitamente como relativa [o relacional]»³⁴.

Desde este punto de vista, ni siquiera se puede decir que la metafísica de los discípulos de Sócrates haya transformado el politeísmo de Homero en un auténtico monoteísmo: el resultado fi-

³² «Las críticas que Rahner dirige a la teología tomista quizás sean más merecidas por el neotomismo y la teología manual que por Tomás»: C. Mowry LaCugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 181.

³³ Id., *La Trinità*, 27. Me parece que no percibe –y por eso no logra apreciar– este lúcido examen el ensayo de P. M. Fehlner, «De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner», in S. M. Lanzetta (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Cantagalli, Siena 2009, 73-161, según el cual la negativa valoración complexiva de la neoscolástica académica de su tiempo debería considerarse el vicio formal –modernístico– del jesuita alemán.

³⁴ Rahner, *La Trinità*, 26-27.

nal de ese camino hacia el monoteísmo desembocó, en todo caso, en una sensibilidad panteísta controvertida³⁵. Fueron los primeros pensadores cristianos –los apologistas griegos, pero aún más atrás aquellos a quienes estimaban *hoi theológoi* por excelencia, es decir, Pablo y Juan, no menos que los evangelistas y los demás escritores del Nuevo Testamento– quienes reconocieron como verdadero monoteísmo el potencial metafísico de un mundo deseoso de no quedarse encerrado en sí mismo y de ir más allá de sí mismo en dirección a lo Trascendente (pensemos en Hechos 17, 22-28 y Rom. 1,18-23). El «Dios desconocido» de los atenienses era así reconducido al Dios de los patriarcas, protagonista del monoteísmo bíblico-judío³⁶. Pero, frente a la insostenible levedad metafísica de la causa primera, que desborda de efectos en el mundo y que se deja vislumbrar en ellos, el monoteísmo bíblico-judío es también *sui generis*: no surge de los primeros principios de la meditación metafísica, sino más bien de la experiencia vivida de una proximidad amistosa, aunque incondicional, en las profundidades de la historia³⁷. El único Señor de Israel es, antes y aún más, el Todo para el creyente bíblico, que por tanto debe corresponderle totalmente, con todo su ser y en toda su existencia: esto es lo que se profesa en el *Shemá* (Dt 6,4-9). Vale la pena detenerse en estas adquisiciones, que hoy a muchos les parecen consolidadas, para mostrar que fue precisamente el recurso a las Escrituras lo que puso a Rahner en condiciones de revertir y al mismo tiempo fortalecer la relación entre *De Deo uno* y *De Deo trino* formulando el *Grundaxiom* (acompañado, como veremos, de su *und umgekehrt*).

La alternativa a la forma dicotómica de teologizar sancionada por la separación moderna de los dos tratados fue indicada y

³⁵ Cf. Id., *Theos nel Nuovo Testamento*, 487-491.

³⁶ Cf. Id., *Theos nel Nuovo Testamento*, 494-503.

³⁷ Cf. Id., *Theos nel Nuovo Testamento*, 491-494.

practicada por Rahner no de manera simplista enfatizando unilateralmente el *De Trinitate*, sino al repensar *De Deo uno* como un *De Deo Patre*, si se me permite decirlo en extrema síntesis³⁸. En efecto, la dogmática niceno-constantinopolitana, apoyada por la reflexión de los Capadocios, atestigua que el punto de partida de la teología trinitaria no es la Trinidad misma, entendida inmediatamente como «único Dios cuya esencia única subsiste en tres Personas», sino el único Dios «que y en cuanto es el Padre»³⁹, o, más plenamente, que es y en cuanto es «el Padre del Hijo», sin principio por cierto, pero siempre principal, como tal principiante, «“generador”, fuente, origen y principio de toda la divinidad»⁴⁰.

Esta doctrina dogmática, y la teología griega simultáneamente elaborada con ella, no se resuelven en una elucubración abstracta, ya que tienen sus raíces en la revelación neotestamentaria, de la que se desprende que el monoteísmo totalizador (ciertamente no totalitario) profesado en el *Shemá* reverbera en el anuncio jesuano *del* único Dios como Padre y *del* Padre como Dios uno y único:

«La idea de Dios en el Nuevo Testamento no puede aparecer junto a la del Antiguo como algo absolutamente nuevo [...]. La idea de Dios en el Nuevo Testamento debe ser la revelación y el cumplimiento de la del Antiguo. Es en cierta medida la palabra la que da el sentido último y definitivo a todo lo que Dios ha

³⁸ Cf. el minucioso examen de los textos neotestamentarios en Id., *Theos nel Nuovo Testamento*, 549-585, desarrollado por Rahner al elaborar varios autores la voz Θεός en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fundado por G. Kittel, IV, Paideia, Brescia 1968, cc. 317-464 (voz que de forma significativa remite a las voces Κύριος y Πατήρ). Me parece que se debe al influjo rahneriano la reelaboración teológico-o-sistemática de F.A. Pastor, «*Principium totius Deitatis*. Misterio inefable y lenguaje eclesial», en *Gregorianum* 79 (1998), 247-294; Id., «*Credo in Deum Patrem*. Sul primo articolo della fede», en *Gregorianum* 80(1999), 469-488.

³⁹ Rahner, *La Trinità*, 62.

⁴⁰ Id., *La Trinità*, 65.

dicho anteriormente sobre sí mismo, con la palabra y la acción. Debemos tener presente este principio al leer toda la revelación, para captar exactamente el significado que nos concierne.

Esta unidad e identidad de la idea de Dios en el Nuevo y en el Antiguo Testamento no puede, sin embargo, ser falsificada reduciendo erróneamente las mismas expresiones a la necesidad y estaticidad de una idea metafísica de Dios. Dios es idéntico en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, no porque tenga una esencia necesaria e inmutable, sino porque toda la historia de la salvación es la revelación progresiva del modo en que Dios quiso establecer una relación con su mundo en una acción histórica libre»⁴¹.

En el Nuevo Testamento el Dios de los patriarcas de Israel, quien es el titular del monoteísmo del Antiguo Testamento, se dice y se da como el Padre de Jesús, revelándose así como total *agápē*. El monoteísmo agápico profesa que *el* uno y único Dios (*ho Theós*) es precisamente *ho Patēr*, con quien Jesús tiene una singular relación de amor, que le permite conocerlo y hacerlo conocer plenamente como el-Dios-Padre. Por esto el autor de 1Jn 4,8.16 concluye: *ho Theós agápē estin*⁴². Y por la misma razón el Dios que Jesús invoca y describe como su Padre es muchas veces identificado e invocado por los autores neotestamentarios simplemente como *ho Theós*, a la manera del Antiguo Testamento, mientras que Jesús mismo, el Cristo, es directamente identificado y predicado como *ho Kýrios*, reconocido como heredero pleno y legítimo del mismo señorío que en las Escrituras Hebreas pertenece exclusivamente a *Jhwh Adonai*.

⁴¹ Id., *Theos nel Nuovo Testamento*, 486.

⁴² Cf. Id., *Theos nel Nuovo Testamento*, 503-505 e 535-549.

De hecho, la recomprensión del *unus Deus* como *el Padre* lleva a recomprender el acontecimiento de la encarnación, que para Rahner recapitula toda la economía salvífica, como un acontecimiento verdaderamente trinitario. El *unus*, sin embargo, en este caso también debe predicarse únicamente del *Lógos*. La encarnación, incluida en esta perspectiva, no revela la personalidad de Dios entendida en sentido general y genérico, como ya había sido experimentada por Israel en los relatos del Antiguo Testamento⁴³. Si se limitara a revelar la divina providencia hacia su pueblo, o la familia humana, o la creación, el hecho de que el *Lógos* mismo, y no el Padre o el Espíritu, se haya encarnado, nada diría sobre su relación intradivina con Esto y Aquello⁴⁴. Y por lo tanto no revelaría en absoluto el perfil trinitario —es decir, ulterior, superexcedente, *semper maior*— del *agápē*. Más aún: ni siquiera revelaría el divino *agápē*, que es el crisol de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. El *unus de Trinitate*, que se encarnó, es única y exclusivamente el segundo de los Tres: el Hijo, el Verbo. Para Rahner este acontecimiento es decisivo e insustituible: en efecto, solo el Hijo puede referirse, por una parte, al Padre del que es generado y, por otra, al Espíritu que procede del Padre y a través de sí mismo (y también por sí mismo, como profesan y admiten con el *Filioque* la dogmática y la teología de la tradición latina). Si en el horizonte económico la Trinidad es comunicada como tal a través de la encarnación, como ha sucedido históricamente según el mensaje bíblico, entonces el protagonista de la encarnación, que se produjo como acontecimiento de revelación trinitaria, es precisamente el Hijo-Verbo y nadie más. De la revelación divina, testimoniada en las Escrituras, no se puede deducir la hipótesis —de origen agustiniano y relanzada por la escolástica medieval,

⁴³ Cf. Id., *Theos nel Nuovo Testamento*, 512-535.

⁴⁴ Id., *La Trinità*, 35-37.

pero según Rahner nunca demostrada y además indemostrable—según la cual cualquiera de las tres Personas podría haberse encarnado. Plantear esta hipótesis da lugar a un grave malentendido teológico: lleva a absolutizar indebidamente la personalidad del Padre, configurándola como una *subsistentia absoluta*⁴⁵, o a malinterpretarla como una perfección esencial que, como tal, podría predicarse de cada una de las tres Personas. En cualquier caso, reduciéndola a un concepto abstracto.

Al desenmascarar la aporía de la personalidad divina entendida como una perfección absoluta —puesta así de hecho en contradicción con el significado constitutivo del ser-persona de cada una de las tres Personas divinas, es decir, ser propiamente ella misma y no las demás, pero precisamente para asegurar que las otras sean propiamente ellas mismas y ninguna otra (este me parece el significado auténtico de la *sýntaxis* trinitaria argumentada por los Capadocios)—, Rahner llevó a cabo una especie de deconstrucción regeneradora del léxico teológico-trinitario, en el que la *pars construens* era contextual a la *pars destruens*. Dos notas al pie de sus páginas dedicadas al método y la estructura del tratado *De Deo trino* lo demuestran eficazmente:

«Es extraño: toda doctrina trinitaria debe subrayar que la *hypóstasis* en Dios es precisamente aquello por lo que el Padre, el Hijo y el Espíritu *se distinguen* entre sí; que, dondequiera que haya un acuerdo propio y unívoco entre estos tres, reina también una identidad numérica absoluta; que, por tanto, el concepto de *hypóstasis*, aplicado a Dios, no es en absoluto un concepto universal unívoco, que se aplique de la misma manera a cada una de las tres Personas. Sin embargo, este concepto se utiliza luego [...] como si fuera obvio que una *functio hypostatica* con

⁴⁵ Cf. Id., *Theos nel Nuovo Testamento*, 560-561.

relación a una naturaleza humana pueda igualmente ser ejercida por otra hipóstasis en Dios, como si no debiera al menos *preguntarse* si esa específica subsistencia relativa, en la que el Padre y el Espíritu existen en clara distinción y no en igualdad con el Hijo, no prohíba (aunque no sea el caso del Hijo) el ejercicio de una semejante *functio hypostatica* con relación a una naturaleza humana [...].

Sin embargo, la proposición es ciertamente correcta: la doctrina trinitaria y la doctrina económica (la doctrina trinitaria y la doctrina salvífica) no se pueden distinguir adecuadamente.

Esta proposición no puede superarse afirmando, con un expediente académico simplista, que la *unio hypostatica* no plantea ninguna relación real en el *Lógos* mismo y que, por lo tanto, no se puede afirmar nada económico sobre el *Lógos* como tal, que le concierne. Pase lo que pase con el axioma metafísico escolástico, si Dios no tiene “relaciones reales” con el exterior, sigue siendo cierto en cualquier caso y debe ser válido como *norma* directiva para este axioma (y no al revés) que el *Lógos* mismo es verdaderamente hombre, él y sólo él y no el Padre o el Espíritu. Por tanto, sigue siendo cierto para siempre que si en una doctrina sobre las Personas divinas debemos decir del *Lógos* todo lo que en él hay y permanece, esta doctrina implica también una afirmación económica»⁴⁶.

El *Grundaxiom* y la propuesta de cambiar el nombre de las Personas divinas expresan esta deconstrucción reconstructiva rahneriana de *De Trinitate*, implementada como una revisitación desestructurante de la teología trinitaria y como una revisión deconstructiva del lenguaje teológico-trinitario. Al señalar esto casi repetidamente, quiero decir que Rahner no llevó a cabo una ver-

⁴⁶ Id., *La Trinità*, 22 e 32.

dadera deconstrucción, entendida y practicada en el sentido heideggeriano de *Destruktion*⁴⁷, prefiriendo innovar antes que destruir.

5. TRADUCIR LAS PREMISAS EN CRITERIOS

Si *parva licet componere magna*, podríamos deducir desde las premisas de Rahner a la reinterpretación de las Personas divinas y al *Grundaxiom*, recordadas hasta aquí, una serie de criterios útiles para pensar la teología trinitaria⁴⁸.

Un primer criterio podría ser aquel según el cual *Dios es siempre mayor*, ante todo de Sí mismo y, más precisamente, en Sí mismo. Es el motivo por el que el uno y único Dios del Antiguo Testamento se revela en Cristo Jesús como un *agápē* trinitario. En este sentido, él es —para decirlo con los teólogos medievales— *semper maior*, siempre más incluso que Sí mismo. Este más concierne no solo a su verdad ontológica sino también existencial. Es válida en su trascendencia íntima y *qua talis* se expresa en la gracia. De hecho, el gesto salvífico para con la creación y para con el ser humano en la creación, precisamente en cuanto realizado divinamente, requiere ser reiterado e incluso aumentado. Por esto, lo ya dado no es más que la anticipación de algo que habrá que volver a realizar y no simplemente a modo de repetición sino con un excedente de significado y eficacia. Por eso la revelación divina es ante todo la autocomunicación de Dios, su entrega graciosa y gratuita.

Un segundo criterio podría aclarar que *Dios es Todo y, precisamente por eso, también su completamente Otro*. Él no es simplemente

⁴⁷ Cf. J.-L. Nancy, *La dischiusura. Deostruzione del cristianesimo*, I, Cronopio, Napoli 2007.

⁴⁸ Más ampliamente también en M. Naro, *Introduzione alla teologia*, EDB, Bologna 2020, 36-47.

todo excepto lo que no es. Su ser todo incluye también lo que podríamos considerar su contrario: lo demuestra la encarnación del Verbo eterno⁴⁹. De hecho, a la luz de la encarnación del Verbo, la teología cristiana vuelve a comprender el carácter absoluto de Dios, operando una traducción histórico-salvífica. Esta traducción histórico-salvífica del absoluto divino podría resumirse así: «Dios viene de Dios». La expresión —que esta vez tomo prestada

⁴⁹ Aquí conviene citar directamente a Rahner, *La Trinità*, 39-40: «La naturaleza humana en general es objeto posible del conocimiento y de la potencia creadora de Dios, porque y en cuanto el Lógos es por su esencia el que puede expresarse también en lo no divino, porque es precisamente porque es palabra del Padre, en la que el Padre puede manifestarse y puede - libremente - derramarse en lo no divino, y porque, cuando esto sucede, ocurre lo que llamamos naturaleza humana. En otras palabras, la naturaleza humana no es la máscara (el *prósōpon*) tomada del exterior, la librea, oculta en la que el Lógos gesticula en el mundo, sino que desde el origen es el verdadero símbolo constitutivo del Lógos mismo, de modo que se puede y se debe decir con extrema radicalidad ontológica: el hombre es posible porque la manifestación del Lógos es posible. [...] Pero entonces podemos afirmar realmente sin atenuantes: aquí el Lógos con Dios y el Lógos con nosotros, el Lógos inmanente y el Lógos económico son estrictamente lo mismo».

Razonando a continuación sobre *Logos theologie* de los apologetas griegos, Rahner retomará esta cuestión en términos filonianos utilizados también por Teófilo de Antioquía (*Ad Autolycum*, II,22,12-17), hablando de *Lógos endiáthetos* y de *Lógos prophorikós*, planteándose interrogantes específicamente trinitarios: «He aquí el punto crítico de toda la reflexión: ¿Por qué el Hijo, como Palabra de libre autoexpresión del Padre en el mundo, es también necesariamente “*Lógos endiáthetos*” del Padre? ¿Por qué la posibilidad de la autoexpresión del Padre en el mundo implica como posibilidad una “diferenciación” interna en Dios mismo?». Y se responde, perfectamente alineado con su *Grundaxiom*, así: «El “*Lógos endiáthetos*” es la condición de posibilidad del “*Lógos prophorikós*”. Con esto el Lógos no se convierte en un principio puro de la creación. En efecto, precisamente si el *verbum prolativum* [...] es dicho libremente y por tanto tiene su condición en la Palabra inmanente del Padre, esta debe tener un sentido “inmanente” y un sentido para el Padre mismo, de lo contrario la autoexpresión del Padre ad extra ya no sería gracia libre o ninguna Palabra “inmanente” podría preexistir antes de ella como condición de su posibilidad» (*ib.*, 68). Sobre esa temática, que se remonta a los inicios de la teología cristiana, cf. G. Maspero, «Il Logos in Dio e il Logos nell'uomo: lo snodo del III e del IV secolo», en *Acta Philosophica* 23 (2014) 1, 27-42.

de Eberhard Jüngel⁵⁰—, dice todavía la autodeterminación divina, o sea su incondicionalidad. Pero esta ya no es exclusivamente metafísica y, en consecuencia, inapelablemente autorreferencial. También es “evenencial”, o eventual para expresarnos con un término menos filosófico y más histórico-salvífico. De hecho, si Dios viene de sí mismo, también viene a otro. Puesto que estamos hablando de Dios, que es la plenitud del ser, este otro no puede estar más allá de Él, en otro lugar que Él. Sin embargo, debe ser completamente diferente. Más precisamente: *su*-Otro, dado que algo completamente diferente de Dios no puede existir fuera de Dios que ya es Todo. Es, pues, una cosa completamente distinta *en y a través* de su-Otro, como declara entre líneas el símbolo niceno-constantinopolitano en su artículo segundo. La comprensión agápico-trinitaria del Dios de Jesucristo desvela este fascinante escenario relacional en Dios mismo, en el que Él es verdaderamente más de Sí (y no solo mayor que el mundo), permaneciendo intangiblemente Todo y, sin embargo, siendo también Su completamente Otro.

Si es cierto que Dios es *semper maior*, igualmente es cierto que Él es también *semper unus*. Esta afirmación no es una consecuencia del axioma anselmiano y florentino que, en opinión de Rahner, había resultado muchas veces problemático a lo largo de la historia de la teología trinitaria. Más bien representa un tercer criterio útil para evidenciar la unidad de los dos Testamentos bíblicos, ya que *Dios se dice en un solo Verbo*. El cual, sin embargo, exige *ser escuchado una segunda vez* para ser comprendido en su totalidad. Desde esta perspectiva, Cristo Jesús, Verbo humanado, no personifica un nuevo decirse divino, o una ulterior revelación respecto del Antiguo Testamento. Más bien es el único decirse divino que

⁵⁰ Cf. E. Jüngel, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, 56.

es escuchado por *quien* en verdad puede escucharlo y comprenderlo. Él es, al mismo tiempo, el decirse divino que resuena en plenitud y se comprende plenamente. En él, además, el decirse divino –siempre paterno– es escuchado con la correspondiente actitud filial, la única que puede percibir su auténtico significado.

El Inefable tiene su propia lógica, personificada por el Maestro de Nazaret, *ho Lógos ensarkós*, el Verbo encarnado. Solo él habla bien de Dios. Y lo consigue porque solo él escucha bien a Dios. Jesús es, al mismo tiempo, la Palabra divina que de forma verídica resuena en los labios humanos purificados y que asimismo vuelve a ser escuchada verdaderamente con un oído humano sanado. No es una palabra más de la ya pronunciada por Adonai en las Escrituras de Israel, puesto que el Verbo de Dios es uno solo. En todo caso, es la misma y única Palabra divina que se vuelve a escuchar cuando la condición humana, hecha suya por el mismo Verbo, es corroborada desde su dentro y finalmente empujada más allá de sus antiguas limitaciones, sanada de sus debilidades hamartiológicas. En él los labios humanos se convierten en la boca de Dios y un tímpano divino es trasplantado al oído del hombre.

Así, sigue siendo válido lo que cantaba el orante en el Sal 61,12: «Una palabra ha dicho Dios, yo he oído dos». Este criterio –valorado en la lección del Resucitado, en el camino entre Jerusalén y Emaús– se convertirá en la clave hermenéutica de todas las Escrituras, ayudando a los autores del Nuevo Testamento a releer y repetir, incluso reescribir, el mismo Nombre de Dios, el impronunciable Tetragrama, traducido en el anuncio del *agápē* (1Jn 4,8.16), amplificado en «El que es, era y ha de venir» (Ap 1,4) y personificado por el Resucitado, que con razón puede decir: «Yo soy el primero y el último y el que vive» (Ap 1,17-18). Dios, en este horizonte, es entendido como el Ser que decide Estar sin dejar de Ser: la dimensión metafísica no se deja de lado

ni mucho menos se rechaza, sino que se injerta en la dimensión histórico-salvífica.

Así, la autoinmanencia divina y la economía están muy juntas y de verdad se puede encontrar la correspondencia entre el nivel esencial y el nivel existencial, como también entre la perspectiva ontológica y la perspectiva gnoseológica. Se trata de un giro epocal en la comprensión de lo divino y de su relación con el mundo: el darse y el decirse crístico de Dios revela su íntima verdad agápica, es decir, relacional e interpersonal. A este respecto es decisivo lo que escribe Pablo en 2Cor 5,14: *Hē gàr agápē toû Christoû synéchei hēmás*.

Un cuarto criterio podría consistir en la dialéctica de la continuidad en la discontinuidad y viceversa, en virtud de la cual se desarrolla a lo largo de toda su historia. Podemos explicar este criterio como una *continuidad* entre la revelación a Israel y la revelación en Cristo Jesús, por un lado, y como una *discontinuidad* entre el mensaje bíblico en su conjunto y el pensamiento filosófico —representativo de una manera humana de conocer lo divino—, por el otro. Sin embargo, por un lado la continuidad entre el decirse de Dios a los patriarcas de Israel y el decirse de Dios como Padre de Jesús, constitutiva del modo cristiano de conocer a Dios mismo, se torna también en discontinuidad: es decir, registra una importante novedad, cuando el modo en que Adonai es conocido por Abraham, Isaac, Jacob y los demás padres de Israel se compara con el modo en que Jesús conoce y hace conocer a Dios, su Padre. Por otro lado, la discontinuidad entre las tradiciones filosóficas y el mensaje bíblico es en un cierto punto volcado en continuidad cuando el léxico filosófico se toma prestado del discurso teológico e injertado en ello para que se produzca una universalización eficaz y significativa del mismo mensaje bíblico: la teología trinitaria, desde sus inicios, se encarga de semejante traducción, llegando a servirse de términos ya usados por los pensadores griegos, aunque poco a poco re-semantizándolos

y doblegándolos a las necesidades comunicativas del querigma evangélico y del dogma eclesial.

Un quinto criterio podría servir como definición de la teología cristiana —si no de la teología trinitaria— como *la ciencia de la relación real de Dios con el hombre en Cristo Jesús*. Así descrita, la teología se presenta como el saber crítico que ofrece su propia explicación peculiar de la relación que existe entre Dios y el ser humano. No se trata de una relación obvia. Al contrario, esa relación está lejos de ser evidente y mucho menos obvia. Y es por eso que la teología, al abordarla, se presenta como una ciencia *sui generis* y se demarca de la filosofía. En las *Quaestiones disputatae* Tomás todavía pensaba que «nulla est proportio creaturae ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum» (*De veritate* q.3, a.1, ad 7; pero el tema también se repite en q.2, a.3, ad 4 y en q.23, a.7, ad 9), este último término —el infinito— utilizado como atributo típico de Dios. Era una idea filosófica que el Aquinate tomó de Aristóteles. Por lo cual es el infinito mismo el que no tiene relación alguna con lo finito. Y es interesante recordar que, en la reflexión del filósofo de Estagira recuperada por Tomás, la relación imposible entre ambos se indica con el término *lógos*: *tò gàr ápeiron pros tò pererasménon en oudenì lógō estín* (*De caelo*, I, 275a 13-14)⁵¹. La teología —elaborada sistemáticamente, integrando las diversas ramas— rastrea precisamente el eslabón que falta entre Dios y el ser humano, identificándolo en Cristo Jesús, *Lógos* humanado. Por eso la relación entre Dios y el ser humano de la que se ocupa la teología cristiana es una relación real, *personificada específicamente* por el Verbo encarnado.

⁵¹ Cf. J. Lonfat, «Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 71(2004), 35-107; G. Gambi, «Tommaso d'Aquino», en G. Catapano - C. Martini Bonadeo - R. Salis, *L'analogia dell'essere. Testi antichi e medievali*, University Press, Padova 2020, 151-185; C. Mattiuzzo, «L'ápeiron, l'illimitato, l'infinito e l'idea di "limite" nella filosofia greca», en *Areté* 8(2023)11, 275-306.

6. EL AXIOMA FUNDAMENTAL

Las reflexiones revisadas hasta ahora ilustran ya casi exhaustivamente el significado del *Grundaxiom*: «Die “ökonomische” Trinität ist die “inmanente” Trinität und umgekehrt»⁵². El axioma fundamental formulado por Rahner parece muy simple en términos de su significado literal inmediato. Su explicación reside ya en las premisas bíblicas, histórico-dogmáticas, patrísticas y escolásticas, que deben ser tomadas seriamente en consideración, como el propio Rahner tuvo cuidado de hacer y advertir en sus páginas dedicadas al tema trinitario —breves páginas computadas en el conjunto de sus escritos—, para poder eliminar la desconfianza hacia un principio básico (*Grundthese*) que en fin de cuentas es extremadamente intuitivo. Al menos aparentemente.

Lo que sabemos teológicamente de Dios es, ante todo, lo que Dios mismo nos lo dice. Dios nos dice de Sí mismo realizando un acontecimiento salvífico que testimonia que Él ama-siendo-amor y que es-amor-porque-ama. Lo cual significa que la revelación vuelve a ser el principal punto de partida para la teología, no sin antes ser entendida teológicamente como el darse y decirse histórico de Dios («gestis verbisque», leemos en *Dei verbum* 2), que se da y se dice libremente a alguien y en alguien que puede sostener el *Sí* (el *Sí mismo*) de este darse y decirse: el Lógos que se ha encarnado *ek pneúmatos haghíou*, como afirma el Símbolo constantinopolitano, a la vez «Folge der Selbstmitteilung» pero también «Voraussetzung, die sich die Selbstmitteilung schafft»⁵³. De esta adquisición bíblico-teológica (en la que la Escritura y su comprensión teológica, aunque distintas, no quedan distantes), preservada y transmitida en dogma, surge el descubrimiento hu-

⁵² Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 328, reiterado después muchas veces en su escrito.

⁵³ Id., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 383.

mano de la íntima ulterioridad divina, es decir, el conocimiento de la Trinidad eterna: del Dios Padre que Se da y Se dice a través de las llamadas misiones del Hijo-encarnado y del Espíritu-que-extiende su filiación —la relación con su Dios-Padre— al ser humano (pensemos en Rom 8,15-16 y Gal 4,6). Esto sucede en coherencia con el hecho de que la Trinidad ha sido siempre y para siempre precisamente el Dios-Padre que —como tal— Se dice generando el Hijo y Se da haciendo proceder de Sí el Espíritu. Es el misterio de *agápē*. El hombre, gratuita y graciosamente elegido para ser destinatario e interlocutor del darse y del decirse divino, está precisamente por eso llamado a acoger el *agápē* trinitario y elegido para ser acogido en él: *sub evangelii luce* este es su admirable estatuto ontológico, al que corresponde una condición gnoseológica privilegiada (pensemos en Juan 14 y 1Juan 4).

Hubo un tiempo en que, en los círculos teológicos, se decía sarcásticamente que el que quisiera comprender al buen Cayetano, estudioso de Santo Tomás, haría mejor en leer directamente las obras del Aquinate. La reducción de la teoría de Rahner que estoy proponiendo probablemente me expone a un sarcasmo similar, si consideramos que el *Grundaxiom*, acuñado y explicado por el propio Rahner, significa algo mucho menos complicado: en la historia de Cristo Jesús, y en todas las Escrituras que profetizan y testimonian esa historia, Dios se da a conocer como realmente es, es decir, como *agápē* y, por tanto, como crisol de relaciones interpersonales entre el Padre y su Hijo en el Espíritu Santo.

Es por eso que lo que llegamos a conocer y experimentar de Dios-*agápē* en el espacio de la economía salvífica, es precisamente lo que el divino *agápē* mismo es eternamente. Si en el aspecto económico el *agápē* divino se comunica (se dice y se da) como una interrelación entre Padre, Hijo y Espíritu en el acontecimiento en el que por un lado el *Lógos* obedientemente se hace humano y por otro lado el hombre se hace pneumáticamente partícipe de

la filiación del Unigénito del Padre, entonces esta interrelación en realidad ya existe en lo íntimo eterno de Dios y constituye trinitariamente, es decir, tripersonalmente y en definitiva agápica-mente, el único Dios en su autoinmanencia: el Padre generador y expirador, el eterno viviente que siempre y para siempre da la vida. Todo esto afirmado con una conciencia de fondo: nuestras palabras se esfuerzan por decir y, al mismo tiempo, son incapaces de decir, agotadas como están por la diferencia cualitativa que las relativiza respecto de la santa realidad que intentan expresar y, además, desgastadas por las metamorfosis culturales a las que están expuestas desde el mismo momento en que –en cualquier contexto inicial– son utilizadas por primera vez⁵⁴. Empezando por expresiones ahora semánticamente agotadas, o equívocas, como esas mismas que Rahner inevitablemente utiliza dejándonos sospechar que no son adecuadas⁵⁵.

Y es, precisamente, a nivel terminológico como la argumentación rahneriana suena hasta cierto punto controvertida, sobre todo haciendo vislumbrar a algunos críticos del jesuita alemán signos de cripto-modalismo, al menos por su insistencia en los «zwei und nur zwei Grundweisen der Selbstmitteilung Gottes»⁵⁶, a los que anclar el intento de redefinir el concepto de Personas Divinas. Según Rahner, estos dos «Grundmodalitäten» de la «eine göttliche Selbstmitteilung» se dan en la historia de la salvación «als Wahrheit und als Liebe»⁵⁷, es decir en las dos misiones del Hijo encarnado y del Espíritu santificador, y representan la culminación de un dinamismo autocomunicativo que puede

⁵⁴ Cf. Id., *La Trinità*, 40-44.

⁵⁵ Sobre todo es el caso del concepto de persona: cf. Id., *La Trinità*, 61-62, 74-76, 104-105. Véanse asimismo las interesantes observaciones de C. Mowry LaCugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, 229-240.

⁵⁶ Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 378.

⁵⁷ Id., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 381.

registrarse teológicamente «unter einem vierfachen Doppelaspekt: a) Herkunft-Zukunft; b) Geschichte-Transzendenz; c) Angebot-Annahme; d) Erkenntnis-Liebe»⁵⁸. Sería abusivo suponer que Rahner consideraba estas cuatro polaridades, cada una de las cuales constituyendo una «dualidad única» (“eine Gezweithheit”), casi como la contraparte económica de las cuatro relaciones intradivinas destacadas por Tomás en la *Summa theologiae* o como la contraparte histórico-salvífica de las oposiciones polares que, según Romano Guardini, dibujan el mapa de la realidad⁵⁹. Yo diría que constituyen el tejido creatural de la sobrenatural (gratuita y graciosa) autocomunicación divina: origen, historia y ofrecimiento, por un lado, y futuro, transcendencia, aceptación, por el otro, se entrelazan como trama y urdimbre, dando origen a la historia de la salvación, es decir, a la autocomunicación de Dios como «absoluten Wahrheit» y como «absoluten Liebe»⁶⁰. La verdad y el amor («acto de la verdad y acto del amor: Vollzug der Wahrheit und Vollzug der Liebe»⁶¹) son respectivamente la cima de la urdimbre perpendicular y la punta de la trama horizontal que se anudan, de modo que «podríamos decir: la autocomunicación divina se produce en unidad y distinción en la historia (de la verdad) y en el espíritu (del amor)»⁶².

Como puede verse, la formulación simétrica del *Grundaxiom* requiere argumentos que no sean nada intuitivos y que no se limiten a criticar la tradición teológica latina, sino que —de manera más radical— intenten ponerla en crisis. Por eso se atraen

⁵⁸ Id., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 374.

⁵⁹ Cf. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig-konkreten*, Grünewald, Mainz 1925.

⁶⁰ Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 378.

⁶¹ *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 377.

⁶² Id., *La Trinità*, 97: «fórmula breve», esta, que para Rahner expresa «conceptualmente en el mejor modo posible la Trinità “económica”».

las críticas que de forma concordada –aunque con motivaciones diferentes– pretenden poner de relieve la asimetría que paradójicamente se esconde en la *umgekehrt*: la correspondencia gnoseológica entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente no justificaría la identidad ontológica entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Lo cual –de ser admitido– eliminaría la sobreexcedencia de la eterna realidad divina respecto de la condición kenótica en la que se encuentra el *Lógos* humanado al aceptar vaciarse de sus prerrogativas divinas para asumir la *morphè doúlou* (Fil 2,7). Y haría superflua la *visio beatifica* con la que se llega a conocer a Dios –ya estando en Él– cara a cara, en la totalidad de su misterio⁶³.

Son perplejidades legítimas. Responder a la primera, teniendo en cuenta decirse y el darse de Dios en Cristo Jesús, nos orienta a admitir que Dios es siempre más precisamente en virtud de su soberana sobreexcedencia, hasta el punto de poder ser incluso lo contrario de todo: hasta el punto, es decir, de disminuirse y convertirse en nada. Por esto llega a rebajarse: la *kénōsis* del Verbo divino que se encarna, volviéndose totalmente diferente de Dios, sin dejar de ser Dios, es el camino por el cual Dios, que en el horizonte trinitario es ya todo en la comunión agápica del Padre, del Hijo y del Espíritu, paradójicamente puede ser y mostrarse aún y siempre más grande. En la lógica de la revelación, de hecho, aumentar equivale a disminuir, señorear equivale a servir, ser rico equivale a empobrecerse, ser el más grande equivale a convertirse en el más pequeño⁶⁴. El propio Rahner había dado una respuesta casi preventiva a la segunda perplejidad en uno de sus importan-

⁶³ A modo de ejemplificación, cf. C. Mowry LaCugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, 223-228, que, además de sus propias críticas, refiere las de Piet Schoonenberg, Yves Congar y Walter Kasper.

⁶⁴ Cf. M. Naro, «*Verbum abbreviatum*. Appunti per una teologia dall'annuncio», en *Giornale di Metafisica* 37(2015)2, 363-379.

tísimos ensayos, en el que explicaba que el hombre –en virtud de su condición creatural trascendental– es «ser-para-el-misterio perenne» y precisamente para ser él mismo nunca deja de tender hacia Dios, «misterio santo» que a su vez nunca deja de «ser este misterio» precisamente para ser de verdad Sí mismo: incluso en la *visio beatifica* el ser humano anhelará al santo misterio que es Dios; y Dios, *semper maior*, se autocomunicará inexorablemente a él, por y en cuanto *agápē* trinitario⁶⁵.

También Balthasar, que de joven había discutido con Rahner el esquema de una nueva teología dogmática, aunque admitía que «la Trinidad económica aparece ciertamente como una traducción de la Trinidad inmanente», criticó la *umgekehrt* del axioma fundamental, señalando que la Trinidad inmanente, «como base portadora de la primera [de la Trinidad económica], no puede identificarse adecuada y simplemente con la primera»⁶⁶. La preocupación del teólogo suizo era que el *Grundaxiom* cediera, y a la *inversa*, a la teología del proceso de matriz hegeliana, acabando absorbiendo a Dios en el mundo y haciendo que la Trinidad surgiera del mundo mismo. Esta crítica suya quizás fue estimulada por la cercanía que Jürgen Moltmann, como buen teólogo protestante no insensible al encanto de Hegel, había declarado hacia la tesis rahneriana en su libro *El Dios crucificado*⁶⁷. Con todo, Balthasar aceptaba como casi obvia la primera parte del *Grundaxiom*, que compartía como «el principio sostenido a lo largo de este libro [tercero de *Teodramática*], a saber, «que las personas

⁶⁵ Cf. K. Rahner, «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», en Id., *Saggi teologici*, 391-465, spec. 458-463 (donde se remite lúcidamente al mistero trinitario y al *Grundaxiom*).

⁶⁶ H. U. von Balthasar, *Teodrammatica* III. *Le persone del dramma*, Jaca Book, Milano 1983, 468.

⁶⁷ Y, de hecho, la reflexión trinitaria de Rahner está acompañada por la de Moltmann y associada en una una análoga crítica presentada anti-hegelianamente en Id., *Teodrammatica* IV. *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 297-301.

teológicas no pueden definirse independientemente de su acción dramática»⁶⁸. La correspondencia gnoseológica entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, sin embargo, tiene un valor epifánico y por tanto implica un arraigo ontológico de la acción histórico-salvífica de Dios en su eterna autoinmanencia. Significa que la Trinidad no se forma en el horizonte económico, sino que se revela en él como siempre y para siempre ha sido. Por tanto, la historia personificada por Cristo no es un mero acontecimiento histórico, sino una manifestación de la relación que el Hijo eterno tiene con su Padre en el mutuo intercambio del aliento pneumático. Desde esta perspectiva, la Pascua es la culminación de la revelación. Y la revelación no solo actúa como referencia a la verdad íntima de Dios, sino también como su consecuencia efectiva: «Con Bulgakov es posible definir la autoexpresión del Padre en la generación del Hijo como la primera “kenosis” intradivina que abraza a todas las demás por todas partes»⁶⁹. En este sentido, el decirse y el darse trinitario de Dios, es decir, la revelación, corresponde al decirse y al darse divino que está eternamente en ser. Me parece que este enfoque teológico tiene el mérito de aprovechar no exclusivamente el *esprit de géométrie* sino también y sobre todo el *esprit de finesse*, para captar y explicar desarrollos ya incoados en el *Grundaxiom*.

7. EL ATERRIZAJE FINAL

La dosis adecuada de *esprit de géométrie* y *esprit de finesse* también es útil para comprender —si no apreciar— la propuesta de Rahner

⁶⁸ Id., *Teodrammatica* III, 468: «Por tanto, debemos estar de acuerdo con la afirmación tan en voga según la cual solo podemos tener conocimiento y atrevernos a decir algo sobre la Trinidad inmanente a través de la Trinidad económica».

⁶⁹ Id., *Teodrammatica* IV, 301.

de repensar y cambiar el nombre del concepto de persona divina. Un concepto que Rahner se abstuvo de utilizar, al menos en la medida de lo posible, al ilustrar su *Grundaxiom*, convencido como estaba de que «el axioma fundamental no da ninguna razón para utilizarlo»⁷⁰. En todo caso, tenía motivos para evitarlo, ya que ese concepto –en la teología trinitaria– le parecía evidentemente aporético⁷¹. Rahner señaló repetidamente el diferente significado mantenido –a lo largo de toda la historia cultural occidental– por el término persona/personas, ahora en el campo filosófico y psicológico, pero también teológico-antropológico, ahora en cambio en el ámbito teológico-trinitario. El significado filosófico, psicológico y antropológico había indicado a menudo, y seguía indicando en la modernidad tardía en la que Rahner se sentía inmerso, un sujeto absoluto, además de autónomo, como tal no colocado constitutivamente en relación con los demás, autorreferencial y autosuficiente, dueño de su propia conciencia. Aplicado –incluso sin quererlo o sin darnos cuenta– a los Tres de la Trinidad, este significado del término persona/personas llevó a concebirlo como el conjunto de «tres “subjetividades”»⁷². Y, por tanto, como «la representación de tres centros diferentes de conciencia y de acción, lo que lleva a una interpretación herética del dogma»⁷³. Es decir, a «un triteísmo latente»⁷⁴, que en opinión de Rahner constituye hoy un «peligro mucho mayor que un modalismo sabeliano» escondido en los pliegues del monoteísmo de facto que, sin embargo, el jesuita alemán no se cansó de denunciar⁷⁵. Le parecía que la solución no era tanto borrar el término

⁷⁰ Rahner, *La Trinità*, 99.

⁷¹ Cf. Id., *La Trinità*, 100-110.

⁷² Id., *La Trinità*, 70.

⁷³ Id., *La Trinità*, 61.

⁷⁴ Id., *La Trinità*, 110.

⁷⁵ Id., *La Trinità*, 48.

persona del léxico trinitario, sino dejar de centrar en él toda la discusión teológica y, añadiría, el lenguaje eucológico y catequético. La cuestión de las Personas divinas debía ser, según él, el punto de llegada de la reflexión trinitaria, y no el punto de partida que luego habría hipotecado su resultado en un sentido triteísta.

No es casualidad que el resultado final de la reflexión teológico-trinitaria de Rahner sea su expresiva reformulación del concepto de Personas divinas. Que para él son, en la economía, «tres modos concretos de presencia» («drei konkreten Gegebenheitsweisen») y, en la eterna autoinmanencia de Dios, «drei relativen konkreten Existenzweisen»⁷⁶. Más precisamente:

«La única autocomunicación del único y mismo Dios se realiza en tres modos diferentes de presencia (*drei verschiedenen Gegebenheitsweisen*) en los que el único y mismo Dios se nos da concretamente en sí mismo [...]. Dios es el Dios concreto en cada uno de estos modos de presencia, que obviamente están relacionados entre sí (*relativ aufeinander*) sin coincidir modalistamente (*modalistisch*). Si traducimos lo que hemos dicho en términos de Trinidad “inmanente”, podemos decir: el único Dios subsiste en tres modos distintos de subsistencia (*drei distinkten Subsistenzweisen*). “Distintos modos de subsistencia” sería entonces el concepto clarificador no ya para el de persona, que indica lo que subsiste distintamente, sino para el de *personalitas* [o *subsistentialitas*], que dice la realidad concreta de Dios, realidad que viene a nosotros de diferentes maneras [...]. La “Persona” singular (en Dios) sería entonces Dios como aquel que existe y viene a nuestro encuentro como un determinado distinto modo de subsistencia»⁷⁷.

⁷⁶ Id., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 365.

⁷⁷ Id., *La Trinità*, 105-106; Id., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 389.

Esta densa página no es, en todas sus partes, el máximo de claridad expositiva. Si se puede dar por buena la conciencia declarada de Rahner de no deslizarse en el modalismo, ya que los tres modos diferentes de presencia histórico-salvífica y los tres corresponsivos modos distintos de subsistencia constituyen recursos expresivos para sustituir no tanto el término persona sino el término personalidad, utilizados en cualquier caso para eludir el uso de un término considerado culturalmente ambiguo, persisten algunas dudas sobre lo que se le ha atribuido como la invención de una «personalidad absoluta» o de una «suprapersonalidad» divina, que como tal haría improbable la ulterioridad tripersonal del Dios de Jesucristo, asimilándolo al Dios de los monoteísmos monádicos y monolíticos⁷⁸. Otras afirmaciones similares esparcidas por las páginas rahnerianas no ayudan a disipar esta perplejidad, como por ejemplo cuando leemos que en la autoinmanencia divina «no hay propiamente un amor *mutuo* entre Padre e Hijo (que presupone dos actos), sino más bien una amorosa autoaceptación que funda la distinción del Padre (y del Hijo por la táxis del conocimiento y del amor)»⁷⁹.

Más clara es la distinción que Rahner hizo entre su manera de renombrar a las Personas divinas y la fórmula que ya había sido propuesta por Karl Barth, quien por las mismas razones culturales, con la misma preocupación anti-triteísta y en virtud de una análoga recompreensión y reevaluación teológica de la revelación— había escrito que «Gott ist Einer in drei Seinsweisen» («Dios es uno en tres modos de ser») ⁸⁰. El teólogo reformado, en la misma página en la que redefinió las personas divinas, justificó

⁷⁸ Cf. D. Kowalczyk, *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, PUG, Roma 1999, 345-354.

⁷⁹ Rahner, *La Trinità*, 103.

⁸⁰ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik II. Die Offenbarung Gottes. Erster Abschnitt: Der dreieinige Gott*, Theologischer Verlag, Zürich 1987 (¹1932), 379.

la elección de esa expresión añadiendo que «“Seinsweise” ist die wörtliche Übersetzung des schon in den altkirchlichen Debatten verwendeten Begriffs *τρόπος ὑπάρξεως: modus entitativus*» («“Modo de ser» es la traducción literal del término ya utilizado en los primeros debates de la Iglesia *τρόπος ὑπάρξεως: modus entitativus*»). Para Rahner, sin embargo, la expresión *Subsistenzweisen* parecía «mejor, menos insidiosa y más cercana al uso teológico-eclesiástico tradicional» que el término barthiano *Seinsweisen*. Y tenía razón, no solo por la asonancia tomista que mantenía *Subsistenz* (los teólogos neotomistas, en la estela del Aquinate, resumieron la doctrina trinitaria con la expresión *una substantia et tres subsistentiae*), sino también por la concreción que —a su entender— los *modos* adquirirían cuando subsistían, evitando el riesgo de permanecer aleatorios, evanescentes, irreales, aparentes⁸¹.

Recapitulando sus argumentaciones, Rahner advirtió que en cualquier caso el término *modo* y los demás términos de su discurso trinitario eran «utilizados analógicamente» por él y reiteró algunas afirmaciones que lo protegían eficazmente de la acusación de neo o cripto-modalismo, comenzando por la frase según la cual «el único Dios subsiste en tres modos distintos de subsistencia» y precisando inmediatamente a pie de página: «Obviamente *no*: es distinto en tres modos de subsistencia»⁸². De este modo había intentado, diría honorablemente, todo lo posible para no caer en una formulación heterodoxa de la doctrina trinitaria. Y había intentado, diría de buena y sincera fe, todo lo posible para evitar ser acusado de herejía. Walter Kasper señaló con razón que solo «aquellos que no están familiarizados con el campo de la teología escolástica podrían fácilmente malinterpretarla en sentido modalista»⁸³.

⁸¹ Rahner, *La Trinità*, 106.

⁸² Cf. Id., *La Trinità*, 107-108.

⁸³ W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997, 384.

En todo caso sigue siendo problemática la utilidad pastoral de la propuesta teológica de Rahner en el campo de la predicación homilética, la formación catequética y la oración litúrgica: todos los ámbitos de la vida eclesial en los que pensaba el propio jesuita alemán al renombrar las Personas divinas como «tres modos distintos de subsistencia» del único Dios. Kasper siempre ha observado oportunamente a este respecto que «un modo distinto de subsistencia ciertamente no puede ser invocado, venerado y glorificado»⁸⁴. Ciertamente, muy cierto. Pero tal vez deberíamos recordar que para Rahner los tres modos distintos de subsistencia son internos al discurso teológico sobre la autoinmanencia divina, mientras que en el discurso teológico sobre la autocomunicación histórico-salvífica de Dios se debería hablar —como él mismo lo hizo— de «tres modos concretos de presencia»: el fantasma del modalismo no se disuelve, pero el término *presencia* consigue interpelar al creyente.

⁸⁴ Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, 383.