

estudios trinitarios

Julio - Diciembre 2023 Vol. LVII - Núm. 2

SUMARIO

ESTUDIOS

GUIJARRO, S., <i>La cristología del Nuevo Testamento y la formulación de la fe trinitaria</i>	273-300
NÚÑEZ REGODÓN, J., <i>Gálatas: Estructura ternaria y teología trinitaria</i>	301-323
IZQUIERDO URBINA, C., <i>Hablar y callar sobre Dios</i>	325-353
HERNÁNDEZ PELUDO, G., <i>Ministerio del Espíritu y ministros del Espíritu. La dimensión pneumatológica del ministerio ordenado</i>	355-402
HERRERO-HERNÁNDEZ, F. J., <i>Intuitu meritorum Christi. La soteriología del “último” Karl Rahner</i>	403-427
MEDELLÍN ERDMANN, R. A., <i>De Oriente a Occidente. Dos concepciones trinitarias alternativas, y su posible síntesis</i> .	429-477

NOTAS Y COMENTARIOS

REDONDO MARTÍNEZ, C., <i>El amor es sinfónico</i>	479-506
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	507-523

SALAMANCA

La cristología del Nuevo Testamento y la formulación de la fe trinitaria*

SANTIAGO GUIJARRO

Facultad de Teología de Salamanca

Resumen: El presente estudio explora la posibilidad de articular la cristología del Nuevo Testamento en torno al título ‘Hijo de Dios’, que desempeñó un papel decisivo en la reflexión trinitaria posterior. Para justificar esta propuesta, se comienza mostrando cómo este título fue adquiriendo una importancia creciente en los escritos neotestamentarios. Seguidamente, se analiza su relación con los demás títulos y afirmaciones sobre Jesús en el Nuevo Testamento para averiguar en qué medida estos pueden articularse en torno a una cristología de la filiación. Finalmente, una indagación sobre los orígenes de este título mostrará que tiene sus raíces en la misma vivencia filial de Jesús. El estudio concluye enunciando una serie de tesis que avalan la propuesta de que la cristología neotestamentaria puede articularse en torno a la filiación divina de Jesús.

Palabras clave: Hijo de Dios; Mesianismo cristiano; filiación; relaciones trinitarias; cristología trinitaria.

*** Este y los cuatro siguientes artículos de este número quieren ser un homenaje póstumo al profesor Don Santiago del Cura Elena (1948-2022).**

Abstract: The present study explores the possibility of articulating New Testament Christology around the title 'Son of God', which played a decisive role in later Trinitarian reflection. To justify this proposal, it begins by showing how this title became increasingly important in the New Testament writings. Next, the relationship of this title with the other titles and statements about Jesus in the New Testament is analyzed in order to find out to what extent these can be articulated around a Christology of sonship. Finally, an inquiry into the origins of this title will show that it has its roots in the same filial experience of Jesus. The study concludes by stating a series of theses that support the proposal that New Testament Christology can be articulated on Jesus' divine Sonship.

Keywords: Son of God; Christian Messianism; Sonship; Trinitarian Relationships; Trinitarian Christology

El título 'Hijo de Dios' refleja mejor que ningún otro lo que los primeros cristianos creían acerca de Jesús. Ello se debe, probablemente, a que en la raíz de esta confesión de fe se halla una experiencia del propio Jesús¹. Sin embargo, a pesar de su evidente interés para la cristología, la centralidad de este título no ha sido suficientemente desarrollada en los estudios sobre las primeras creencias cristianas². Debido a ello, el presente trabajo,

¹ Así lo puso de manifiesto ya hace unos años M. Hengel: «Un punto de partida esencial [de esta afirmación] es la relación sin igual que Jesús mantiene respecto a Dios. Viene expresada en el término *Abbá*, padre querido, que es un modo de dirigirse a Dios totalmente inusitado en el judaísmo... Aun cuando sea probable que Jesús no se calificase a sí mismo *expressis verbis* como 'Hijo de Dios', en su filial relación con Dios como Padre tenemos, sin embargo, lo que constituye propiamente la raíz de este título postpascual», *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca 1978, 89.

² Los trabajos sobre los inicios de la cristología explican su significado, su origen y su función. Sin embargo, no subrayan suficientemente su conexión con la experiencia filial de Jesús; tampoco resaltan su centralidad y su función catalizadora, ni el papel clave que tuvo en la formulación de la fe trinitaria.

que dedico a mi querido amigo y compañero de claustro, el Prof. Santiago del Cura Elena, tiene como objetivo fundamentar las dos afirmaciones precedentes, señalando también sus implicaciones para una mejor comprensión del proceso a través del cual se formuló la fe trinitaria.

La reflexión que presento en estas páginas se inscribe en un proyecto académico orientado a elaborar un curso para los estudiantes de los primeros años del currículo teológico³. El tema del curso es el primer desarrollo de la cristología y su impacto en la formulación de la fe trinitaria. En el currículo de los estudios teológicos, esta temática suele abordarse casi siempre de forma fragmentaria en diversos tratados: cristología, trinidad, patrología, historia de la iglesia, etc. Sin embargo, el proyecto en el que se inscribe esta reflexión apuesta por abordar el tema de forma orgánica en una asignatura troncal que debería servir de base para la ulterior reflexión sistemática en dichos tratados.

Así pues, este trabajo tiene como horizonte una reflexión teológica y se orienta a un fin pedagógico. Estas dos coordenadas exigen reducir la complejidad de la cristología neotestamentaria a dimensiones manejables. Su objeto es, por tanto, ofrecer una síntesis que ayude a comprender el proceso a través del cual se configuró la fe trinitaria, subrayando el papel decisivo que en ello tuvo el reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios. En las páginas que siguen se presentan algunas de las cuestiones que podrían articular dicha síntesis⁴.

³ El proyecto ha sido promovido y financiado por la Pontificia Universidad Católica de Chile en el marco de un programa destinado al fortalecimiento de redes de colaboración académica internacional. La actividad central del programa es la colaboración entre el Prof. Samuel Fernández Eyzaguirre y quien esto escribe para revisar y mejorar el curso “Cristología y Trinidad”, que tiene una larga tradición en la Facultad de Teología de dicha universidad.

⁴ Una primera versión de estas reflexiones fue publicada en *Teología y Vida* 60 (1999) 475-496.

1. HIJO DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

‘Hijo de Dios’ no solo es uno de los títulos que aparece con más frecuencia en los escritos del NT, sino que se encuentra en todos los estadios de la tradición y en las diversas trayectorias. Esta constatación, sin embargo, no debe ocultar el hecho de que las convicciones de fe sobre Jesús se expresaron de formas muy diversas en las primeras generaciones cristianas. Tal riqueza se debe, sin duda, a que en estos estadios iniciales el cristianismo estaba en proceso de formación. Es importante reconocer esta riqueza inicial y el carácter maleable de estas primeras convicciones acerca de Jesús para entender adecuadamente la emergencia y posterior evolución del título Hijo de Dios⁵.

En los escritos del NT, esta afirmación sobre Jesús se encuentra a veces en fórmulas o expresiones tradicionales. Este hecho permite elaborar una descripción cronológica más detallada y observar con más precisión cómo se fueron incorporando matices y connotaciones. Dicha descripción puede hacerse analizando las diversas tradiciones después de haberlas identificado con ayuda de un análisis diacrónico de los textos. Sin embargo, en esta síntesis tomaremos como referencia los textos, aunque trataremos de identificar las tradiciones anteriores a ellos⁶.

a) *Las cartas de Pablo*

Las cartas paulinas (1Tes, Gál, 1Cor, 2Cor, Flm, Rom y Flp), escritas veinte años después de la muerte de Jesús, contienen las

⁵ Una visión panorámica de las afirmaciones de fe sobre Jesús en el Nuevo Testamento puede verse en R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Cinisello Balsano 2010, 2 vols.

⁶ Esta es, básicamente, la opción que sigue Ch. Tuckett, *Christology and the New Testament. Jesus and his Earliest Followers*, Louisville 2001.

menciones más antiguas sobre el título ‘Hijo de Dios’. Llama la atención, sin embargo, el hecho de que este título aparezca muy pocas veces en la correspondencia paulina. Comparado con el título ‘Cristo/Mesías’, que aparece 270 veces y el título ‘Señor’, que se aplica a Jesús 64 veces, las 15 referencias a Jesús como ‘Hijo de Dios’ resultan llamativamente escasas⁷. A pesar de ello, estas pocas menciones poseen una especial relevancia en la visión que el grupo paulino tenía de Jesús.

Estas referencias indican, ante todo, que para aquellos primeros creyentes la filiación divina no era un atributo añadido, algo que Jesús primero no tenía y luego habría recibido, sino un rasgo constitutivo de su propia identidad. En el comienzo de la Carta a los Romanos (Rom 1,1-4), Pablo cita un credo tradicional según el cual Jesús habría recibido la condición filial en el momento de la resurrección. Sin embargo, al introducir dicho credo afirmando que todo lo que en él se dice se refiere al ‘su hijo (de Dios)’, la fórmula tradicional queda redefinida. Algunos pasajes que hablan de que Dios envió a su hijo para que asumiera la condición humana (Gal 4,4; Rom 8,3) parecen sugerir incluso que la relación filial de Jesús con Dios se remonta a un momento anterior a su encarnación⁸. En todo caso, para Pablo y sus comunidades, la filiación divina era un rasgo constitutivo de Jesús.

Por otro lado, las alusiones a Jesús como Hijo de Dios tienen un papel especialmente relevante en algunos pasajes en los que Pablo habla de su propia experiencia espiritual y de la vivencia

⁷ Esta estadística está tomada de R. Penna, *O. c.*, 180-188.

⁸ Si en estos pasajes se afirma la preexistencia de Jesús, o no, es objeto de debate. En la tradición judía se afirma que Dios envió a algunos personajes humanos sin que ello implique ningún tipo de preexistencia, pero también se habla del envío de la Sabiduría o del Espíritu preexistentes. Resulta difícil precisar cuál de estos dos modelos es el referente de Pablo. Véase Ch. Tuckett, *O. c.*, 51-52; R. Penna, *O. c.*, 187.

de los creyentes en Jesús. En la Carta a los gálatas describe esta experiencia como una iniciativa de Dios, el cual “le reveló a su hijo” (Gál 1,16) y, más adelante, cuando habla de su vivencia como cristiano, afirma que vive “en la fe del Hijo de Dios” que le amó y se entregó por él (Gál 2,20). En la misma carta, hablando no ya de su propia experiencia, sino de la vivencia de los que creen en Jesús, afirma que Dios envió a su Hijo para que ellos recibieran la condición filial, y refuerza esta afirmación diciendo que Dios ha enviado el Espíritu de Jesús a sus corazones para que, como él, puedan llamarle *abba*, padre (Gál 4,1-7). La filiación divina de Jesús no solo es una clave fundamental para entender quién es, sino que es también la puerta de entrada a la vivencia de filiación de los creyentes.

Algunas de las referencias paulinas a Jesús como Hijo de Dios proceden de la tradición y son, por tanto, anteriores a Pablo. Más arriba hemos mencionado el credo de Rom 1,3b-4a, que se articula en torno a dos afirmaciones: según la carne, Jesús fue un descendiente de David (Mesías); según el Espíritu, fue constituido Hijo de Dios desde el momento de (gracias a) la resurrección. Este credo representa probablemente la fe muchas comunidades judeocristianas de la primera hora, pues Pablo lo cita como carta de presentación al comienzo de su Carta a los Romanos⁹. Por otro lado, en el resumen de la fe de los tesalonicenses, que incluye también elementos tradicionales, se habla de Jesús como el ‘su Hijo (de Dios)’, y se relaciona la adoración del único Dios con la espera de la venida de Jesús (1Tes 1,9b-10). Estas fórmulas tradicionales revelan que Pablo y sus comunidades eran conscientes de que el reconocimiento de Jesús como Hijo Dios era un rasgo fundamental de la fe de los primeros grupos de discípulos.

⁹ R. Penna, *Lettera ai Romani: I. Rm 1-5*, Bologna 2005, 93.

b) *Los evangelios sinópticos*

Los evangelios sinópticos (Mt; Mc y Lc) fueron escritos en el último tercio del siglo primero, veinte o treinta años después de las cartas de Pablo. Los tres forman parte de una misma tradición literaria y teológica que recuperó la memoria de Jesús para responder a la pregunta acerca de su identidad, aunque cada uno de ellos subraya aspectos particulares de dicha identidad¹⁰. Estos primeros relatos sobre Jesús presentan dos novedades importantes respecto a las cartas de Pablo. La primera de ellas se refiere a la formulación literaria. En las cartas se habla sobre Jesús, mientras que en los evangelios es Jesús mismo quien habla y actúa. En este sentido, la formulación narrativa de la memoria de Jesús ofrece unas posibilidades inéditas para responder a la pregunta por su identidad¹¹. La segunda novedad se refiere al contenido y tiene una especial relevancia para nuestro tema, pues en estos relatos la afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios se ha convertido en el rasgo central de su identidad.

El *Evangelio según Marcos* es el más antiguo de los tres y fue utilizado como fuente por los otros dos. La trama de este relato se centra en la progresiva revelación de la identidad de Jesús. Esta identidad permanece velada para los personajes del relato, pero no para los lectores, los cuales saben desde el comienzo que Jesús es el Hijo de Dios (Mc 1,11). Gracias a esta información privilegiada, los lectores irán descubriendo en las palabras y en las acciones de Jesús lo que esto significa, mientras contemplan cómo los discípulos, que tan entusiastamente le han seguido al comienzo, son incapaces de comprender el sentido de su mesianismo (Mc 8,27-30). En la segunda mitad del relato, sin embargo, antes de ser testigos de una nueva revelación divina en la que se confirma

¹⁰ S. Guíjarro, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2016³, 150-160.

¹¹ S. Guíjarro, *Los evangelios: memoria, biografía, escritura*, Salamanca 2012, 43-67.

que Jesús es el Hijo de Dios (Mc 9,2-8), tanto los discípulos como los lectores escuchan de labios de Jesús que el sufrimiento y la muerte en cruz forman parte de su destino (Mc 8,31-33). Solo al final del relato se revela que asumir tal destino de muerte es un gesto de obediencia y que es esta actitud, precisamente, la que define a Jesús como hijo (Mc 14,32-42). Por eso, es en el relato de la pasión donde finalmente se aclara el sentido del mesianismo de Jesús: él no es un Mesías hijo de David, sino un Mesías Hijo de Dios (Mc 14,60-64). El relato de Marcos articula así de una forma original dos títulos cristológicos tradicionales, precisando qué tipo de Mesías es Jesús y explicando que el rasgo que mejor define su condición filial es la obediencia a la voluntad del Padre¹².

Los otros dos sinópticos construyen su relato a partir del de Marcos, pero ambos lo hacen añadiendo algunos matices que desarrollan la comprensión de la condición filial de Jesús. En efecto, tanto para el *Evangelio según Mateo*, como para el *Evangelio según Lucas*, Jesús es, ante todo, el Hijo de Dios. Sin embargo, ninguno de los dos considera que esta identidad deba mantenerse oculta para evitar el peligro de que sea mal entendida. Todo lo contrario: en ambos relatos, las enseñanzas y las acciones de Jesús revelan abiertamente que él es el Hijo de Dios. Este título, de hecho, ocupa un lugar central en los dos relatos. Mucho más central, ciertamente, en el de Mateo, pero también en Lucas¹³.

Mateo y Lucas coinciden también en la forma de precisar un aspecto de la filiación de Jesús que en Marcos había sido introducido con cierta ambigüedad. En la visión del bautismo, la voz del cielo proclama: “Tú eres mi Hijo amado” (Mc 1,11), afirmando así algo que ya encontramos en las cartas de Pablo: que Jesús no comenzó a ser Hijo de Dios después de la resurrección,

¹² S. Guijarro, “La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología”, en *Revista Catalana de Teologia* 38 (2013) 49-73, aquí 63-71.

¹³ Ch. Tuckett, *O. c.*, 120-123 y 138-144.

sino que lo fue durante toda su vida. Sin embargo, lo que dice la voz celeste sobre la condición filial de Jesús es ambiguo, pues no precisa desde cuándo es Hijo de Dios. Mateo y Lucas lo aclaran incorporando, cada uno a su manera, la tradición de la concepción virginal. De este modo, desplazan, al tiempo que limitan, la afirmación que en el relato marquiano había quedado abierta, disponible para otros desarrollos, como el de la preexistencia que elaborarán con detalle escritos posteriores¹⁴.

Una tercera característica común a estos dos evangelios es que ambos han incorporado numerosas enseñanzas de Jesús que no se encuentran en Marcos. Según la opinión más común, estas enseñanzas proceden de una composición anterior que se conoce como *Documento Q*. La composición de este documento es posterior a las cartas de Pablo y anterior a los evangelios y constituye, por tanto, un testimonio muy valioso de cómo se entendió la filiación divina de Jesús en este periodo. Aunque la orientación fundamental de este documento es marcadamente escatológica, y aunque habla de Jesús sobre todo como el Hijo del hombre, el título Hijo de Dios ocupa un lugar importante en el relato de las tentaciones, que sirve de pórtico al documento en su forma final. El título no vuelve a aparecer en el resto del documento, pero este pasaje es la clave para entender los dichos de Jesús repartidos por todo el documento que hablan sobre su relación filial con Dios (Q 10,22; 11,2b-4; 6,35; 12,29)¹⁵. Esta combinación del título cristológico con los dichos es un testimonio de que los primeros grupos de seguidores de Jesús

¹⁴ L. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008, 365-380. R.E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001, 146-149, identifica en esta reflexión un estadio de la primitiva cristología que fue recuperando hacia atrás las diversas fases de la vida de Jesús.

¹⁵ S. Guijarro, *Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q*, Salamanca 2014, 117-134; Ch. Tuckett, *O. c.*, 198-199.

relacionaban ambas cosas o, lo que es lo mismo, de que su reconocimiento de la filiación divina de Jesús se fundaba en el recuerdo de su peculiar relación con Dios.

c) *Los escritos de la tradición joánica*

El cuarto evangelio y las cartas de Juan representan un nuevo estadio en la forma de entender la filiación divina de Jesús¹⁶. Su composición puede fijarse en el paso del siglo I al II d.C., es decir, treinta años después de la composición de Marcos. Juan utiliza tradiciones comunes a los sinópticos y es incluso posible que conociera el relato de Marcos. Aunque su visión de Jesús es diferente en muchos aspectos, coincide con los sinópticos en la importancia que estos otorgan a la filiación divina de Jesús.

La conclusión original del *Evangelio según Juan* revela que fue escrito: “para que creáis que Jesús es el Mesías Hijo de Dios” (Jn 20,31). En consonancia con esta intención, el relato joánico comienza mostrando cómo Juan Bautista y los primeros discípulos llegaron a reconocerle y confesarle como Hijo de Dios (Jn 1,34. 49) y, más adelante, al narrar su actividad pública, evoca repetidamente su filiación divina (Jn 3,16-18. 35-36; 5,17-29, etc.). De igual modo, en las *Cartas joánicas*, la confesión cristológica por excelencia es la que reconoce que “Jesús es el Hijo de Dios” (1Jn 4,5; cfr. 2,23; 3,23, etc). Puede decirse, entonces, que el reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios constituye el sustrato básico de la cristología joánica. Tanto en el evangelio, como en las cartas, se utilizan otros títulos e imágenes para referirse a él

¹⁶ En esta etapa habría que incluir también el testimonio de la Carta a los hebreos, pues aunque su fecha de composición podría ser algo anterior, su cristología de la filiación se desarrolla, como la de Juan, en términos de preexistencia. Sin embargo, por razones de brevedad, nos ceñimos aquí a los escritos joánicos. Sobre la cristología de la Carta a los Hebreos puede verse R. Penna, *O. c.*, 280-293.

(logos, pan de vida, enviado etc.), pero la filiación divina es el soporte de todas ellas¹⁷.

Esta centralidad de la filiación divina conecta al cuarto evangelio con los sinópticos, donde también esta constituye el sustrato básico de la cristología. Sin embargo, la forma de construir sobre este fundamento común es muy distinta en unos y otro. Uno de los rasgos más peculiares de la visión joánica es que Jesús se atribuye a sí mismo este título con mucha más frecuencia. En los sinópticos, Jesús reconoce solo en contadas ocasiones que es el Hijo de Dios: ante el sumo sacerdote (Mc 14,62-64 par.); o, de forma indirecta, en su oración (Mt 11,25-27 par.) o en su enseñanza (Mc 12,1-12 par.). Sin embargo, en el Evangelio según Juan, las referencias a sí mismo como el 'hijo', así como las alusiones a su relación con el 'Padre', son más frecuentes (Jn 5,19-27; 11,14; 17, 1; etc.) Esta intensificación de la conciencia filial está relacionada con el hecho de que Juan presenta a Jesús como el Hijo único. Así, aunque los que crean en él podrán llegar a ser 'hijos (*tekna*) de Dios', solo Jesús es el 'Unigénito (*monogenés*)' (Jn 1,12. 14). Esta peculiar forma de ser Hijo se debe a que solo él estaba junto al Padre y compartía su gloria antes de la creación del mundo (Jn 1,1; 17,5)¹⁸.

Sobre la base de la cristología tradicional de la filiación, Juan ha construido una visión de Jesús que trata de desvelar cuáles son los fundamentos, los rasgos y las consecuencias de esta relación. La observación precedente muestra uno de los desarrollos de esta reflexión: Jesús era hijo de Dios ya antes de la creación del mundo y, por tanto, su filiación es única. Esta convicción refuerza la afirmación de su preexistencia, otra de las convicciones fuertes de la cristología joánica, que el evangelio

¹⁷ R. Penna, *O. c.*, 414-440.

¹⁸ L. Hurtado, *O. c.*, 414-415.

formula creativamente con la teología del *logos* (Jn 1,1-18)¹⁹. Esta teología del *logos*, preexistente primero y encarnado después, es la puerta de entrada al relato joánico y, en cuanto tal, constituye la clave para interpretar adecuadamente todas las afirmaciones que sobre él se hacen en dicho relato, incluidas las que le identifican como Hijo de Dios.

Ahora bien, cuando tales afirmaciones se sitúan en este marco de la preexistencia del Hijo, las consecuencias comienzan a desplegarse de manera natural. Así, por ejemplo, cuando Jesús responde a la acusación de haber curado en sábado a un paralítico, diciendo que su actuación es un reflejo de la forma de actuar de Dios, el narrador comenta que los judíos le buscaban para matarle, “porque... llamaba a Dios padre suyo, haciéndose así igual a Dios” (Jn 5,17-18). Aunque la deducción de los adversarios no sigue una estricta lógica, el lector sabe que es correcta, porque este Jesús es el *Logos* que antes de su encarnación “estaba junto a Dios y era Dios” (Jn 1,1). Otros pasajes confirman lo acertado de esta interpretación, poniendo en boca de Jesús una rotunda afirmación de la unidad entre él y el Padre: “El Padre y yo somos uno” (Jn 10,30). Sin embargo, algunas declaraciones de Jesús sugieren que en esta relación debe introducirse un matiz de subordinación: “El Padre es mayor que yo” (Jn 14,28)²⁰. Resulta

¹⁹ R.E. Brown, *O. c.*, 151-158, sitúa la teología de la preexistencia en la última fase de la evolución ‘hacia atrás’ de la cristología neotestamentaria. No obstante, aunque la cristología de la preexistencia se desarrolló en esta época más tardía, ya en las cartas paulinas encontramos indicios de ella (cfr. 1Cor 6,8; Gál 4,4); véase L. Hurtado, *O. c.*, 148-156.

²⁰ La aparente paradoja que presentan estas dos afirmaciones solo se puede resolver situándolas en el contexto cultural y religioso en el que nació el EvJn. El evangelista, en efecto, parece suponer aquí la figura el ‘agente’ o ‘enviado’, que, a todos los efectos, hacía presente a quien le enviaba, pero era distinto de él. Juan, sin embargo, aplica esta categoría a la relación entre Jesús y Dios de una forma peculiar. Véase Ch. Tuckett, *O. c.*, 160-162.

evidente que la comprensión de la filiación divina de Jesús ha experimentado en Juan una evolución sorprendente, que tendrá consecuencias decisivas para la discusión trinitaria de los siglos posteriores.

Al igual que en las etapas precedentes, también en esta las afirmaciones sobre la filiación divina de Jesús tienen una prehistoria, pues el cuarto evangelio parece haber utilizado una composición previa conocida como *Fuente de los signos*. Básicamente, dicha composición contenía una introducción narrativa (Jn 1,19-49), a la que seguían siete signos realizados por Jesús, que confirmaban lo afirmado inicialmente sobre él (los signos narrados en Jn 2-11), y una conclusión (Jn 20,30-31). Su composición podría remontarse a los años cincuenta y podría ser testigo, por tanto, de un desarrollo paralelo a las cartas paulinas o al Documento Q²¹.

Esta composición contenía, como se puede apreciar, los principales pasajes que hemos asignado al sustrato básico de la cristología de la filiación en el cuarto evangelio. Eso significa que su visión se haya a medio camino entre las tradiciones más antiguas reflejadas en los credos prepaulinos y las más evolucionadas del relato joánico. Al igual que en las cartas de Pablo y en los sinópticos, en la Fuente de los signos se afirmaba que Jesús era Hijo de Dios ya durante su vida. Esta afirmación suponía un avance con respecto a la confesión de Rom 1,3b-4a, según la cual Jesús habría sido constituido Hijo de Dios en el momento de su resurrección. Sin embargo, desde el punto de vista del Evangelio según Juan, esta afirmación resultaba insuficiente y debía ser desarrollada mostrando no solo que esta relación era anterior a la creación, sino también que revelaba la unión de Jesús con el Padre.

²¹ S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 191-199 y 555-558.

2. LA FILIACIÓN DIVINA DE JESÚS Y LA CRISTOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

El breve recorrido que hemos realizado tomando como referencia tres momentos clave de la cristalización literaria del Nuevo Testamento muestra, en primer lugar, que la cristología de la filiación se haya presente en todas las etapas de la tradición; no solo en aquellas en las que se compusieron los textos estudiados, sino también en las anteriores a ellos. En segundo lugar, este recorrido confirma que el reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios fue una creencia central para los primeros seguidores de Jesús²². Finalmente, este recorrido permite constatar que tal convicción no solo fue adquiriendo un lugar cada vez más importante en la primitiva cristología, sino que su alcance y significado fue explicado y profundizado con el paso del tiempo.

La amplia presencia y el progresivo desarrollo del título Hijo de Dios en el cristianismo naciente y en sus primeros escritos no justifican, sin embargo, que la cristología del Nuevo Testamento quede reducida al estudio de esta convicción sobre Jesús. Las afirmaciones sobre él en el cristianismo naciente son tan variadas y diversas que una opción de este tipo sería claramente reduccionista. Con todo, es necesario reconocer que la cristología neotestamentaria necesita encontrar un centro en torno al cual articular esta pluralidad.

En la conclusión a su detallada reconstrucción de ‘los retratos originales’ de Jesús, Romano Penna se plantea esta misma pregunta y sugiere que una posible solución sería identificar aquellos

²² Las creencias centrales de un grupo son aquellas que contribuyen de forma decisiva a configurar la identidad del mismo y tienen un papel decisivo en las decisiones, juicios y comportamientos de sus miembros; véase D. Bar-Tal, “Las creencias grupales como expresión de la identidad social”, en J.F. Morales y otros (eds.), *Identidad social*, Valencia 1996, 155-286.

títulos o convicciones sobre Jesús más presentes en sus diversos escritos. El de ‘Hijo de Dios’ tiene estas características, pero no es el más repetido y además no se encuentra en algunos escritos significativos (Pastorales, 1Pe, Sant.). Al final, Penna concluye que lo que da unidad a la cristología del Nuevo Testamento es el mismo Jesús²³. En su sencilla obviedad, esta conclusión apunta en la dirección adecuada, pues hace caer en la cuenta de que todas las afirmaciones sobre Jesús, todos los títulos honoríficos que se le dan en los escritos del Nuevo Testamento, están interconectados. Todos ellos se refieren a la misma persona y, por tanto, todos ellos confluyen y se complementan en el intento de expresar su identidad.

Los mismos escritos del Nuevo Testamento dan testimonio de la complementariedad de los títulos cristológicos. Un ejemplo elocuente de ello lo encontramos, precisamente, en el más citado de todos: el que identifica a Jesús como ‘Mesías’. Ya en las cartas de Pablo aparece casi como un *cognomen* que puede unirse al *nomen* Jesús, y también a otros títulos. En la conclusión de su estudio sobre el título Hijo de Dios, Adela Yarbro Collins y John Collins afirman que tanto en las cartas de Pablo, como en los evangelios sinópticos y en el cuarto evangelio los títulos ‘Hijo de Dios’ y ‘Mesías’ son sinónimos y pueden considerarse equivalentes²⁴. Joel Marcus, sin embargo, introduce un matiz interesante al estudiar la confesión de Jesús ante el sumo sacerdote (Mc 14,61-62). Observa que, en este pasaje, los dos títulos están en aposición restrictiva y que, en este tipo de construcción sintáctica, el segundo miembro precisa al primero indicando a qué clase pertenece. La pregunta del sumo sacerdote debería entenderse, por tanto, así: “¿Eres tú el Mesías Hijo del Bendito?” (y no así: “¿Eres tú el Mesías,

²³ R. Penna, O. c., 533-541.

²⁴ A. Yarbro Collins and J.J. Collins, *King and Messiah as Son of God, Divine, Human, and Angelic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids 2008, 208-210.

(es decir,) el Hijo del Bendito?)²⁵. Si Joel Marcus tiene razón, en este y en otros pasajes (p.e. en Jn 20,30, que es la base de los desarrollos joánicos), el título ‘Hijo de Dios’ estaría precisando qué tipo de mesías es Jesús.

Estas consideraciones se podrían extender a otros títulos más o menos frecuentes en el Nuevo Testamento, observando cómo se complementan. En este sentido, la elección del título Hijo de Dios como eje en torno al cual articular una cristología del Nuevo Testamento parece una opción razonable, siempre y cuando incorpore las demás afirmaciones y títulos que definen a Jesús. En todo caso, es importante precisar que tal elección no se debe al hecho de que sea el título presente en más escritos, ni tampoco a que sea uno de los que tuvo un desarrollo más complejo entre los primeros creyentes en Jesús. La elección de este título está determinada, no solo por un interés que podríamos llamar ‘arqueológico’, el cual buscaría las expresiones más antiguas y sus primeros significados, sino también por un criterio que podríamos denominar ‘teleológico’, es decir, por un criterio que tiene en cuenta el papel que este título desempeñó en las discusiones cristológicas y trinitarias posteriores. Solo de este modo será posible establecer un vínculo más sólido entre las primeras expresiones de la fe cristiana y sus desarrollos en la reflexión de los siglos venideros. Esta opción metodológica, que estaría suficientemente justificada por las razones ya aducidas, quedaría reforzada si pudiéramos aclarar por qué fue este título, y no otro, el que desempeñó un papel decisivo en la cristología

²⁵ J. Marcus, “Mark 14:61: Are You the Messiah–Son-of-God?”, en *Novum Testamentum* 31 (1989) 125-141. En griego la aposición restrictiva se construye repitiendo el artículo delante del nombre en aposición. Mc 14,61: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; Jn 20,30: Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

y en la teología trinitaria de los siglos posteriores²⁶. La respuesta a esta pregunta reside, probablemente, en el hecho de que dicha afirmación expresa, más y mejor que ninguna otra, la relación que existe entre Jesús y Dios. La metáfora de la filiación (y de la paternidad) tiene una capacidad que no poseen los otros títulos para expresar la relación entre Jesús y Dios, que fue un aspecto clave en el desarrollo de la cristología trinitaria. 'Hijo de Dios' alude a una relación orgánica que conjuga unidad y diferencia, y lo hace a través de una metáfora muy potente que admite ulteriores desarrollos.

Así pues, la elección del título 'Hijo de Dios' como elemento aglutinador de una cristología neotestamentaria capaz de explicar el papel de la devoción a Jesús en la configuración de la imagen trinitaria de Dios está suficientemente justificada. No obstante, todavía es posible reforzar esta opción observando cómo surgió y se configuró el mesianismo de Jesús.

3. ORIGEN Y CONFIGURACIÓN DEL MESIANISMO FILIAL DE JESÚS

Más arriba hemos expuesto de forma sucinta cómo aparece el título 'Hijo de Dios' en los primeros escritos cristianos. Dicha presentación tiene un carácter descriptivo, pues aunque ha ido tomando nota de la evolución que se refleja en tales escritos, no se ha preguntado por los factores que influyeron en ella ni por el origen de esta convicción acerca de Jesús. Llegados a este punto, sin embargo, debemos plantear estas cuestiones y observar estos datos desde una perspectiva genética.

²⁶ J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine: 1 The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, 189-190, señala que el título Hijo de Dios tuvo una función catalizadora con respecto a otros títulos cristológicos.

Nuestra indagación puede comenzar examinando la afirmación más antigua que conocemos sobre Jesús como Hijo de Dios. Esta se encuentra en el credo citado por Pablo al comienzo de la Carta a los romanos, que decía así:

“[Creo en Jesús (el Mesías)] de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder según el espíritu de santidad desde [por] la resurrección de entre los muertos” (Rom 1,3b-4a).

El título Hijo de Dios se vincula aquí a la afirmación de que Jesús es el Mesías esperado por Israel: este Mesías de la estirpe de David ha sido constituido Hijo de Dios. La misma conexión entre esperanza mesiánica y confesión cristológica se encuentra, con diversas articulaciones, en los demás textos examinados. En las palabras que introducen este credo, por ejemplo, Pablo se presenta como siervo de Jesús ‘Mesías’ y afirma que ha sido constituido mensajero del evangelio de Dios acerca de su ‘Hijo’ (Rom 1,1-3a), vinculando así intuitivamente el reconocimiento de Jesús como Mesías y la afirmación de que es el Hijo de Dios. De igual modo, en los evangelios sinópticos y en el cuarto evangelio, el título Hijo de Dios se usa para precisar en qué sentido Jesús es Mesías. En todos estos casos el título ‘Hijo de Dios’ define y precisa el mesianismo de Jesús.

A partir de esta constatación podemos preguntarnos: ¿Cuál es el origen de esta vinculación entre mesianismo y filiación? Y, dado que la expectativa mesiánica es un rasgo típicamente judío, podríamos precisar la pregunta: ¿Había en el judaísmo de aquella época expectativas sobre un Mesías Hijo de Dios? Y, en el caso de que así fuera: ¿Qué connotaciones tenía? Y, si no había tal expectativa: ¿Cuál pudo ser el origen de la confesión de fe que define a Jesús como un Mesías Hijo de Dios?

La afirmación de Martin Hengel citada al comienzo de este estudio²⁷ permite vislumbrar algunas respuestas a estas preguntas, pero su intuición necesita ser contrastada con un análisis detallado que examine tres cuestiones: a) cuáles eran las expectativas mesiánicas del judaísmo, que es el trasfondo sobre el que se elaboran las afirmaciones sobre Jesús; b) cómo fue la experiencia filial de Jesús y cómo pudo influir en la confesión mesiánica de filiación; y c) qué factores contextuales influyeron en la configuración y en el desarrollo de esta confesión mesiánica.

a) *El trasfondo del mesianismo judío*

Las expectativas mesiánicas del judaísmo del tiempo de Jesús no son fácilmente clasificables. Todas ellas se remiten de una u otra forma a una concepción sagrada de la monarquía, la cual había hecho madurar la esperanza de que Dios enviaría a un descendiente de David para liberar a su pueblo. Algunos pasajes de las Escrituras, como la promesa a David (2Sam 7) y los salmos de entronización del rey (Sal 2; 110), podían aducirse como fundamento de esta esperanza mesiánica. Sin embargo, las formas que adoptó el mesianismo judío en la época del segundo templo fueron muy variadas y no siempre tomaron como fundamento estos textos.

Para orientarnos en un panorama tan complejo, algunos autores han intentado elaborar una tipología. John Collins, por ejemplo, identifica cuatro paradigmas mesiánicos básicos: regio, profético, sacerdotal y celeste; pero reconoce que no todos estaban igualmente difundidos²⁸. Sin embargo, se trata de una realidad tan variada y compleja que sería preferible hablar, como

²⁷ Véase nota nº 1.

²⁸ J.J. Collins, *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1995, 18.

hace Matthew Novenson de una ‘gramática del mesianismo’, es decir, un conjunto de rasgos a partir de los cuales se elaboraron las diversas formas de mesianismo. En realidad, cada mesías representa un tipo de mesianismo, en el que se combinan de forma única elementos de dicha gramática²⁹.

De acuerdo con esta propuesta, para comprender el mesianismo de Jesús, tendríamos que averiguar si la afirmación de que es Hijo de Dios formaba parte de dicha gramática. La respuesta a esta pregunta, sin embargo, arroja un balance poco alentador. Sólo unos pocos textos procedentes de grupos marginales parecen aludir a un Mesías a quien se reconoce como Hijo de Dios. El *Cuarto libro de Esdras* pone en boca de Dios la expresión “mi hijo” en un contexto en el que se alude al Sal 2 (4 *Esd* 13, 37), pero este texto no es muy concluyente, pues solo nos ha llegado en traducciones al latín y al etiópico, y no es fácil identificar si en él se usaba la palabra ‘hijo’³⁰. En los escritos de Qumrán hay también un pasaje que refleja una concepción del mesías como Hijo de Dios: “Yo haré alzarse tu semilla detrás de ti y estableceré el trono de su reino [por siem]pre. Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo’. Esto (se refiere al) ‘retoño de David’ que se alzaré con el Intérprete de la ley que [surgirá] en Sión en los últimos días” (4*QFlor* 10-12)³¹. En otro pasaje de dudosa interpretación (4*QpsDanA* [4*Q246*]), se encuentra también la expresión “Hijo de Dios”, que podría referirse al rey mesiánico: “Será llamado Hijo de Dios y le llamarán Hijo del Altísimo”³². En cualquier caso, la concepción del Mesías como Hijo de Dios

²⁹ M. V. Novenson, *The Grammar of Messianism. An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, Oxford 2017, 11-26.

³⁰ J.J. Collins, *O. c.*, 186-188.

³¹ F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid 1992, 184.

³² Existe todavía otro pasaje que podría aludir al hecho de que Dios hizo nacer al Mesías (1*QSa*), pero se trata de un texto incierto; véase J. J. Collins, *O. c.*, 171-190.

no parece haber sido tan importante en el judaísmo del segundo templo como lo fue después en el cristianismo.

Llegamos así a la conclusión de que el elemento más característico del mesianismo de Jesús tal como este fue entendido y formulado por sus primeros seguidores no era un elemento central de la gramática del mesianismo en su época, sino un elemento marginal. Esta sorprendente conclusión cobra sentido, si tenemos en cuenta otra interesante observación del estudio de Novenson citado más arriba. Este autor observa, en efecto, que las circunstancias históricas son un elemento decisivo en la definición de las diversas formas de mesianismo: “lo que los estudiosos llaman ‘mesianismo cristiano’ es una asimilación... de la tradición escriturística a las circunstancias vitales de un mesías concreto”³³. Novenson ha identificado así una clave fundamental para entender el mesianismo en sus diversas formas. En el caso del mesianismo de Jesús, esta observación nos remite a su experiencia vital, en la cual encontramos ese elemento que no hemos podido encontrar en la gramática judía del mesianismo.

b) *La vivencia filial de Jesús*

Llegados a este punto, debemos retomar la afirmación de Martín Hengel citada al comienzo de este estudio: “en su (de Jesús) relación filial con Dios como Padre tenemos lo que constituye la raíz de este título (Hijo de Dios) postpascual”³⁴. Durante muchos años, esta atinada sugerencia ha permanecido ‘durmiente’, en el sentido de que no ha sido retomada ni desarrollada adecuadamente³⁵. Sin embargo, todo lo que venimos

³³ M.V. Novenson, *O. c.*, 207.

³⁴ M. Hengel, *O. c.*, 89.

³⁵ J. J. Collins, *O. c.*, 229, reconoce, de forma genérica, que “la identidad mesiánica de Jesús debe fundamentarse de alguna forma antes de su crucifixión”.

diciendo acerca del título Hijo de Dios sugiere que puede ser clave para entender el mesianismo de Jesús. La única forma de explicar la importancia que tuvo la filiación divina en la configuración de dicho mesianismo después de la pascua es suponer que sus seguidores vieron en su experiencia filial un elemento clave para definir qué tipo de mesías era Jesús.

Esta experiencia de filiación fue muy importante para él, pues no solo está presente en sus oraciones, sino también en sus enseñanzas y en su forma de actuar. En sus oraciones, en efecto, Jesús se dirigía a Dios con una familiaridad poco común, utilizando una palabra aramea, *abbâ* (papá), que se conservó incluso en las comunidades de lengua griega (Rom 8, 15; Gál 4, 4). Esta forma de orar revela una peculiar relación con Dios, que constituye uno de los rasgos más característicos de su vivencia religiosa. Por otro lado, esta misma palabra, que describe como ninguna otra su relación con Dios, se encuentra también en sus enseñanzas, las cuales hablan de Dios como un padre bondadoso que cuida de sus hijos y les proporciona lo que necesitan para vivir³⁶. Finalmente, aunque este aspecto ha sido menos estudiado y reconocido, la relación filial de Jesús con Dios se expresa de una forma elocuente en su forma de actuar, que él justificaba aludiendo a la ‘imitación del padre’, la cual era, en la cultura mediterránea antigua, el rasgo que mejor caracterizaba a un hijo³⁷.

La confesión de Jesús como Hijo de Dios conecta directamente con esta experiencia histórica de Jesús. Fue, con toda probabilidad, una confesión postpascual, pues no es

³⁶ J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 37-73. Estos dichos se encuentran en todos los estratos de la tradición: Marcos: Mc 11, 25; 14, 36; Documento Q: Q 6, 36; 10, 21; 11, 2. 13; 12, 6. 30; Q/Mt 5, 45; material propio de Lucas y Mateo: Lc 12, 32; Mt 23,9; véase: J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995.

³⁷ S. Guijarro Oporto, “El comportamiento filial de Jesús”, en Idem, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, 65-95.

razonable pensar que Jesús se diera a sí mismo este título, ni es tampoco probable que sus discípulos le reconocieran como tal antes de la pascua³⁸. Sin embargo, esta afirmación sobre Jesús no tiene sus raíces en la experiencia pascual, sino en el mismo Jesús, pues en las más antiguas confesiones de fe, así como en los primitivos himnos cristianos, la experiencia de la resurrección no se relaciona con el título ‘Hijo de Dios’, sino con el de ‘Señor’: “Si tus labios confiesan que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás” (Rom 10,9). Ciertamente, como se afirma en el credo de Rom 1,3b-4a, la confesión de Jesús como Hijo de Dios es postpascual, pero no lo son sus raíces ni su fundamento; estas hay que buscarlas en la experiencia filial de Jesús.

c) Factores que influyeron en el proceso

La configuración filial del mesianismo de Jesús es el resultado de un proceso impulsado por tres factores que contribuyeron a la formulación de esta confesión mesiánica en la época postpascual: la experiencia de la resurrección; la exégesis de las Escrituras; y los modelos contextuales de filiación divina.

La experiencia de la resurrección fue, sin duda, el factor más determinante en el desarrollo de la confesión que identificaba a Jesús como el Hijo de Dios. El credo prepaolino de Rom 1,3b-4a, al que ya hemos aludido varias veces, relacionaba directamente esta confesión con el hecho de la resurrección: “constituido Hijo de Dios a partir de la resurrección”. La experiencia del encuentro con el resucitado a la que aluden los relatos de apariciones supuso

³⁸ R. Brown, *O. c.*, 104, observa que, aunque Jesús nunca utilizó el título de Hijo de Dios para referirse a sí mismo, “es probable que hablara y pensara de sí mismo como ‘el Hijo’, implicando una relación muy especial con Dios, que es parte de su identidad y condición”.

una confirmación de las pretensiones de Jesús, las cuales habían sido radicalmente cuestionadas por su ignominiosa muerte en cruz. La experiencia pascual no solo resolvió la disonancia cognitiva que había provocado en sus discípulos y seguidores aquel final vergonzoso, sino que abrió la posibilidad de recuperar desde una nueva óptica la experiencia vital de Jesús.

Es en esta recuperación de su experiencia vital donde se inscribe la irrupción del título ‘Hijo de Dios’ en la comprensión del mesianismo de Jesús después de la pascua. Este título, que no formaba parte de las esperanzas mesiánicas dominantes en el judaísmo, se revela, sin embargo, como un elemento clave en la comprensión del mesianismo del Resucitado. Ello se debe, como hemos visto, a que la relación filial de Jesús con Dios había sido clave en su experiencia vital. Pero dicha experiencia vital no explica por sí sola el impacto que tuvo el título ‘Hijo de Dios’ entre los primeros creyentes en Jesús. Solo desde la óptica de la experiencia pascual, que significaba la confirmación divina de las pretensiones de Jesús y de su experiencia vital, sus discípulos pudieron descubrir la densidad de aquella relación que él había expresado de tantas maneras y con absoluta convicción.

El segundo factor que influyó en este proceso fue el recurso a las Escrituras, las cuales contenían los elementos básicos de la esperanza mesiánica³⁹. Algunos de sus textos, como la promesa que Dios hizo a David de un descendiente (2Sam 7), y los salmos que hablaban de la entronización del rey como ‘hijo de Dios’, o ‘engendrado por Dios’ (Sal 2; 110), contenían los elementos fundamentales para desarrollar una visión del Mesías Hijo de Dios. Sin embargo, como hemos visto, en el judaísmo no se desarrolló este modelo mesiánico. Este dato llamativo está relacionado con otro no menos llamativo que ha identificado

³⁹ J. J. Collins, *O. c.*, 21-51.

Larry Hurtado, el cual ha mostrado que estos salmos mesiánicos, apenas citados y comentados en el judaísmo del segundo templo, fueron centrales para los primeros cristianos, que los citaron y comentaron profusamente⁴⁰.

Este es un hecho muy relevante, pues la confesión de Jesús como ‘Hijo de Dios’, así como los desarrollos que experimentó entre los primeros cristianos, se apoyan en la exégesis que estos hicieron de dichos textos. Este tipo de exégesis, que se conoce como ‘exégesis mesiánica’ o ‘exégesis cristológica’⁴¹, tenía como finalidad clarificar (o justificar) algún rasgo de la identidad de Jesús. Dicha exégesis partía de dos presupuestos: el primero es que en Jesús se habían cumplido las promesas de Dios; el segundo, que las Escrituras contenían sentidos aún no explicitados. Gracias a estos dos principios, la exégesis mesiánica pudo cumplir la importante función de vincular los elementos mesiánicos de las Escrituras con su realización histórica en Jesús de Nazaret, convirtiéndose así en un factor decisivo para la elaboración de la cristología de la filiación.

Finalmente, es necesario tener presente que entre los judíos, y sobre todo entre los griegos y romanos, existían diversos personajes que eran identificados como ‘hijos de Dios’⁴². La confesión de Jesús como Hijo de Dios se formuló y se desarrolló en diálogo con este contexto cultural.

En dicho contexto hay un aspecto que es especialmente relevante para la configuración y el desarrollo del título ‘hijo de

⁴⁰ L.W. Hurtado, “Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms”, en *Salmanticensis* 64 (2017) 73-100.

⁴¹ D. Juel, *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1992, 77-81; J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Edinburg 1992, 69-75, 132-139.

⁴² A. Yarbro Collins, “Mark and His Readers: The Son of God among Jews”, *Harvard Theological Review* 92 (1999) 393-408; Idem, “Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans”, en *Harvard Theological Review* 93 (2000) 85-100.

Dios', un aspecto con el que los creyentes en Jesús tuvieron que confrontarse inevitablemente. El surgimiento del cristianismo y, por tanto, la composición de los primeros escritos cristianos, coincidió con el desarrollo de una ideología imperial en la que la designación del emperador como 'hijo de Dios' (*Divi filius*) ocupaba un papel central. Esta ideología experimentó una evolución significativa a lo largo del siglo primero, que se tradujo en la práctica del culto imperial. Los escritos del Nuevo Testamento testimonian el poderoso influjo de esta ideología y la necesidad de ofrecer propuestas alternativas. De este modo, los esquemas mesiánicos de las Escrituras, que habían sido adaptados a la vivencia histórica de Jesús, terminaron expresándose en un lenguaje y en unas categorías que también utilizaba la ideología imperial⁴³.

4. CONCLUSIONES

El objetivo de las reflexiones precedentes ha sido identificar algunos criterios para elaborar una cristología neotestamentaria que tenga como horizonte la formulación de la fe trinitaria. Teniendo presente este horizonte, hemos propuesto que dicha cristología debería estructurarse en torno al título 'Hijo de Dios', pues tanto la cristología posterior, como los debates trinitarios, girarán en torno a él. Esta cristología podría definirse como una 'cristología de filiación' o, desde otro punto de vista, como una 'cristología trinitaria'. En ambos casos, queda claro que la relación implicada en el título 'Hijo de Dios' ocupa un lugar central. Llegados, pues, al final de esta reflexión, proponemos ahora en

⁴³ Por fortuna contamos con un estudio reciente que ha analizado esta problemática de forma detallada y sugerente: M. Peppard, *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in its Social and Political Context*, Oxford 2011.

forma de tesis algunos de los postulados que fundamentan y definen esta opción:

[1] ‘Hijo de Dios’ es un título cardinal de la cristología neotestamentaria. Aunque no es tan citado como otros (Mesías, Señor), expresa una convicción muy difundida entre los primeros seguidores de Jesús y ocupa un lugar importante en sus principales escritos. Esto significa que fue una creencia central de los primeros cristianos y, por tanto, una creencia que definía su identidad como grupo.

[2] La cristología de la filiación experimentó un desarrollo significativo en la época del Nuevo Testamento, como se advierte al analizar cronológicamente sus escritos. En esta evolución y progresiva resignificación del título ‘Hijo de Dios’ intervinieron los siguientes factores: a) la gramática del mesianismo en el segundo templo; b) la experiencia histórica que Jesús tuvo de la filiación; c) la vivencia pascual de sus primeros discípulos; d) la exégesis mesiánica que relacionó los modelos mesiánicos y la experiencia vital de Jesús; e) el contexto cultural que modeló la comprensión y formulación de la filiación divina de Jesús.

[3] El título ‘Hijo de Dios’ forma parte de una constelación de afirmaciones y convicciones sobre Jesús que se fueron elaborando en los primeros estadios de la reflexión cristológica. Estas convicciones se expresaron en diversos formatos (himnos, credos, relatos, etc.), que añaden más variedad y matices a estas primeras expresiones de la fe en Jesús. Todas ellas, sin embargo, son afirmaciones acerca de la misma persona y pueden, por tanto, articularse en torno al título ‘Hijo de Dios’, que fue ocupando un lugar cada vez más central en la configuración de la fe cristiana.

[4] Existe continuidad entre la vivencia filial de Jesús y la formulación de la cristología neotestamentaria de la filiación. También existe continuidad entre la formulación neotestamentaria del mesianismo de Jesús en términos de filiación (Mesías Hijo de Dios) y el desarrollo de este título en la cristología trinitaria de

los siglos posteriores. Puede decirse, entonces, que la cristología que se articula en torno al título 'Hijo de Dios' es el resultado de un desarrollo homogéneo de la revelación de Dios en Jesús de Nazaret.

[5] El rasgo más característico del título 'Hijo de Dios' en relación a otros títulos y afirmaciones sobre Jesús es su capacidad para describir la relación entre Jesús y Dios. En su sentido más obvio, esta metáfora remite a una relación en la que se da, al mismo tiempo, la unidad y la diversidad; la semejanza y la distinción. No es una metáfora cerrada, sino abierta. En los escritos del Nuevo Testamento se encuentran ya germinalmente los desarrollos que más tarde conducirán a la formulación de la fe trinitaria.

[6] Debido a su carácter relacional, el título 'Hijo de Dios' permite articular de forma orgánica varias dimensiones de la primitiva teología cristiana. Este título no solo afirma algo acerca de Jesús (que es el Hijo), sino que también afirma algo fundamental acerca de Dios (que es Padre). Más aún, al establecer una relación particular entre ambos, este título afirma algo decisivo acerca de la relación del hombre con Dios. Tal confesión cristológica permite, por tanto, articular una reflexión en la que se encuentran teología (en el sentido primero de esta palabra), cristología, antropología y soteriología.

[7] La elección del título 'Hijo de Dios' como clave de la cristología neotestamentaria es, pues, una opción razonable. Esta opción permitirá establecer una relación orgánica con la cristología patrística y contribuirá a entender mejor el proceso a través del cual se llegó a la formulación de la fe trinitaria. En este sentido, puede decirse que una cristología neotestamentaria centrada en la filiación es clave para entender el paso del monoteísmo judío al trinitarismo cristiano.

Gálatas: estructura ternaria y teología trinitaria

Una propuesta de lectura

JACINTO NÚÑEZ REGODÓN
Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: Tradicionalmente el estudio de la carta a los Gálatas se ha sustentado en dos principios: la creencia prácticamente unánime de que el núcleo central es la categoría de justificación, así como la estructura tripartita del escrito: historia (capítulos 1-2), teología (3 y 4) y moral (5-6).

El presente trabajo advierte del peligro de reduccionismo de la sola idea de justificación y propone ponerla en relación con otros núcleos temáticos no menos importantes. Por otra parte, trata de mostrar que la estructura tripartita se articula en torno a las categorías de evangelio, fe- justificación y libertad.

Finalmente, el autor propone que la primera parte tiene como protagonista a Dios Padre (“tuvo a bien revelarme que Jesús es su Hijo”), la segunda a Cristo (“hemos creído en Cristo Jesús”) y la tercera al Espíritu (“caminad según el Espíritu”). De esta forma se defiende una relación muy de fondo entre la estructura ternaria y la viva conciencia de la fe trinitaria.

Palabras clave: El problema gálata - Evangelio – justificación – justificación y fe - libertad y amor – Espíritu y libertad

Abstract: Traditionally, the study of the Letter to the Galatians has been based on two principles: the virtually unanimous belief that the central core is the category of justification, as well as the tripartite structure of the writing: history (chapters 1-2), theology (3 and 4), and morals (5-6).

This paper warns of the danger of reductionism of the very idea of justification and proposes to relate it to other no less important thematic nuclei. On the other hand, it tries to show that the tripartite structure is articulated around the categories of gospel, faith-justification and freedom.

Finally, the author proposes that the first part has as its protagonist God the Father (“He was pleased to reveal to me that Jesus is His Son”), the second Christ (“we have believed in Jesus Christ”) and the third the Spirit (“walk according to the Spirit”). In this way, a very fundamental relationship between the ternary structure and the living consciousness of the Trinitarian faith is defended.

Keywords: The Galatian Problem - Gospel - Justification - Justification and Faith - Freedom and Love - Spirit and Freedom

INTRODUCCIÓN

La carta a los Gálatas ha sido considerada tradicionalmente como el documento que mejor recoge el genuino pensamiento del apóstol Pablo. Para Marción, rabioso paulinista, Pablo es el auténtico exponente del evangelio de la gracia y de la libertad, por lo que le resulta tan incómodo el texto de Gál 4,4 (“nacido de mujer, nacido bajo la ley”) que considera que no puede ser original.

Por otra parte, es bien conocida la simpatía de Lutero por Gál, a la que consideraba “su epístola, con la que se ha desposado, y que es su Catalina de Bora”. Él comentó sucesivamente la carta, en el marco de sus cursos universitarios, desde 1515-1516 en adelante, de los que surgió un primer comentario, a base de las

notas tomadas por un estudiante aventajado, en 1519, y otro más largo, aparecido en 1535¹.

En esta misma tradición, F.C. Baur, fundador de la escuela de Tubinga, intentó construir a partir de Gál —especialmente de sus datos sobre la oposición entre Pablo y Pedro— y de 1Cor —desde las noticias de los partidos, y especialmente el de Cefas— la historia del cristianismo primitivo como un antagonismo y equilibrio paulatino entre el cristianismo petrino, le Gálita y riguroso, y el paulino, liberado de la ley².

La centralidad de Gál ha sido subrayada también, desde distintas perspectivas, por otros autores de primera línea, como es el caso de M. Heidegger³

Para esta tradición protestante, el punto neurálgico de Gál y, en general, del pensamiento paulino, sería el tema de la justificación por la fe. Aparte de la cuestión de si puede hablarse propiamente de un “centro” en la teología paulina⁴ ¿es la justificación por la fe “el” tema de Gál? El afán por encontrar un “centro” para toda la teología paulina y, más particularmente, para cada una de sus cartas ha terminado por ser rigorista y estar falto de la suficiente flexibilidad.

¹ Cf. K. Bornkamm, *Luthers Auslegung des Galaterbriefes von 1519 und 1531*, Berlin 1963 y K. Hagen, *Luther's Approach to Scripture as seen in his 'Commentaries on Galatians', 1519-1538*, Tübingen 1993, 112.

² Cf. Ph. Vielhauer, *Literatura cristiana primitiva. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, Salamanca 1991, 122.

³ Cf. I. Chuecas, “Heidegger y San Pablo. La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta a los Gálatas desde una perspectiva de exégesis bíblica”, en *Teología y Vida* XLIX (2008) 431-445, quien hace notar que el interés heideggeriano se encuentra en el tema de la experiencia religiosa, lo que explica que se fije sobre todo en los dos primeros capítulos de la carta.

⁴ Nos parece acertado el intento de M. J. Gorman, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters*, Grand Rapids 2004, quien, sobrepasando la idea de “un” centro, propone 12 convicciones fundamentales de Pablo, que resume, a su vez, en estas tres: “alianza, cruciformidad y comunidad” (p.143).

En este artículo nos proponemos hacer una lectura continuada de Gál buscando las cuestiones que se entrecruzan con la de justificación, a partir del convencimiento de que el pensamiento de Gál es más que el solo tema de la justificación. Esta cuestión de la queda enriquecida precisamente cuando se la estudia en el conjunto de otros temas conexos con ella.

1. ALGUNAS CUESTIONES DE ESTRUCTURA

Habitualmente se han venido aplicando a Gál las estructuras llamadas “temático-literarias”⁵, fundadas no tanto en observaciones formales sino en conceptos. Aunque no han faltado quienes han propuesto, para el cuerpo epistolar de Gál, una estructura bipartita⁶, la mayor parte de los exegetas distingue tradicionalmente en Gál tres partes fundamentales, ordenadas y proporcionadas. La primera, capítulos 1-2, sería la historia; la segunda, capítulos 3-4, la doctrina; y la tercera, capítulos 5 y 6, la ética.

El modelo tripartito epistolar, presente ya desde los inicios del s. XVII con Cornelio a Lapide, ha sido mantenido hasta el día de hoy⁷. No deja de ser significativo que siga siendo así aun después de los modernos acercamientos a Gál, particularmente desde el análisis retórico⁸.

⁵ Cf. A. Pitta, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Roma 1992, 13-23.

⁶ Cf. A. Viard, *Saint Paul. Épître aux Galates*, Paris 1964, 13-14, quien divide el cuerpo de la carta en dos partes: 1) 1,6-5,12 (“El Evangelio excluye la ley mosaica”) y 2) 5,13-6,10 (“Libertad cristiana y ley de Cristo”). Como hace notar A. Pitta, “Disposizione...”, 16, la división bipartita aplica a Gál el esquema de otras cartas paulinas que se estructuran en torno a una primera parte de carácter doctrinal, que sirve de fundamento para la segunda parte, en la que se hace la aplicación ética.

⁷ Cf. R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids 1988, 32, quien propone leer Gál según un esquema tripartito.

⁸ Cf. A. Pitta, *O. c.*, 21.

Como hemos justificado con algún detalle en otro lugar⁹, el marco epistolar externo de Gál se encuentra en 1,1-5 (*praescriptum*) y 6,11-18 (*postscriptum*). El *praescriptum* aúna características propias del epistolario paulino¹⁰ con algunos acentos específicos en esta carta¹¹ y fórmulas provenientes del patrimonio de la iglesia primitiva¹².

La acción de gracias, que en otras cartas suele seguir al saludo, se omite en Gál porque la situación epistolar no lo permite¹³. En su lugar, en el v. 6, *ex abrupto*, comienza el *exordium*, que termina en el v. 10 y que es un buen reflejo de la situación retórica de la carta. En sólo cinco versos (Gál 1,6-10) Pablo hace aparecer en el mismo escenario a los tres frentes “en litigio”: los propios Gálatas, los agitadores y él mismo, representados respectivamente por la sorpresa (vv. 6-7), la maldición (vv. 8-9) y la pregunta retórica con la que Pablo expresa su postura personal ante la situación (v. 10). La conjunción *gár* (“pues”) del v. 10, que remite a las microunidades de vv. 8-9 y vv. 6-7, cumple la función de situar la postura personal de Pablo frente a los agitadores y a los mismos Gálatas.

⁹ Cf. J. Núñez Regodón, *El evangelio en Antioquía. Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata*, Salamanca 2002, 27-45.

¹⁰ El saludo tripartito (“gracia y paz a vosotros” - “de parte de Dios nuestro Padre” - “y del Señor Jesucristo”) aparece literalmente así en las otras cartas paulinas, por ejemplo, Rom 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2. Cf. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg - Basel - Wien 1981, 4 ed, 49.

¹¹ Además de la especificación de no “de hombre” ni “por hombres” con que acompaña a su condición de “apóstol” (cf. Gál 1,1), está el hecho insólito de concluir el *praescriptum* con una doxología (v. 5).

¹² Las expresiones de los vv. 4 y 5, probablemente preaulinas, pueden reflejar el interés del apóstol por situar su discurso en un cuadro doctrinal de tradición eclesial (cf. R. Trevijano Etcheverría, “Gál 1,1-5 en Orígenes”, en *Anuario de Historia de la Iglesia* 8 (1999) 71-86, p. 74) y así unir posiciones, en ese momento tan distantes, con los Gálatas.

¹³ Cf. P.T. O’Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Leiden 1977, 141.

Tras el v. 10, con el que se cierra el exordio, y el v. 13, en el que empieza claramente **la primera parte** de la carta, la parte narrativa (*narratio*), los vv. 11-12 cumplen la función propia de lo que la retórica clásica llama la *propositio*, es decir, aquel texto, normalmente breve, en el que el autor establece la tesis o argumento que pretende desarrollar¹⁴.

Por lo que se refiere a la *narratio*, dividida en varias unidades, la dificultad mayor está en saber dónde termina. ¿Termina en 2,14 ó, por el contrario, pertenece también a ella Gál 2,15-21? La mayoría de los autores considera que en el v. 15 comienza algo nuevo. Sobre todo porque desaparece el género narrativo y comienza el argumentativo. Sin embargo, este salto no significa ruptura con la situación referida en los vv. 11-14, inmediatamente anteriores. Desde un punto de vista retórico, resulta brusca y falta de sentido la terminación interrogativa *ad hominem* del v. 14b. El v. 15 continúa en forma de reflexión lo que, según Pablo, estaría doctrinalmente implícito en el reproche a Pedro.

Por otra parte, este v. 15 extiende a todo el auditorio lo que en v. 14b estaba dirigido personalmente a Pedro. Por esta razón, creemos más apropiado subrayar el cambio de v. 15 antes que incluir toda la unidad de los vv. 15-21 en el marco de v. 14b, lo que significaría seguir interpretándola sólo en relación a Pedro¹⁵.

De los paralelismos de vocabulario resulta relevante la contraposición judío-gentil, presente tanto en el v. 14 (por dos

¹⁴ Cf. J. N. Aletti, "Galates 1-2. Quelle fonction et quelle demonstration", *Biblica* 86 (2005) 305-323, quien cree que Gál 1,11-12 es la *propositio* de un argumento que llega a su clímax en Gál 2, 14b-21, estableciendo en el v. 16 una especie de tesis del argumento de los caps. 3 y 4.

¹⁵ Cf., en otro sentido, A.M. Buscemi, "La struttura letteraria di Gal 2,14b-21", *SBF Liber Annuus* 31 (1981) 59-74, especialmente pp. 63-64, para quien en 2,14b-21 Pablo "retoma los datos fundamentales de Su animada discusión con Pedro en aquella ocasión". En nuestra opinión, Gál 2,15 aprovecha el marco "dialogal" de 2,14b pero ampliando el círculo de interlocutores de Pablo más allá de solo Pedro.

veces) como en el v. 15. El v. 15 continúa en forma nominal la antítesis judío-gentil que aparecía en el versículo anterior en formas adverbial y verbal. Desde el punto de vista formal, es sobre todo ese paralelismo el que justifica la relación literaria entre la perícopa de Gál 2,15-21 con la de Gál 2,11-14. La *narratio* termina, pues, en 2,21. El inicio, en Gál 3,1, de una nueva sección queda marcado por el vocativo con el que Pablo interpela directamente a los Gálatas (“Oh insensatos Gálatas”) y por los interrogantes retóricos de 3,1- 5¹⁶.

Las últimas palabras de Gál 2,21 dan pie para pasar de la narración autobiográfica, que había comenzado en 1,13, al tema de la justificación, que se extiende a lo largo de los capítulos 3 y 4, en lo que constituye **la segunda parte** de la carta; con la siguiente lógica argumentativa: a) primero, el argumento de hecho (3,1-5), que son las manifestaciones carismáticas, fruto de la aceptación de la fe; b) en segundo lugar, la argumentación escriturística (3,6-14), en torno a la figura de Abraham; c) en tercer lugar, la argumentación jurídica (3,16-18), en el sentido de que la promesa de Dios a Abraham tiene fuerza de testamento, y no puede ser anulada por la ley, “aparecida 430 años después”; d) finalmente, en un pasaje oscurísimo (3,19-29), se habla del papel de la ley en la economía salvífica.

A partir de la imagen del pedagogo, Pablo enseña que el bautismo hace pasar de esclavos a libres, adquiriendo el estatuto propio de un hijo (4,1-11). Recordando la historia de Agar y Sara, las dos mujeres de Abraham, subraya que los cristianos están en la línea de la libre y no de la esclava (4,21-31).

La tercera parte de la carta (5,1-6,10) comienza con esta temática de libertad-esclavitud con la que se acaba de cerrar la segunda. No hay signos gramaticales o estilísticos que marquen

¹⁶ Cf. A.M. Buscemi, *O. c.*, 416-417 y 420-421.

el comienzo de esta nueva parte. El concepto fundamental de la primera perícopa (5,1-15) es la libertad cristiana. En la segunda perícopa (5,16-26) el tema central es el Espíritu, que es el que interioriza la libertad conquistada por Cristo, de manera que libertad y Espíritu son dos realidades inseparables. En esta tercera parte, hay una última perícopa (6,1-10), cuyo comienzo se marca con el vocativo “hermanos”, en el que Pablo concreta en diversas direcciones la nueva vida en el Espíritu.

La relación entre las partes, no sólo desde el punto de vista formal sino también temático, resulta fluida y el paso de una a otra se hace suavemente, sin sobresaltos. Más adelante iremos notando algunas de estas relaciones. Pero ahora hay que observar, de un modo especial, el texto de Gál 2,16, en un doble sentido. Primero, porque del vocabulario “nuclear” de este versículo se encuentran luego ecos, desde varias perspectivas, en el resto de la carta. En segundo lugar, porque el pensamiento de Gál 2,16 determina la estructura de toda la perícopa de Gál 3,1-14.

Por lo que se refiere al vocabulario de Gál 2,16 en el resto de la carta, hay que subrayar que la antítesis entre la justificación por “las obras de la ley” y por “la fe” se prolonga, con algunas variantes, a partir de Gál 3:

3,2: “por las obras de la ley”	- “por la escucha de la fe”
3,5: “por las obras de la ley”	- “por la escucha de la fe”
3,11: “por la ley”	- “por la fe”
3,12: “la ley (no se funda)”	- “en la fe”
3,21-22: “la justicia... de la ley”	- “la promesa... por la fe”
3,23: “la custodia de la ley”	- “la fe que había de revelarse”.

Sin que se encuentren los dos términos ley y fe sino sólo uno de ellos, pueden añadirse las antítesis:

4,5: “redimir a los que bajo la ley”	- “recibir la adopción”
5,4: “en la ley”	- “la gracia”
5,6: “circuncisión-prepucio”	- “fe en el amor”
6,16: “estar bajo la ley”	- “guiarse por el espíritu”
6,15: “circuncisión-prepucio”	- “nueva criatura”.

Si nos atenemos a las palabras ley y fe, en Gál 3 el grupo de palabras de fe se encuentra 16 veces; el de ley, 15 veces. En torno a las dos palabras ley y fe se sitúan otras palabras y frases, como “satélites” de aquéllas, que las repiten y comentan. Así, del lado de la palabra fe están las de la raíz *dik* (just-)¹⁷, *huiói* (hijos, de Abraham-de Dios), *epaggelía* (promesa), *kleronomía* (herencia) y *eleuthería* (libertad). Del lado de la palabra ley, están *katára* (maldición) y, sobre todo en el capítulo 4, *doúlos* (esclavo) y sinónimos. De hecho, en el clímax del argumento, en 4,31 y 5,1 se encuentra la antítesis entre esclavitud y libertad, equivalente sin duda a la de “por las obras de la ley” y “por la fe” de Gál 2,16:

4,31: “no somos hijos de la esclava”	- “sino de la libre”
5,1: “Cristo nos ha hecho libres”	- “no os sujetéis a la esclavitud”

Por lo que se refiere a la cuestión de cómo el pensamiento de Gál 2,16 determina la estructura de toda la perícopa de Gál 3,1-14, Gál 3,1-14 puede ser entendido como el argumento y desarrollo del pensamiento de Gál 2,16¹⁸, de la siguiente manera: la unidad de Gál 3,1-5 repite la antítesis “por las obras de la ley” - “por la

¹⁷ Se encuentra la forma sustantiva en 3,6.21; 5,5 y la verbal en 3,8.11.24; 5,4.

¹⁸ Cf. L.G. Hong, *The Law in Galatians*, Sheffield 1993, 105; quien, más allá de la relación de Gál 2,16 con Gál 3,1-14, considera toda la perícopa de Gál 2,14b-21, “el discurso de Pablo a Pedro en Antioquía”, como un sumario tanto de la

fe” propia de Gál 2,16. Gál 3,6-9, tan concentrado en el tema de la fe de Abraham, desarrolla uno de los términos de la antítesis, el de la justificación por la fe. Por su parte, Gál 3,10-14 arguye en torno al otro elemento de la antítesis, es decir, la negación de la justificación por las obras de la ley.

Gál 2,16:

no “por las obras de la ley” - justificación - “por la fe en
Cristo

Gál 3,1-5:

no “por las obras de la ley” - don del Espíritu - “por la
escucha de la fe”

Gál 3,10-14:

Gál 3,6-9:

no “por las obras de la ley”

“por la fe”

Vistas estas relaciones de tipo formal y temático, en adelante nuestro propósito será estudiar cada una de las tres partes de la carta, tratando de sustanciar sus elementos específicos para, luego, buscar la relación y armonía entre esos elementos característicos de cada una de las partes.

sección argumentativa de Gál 3-4 como de la parenética de Gál 5,1-6,10, de la forma siguiente:

Gál 2,14b-18: Gál 3,1-14 + Gál 5,1-12.

Gál 2,19-21: Gál 3,23-4,31 + Gál 5,13-6,10.

De este paralelismo formal, Hong deduce que el conflicto de Pablo con Pedro es en esencia el mismo que el de Galacia.

2. DIOS, EVANGELIO Y GRACIA

Con las tres palabras que conforman el epígrafe quedan señalados los tres elementos característicos de la primera parte de Gál. Un simple análisis estadístico sirve de confirmación. Por lo que se refiere a Dios, se habla de él como el que constituye apóstol a Pablo (1,1). Queda subrayada su condición de Padre¹⁹. Es a él al que Pablo ha tratado de agradar y ser fiel en su vida (1,10). Pero es sobre todo en 1,15 donde se subraya la centralidad de Dios: él es el que llamó a Pablo “desde el vientre de su madre”, el que tuvo a bien “revelar en mí a su Hijo” y el que le encomendó la tarea de “anunciarlo entre los gentiles”. No es exagerado afirmar que si en este versículo 15 se encuentra el verdadero punto de inflexión de la autobiografía de Pablo, es Dios el que queda realmente en el centro de la misma. Puede hablarse, pues, con toda razón de la primacía de Dios en la vida de Pablo.

Esta primacía queda señalada, en esta primera parte, con la referencia a la “gracia”. Toda la historia de la que Pablo se ocupa con detalle en estos dos primeros capítulos de la carta, tiene su arranque en el don de Dios. Pablo usa el término específico de gracia (*charis*) para hablar de su vocación y de su misión. En 1,15 la gracia se dice de la vocación: “el que me llamó por su gracia”. En 2,9 se dice de la misión: “Santiago, Cefas y Juan, que pasan por ser las columnas, reconocieron la gracia a mí dada, y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión, para que nosotros nos dirigiéramos a los gentiles”.

¹⁹ Cf. J. Suggit, “The Fatherhood of God: Galatians 1: 3”, *Neotestamentica* 37 (2003) 97-103, quien propone que en Gál 1,3 se entiende que Dios es el Padre de los creyentes porque él es el Padre de Jesús con el que aquéllos están unidos: “gracia y paz a vosotros de parte de Dios Padre de nosotros y del Señor Jesús”.

Por eso, el evangelio predicado por Pablo es evangelio de Dios, evangelio de la gracia. El término “evangelio” aparece en los dos primeros capítulos de Gál en las siguientes ocasiones:

- * 1,6: “os habéis vuelto rápidamente a otro evangelio”
- * 1,7: “algunos pretenden pervertir el evangelio de Cristo”
- * 1,11: “el evangelio predicado por mí no es de hombres”
- * 2,2: “el evangelio que predico entre los gentiles”
- * 2,5: “para salvaguardar la verdad del evangelio en beneficio vuestro”
- * 2,7: “se me ha confiado el evangelio de la incircuncisión”
- * 2,14: “no andaban acorde a la verdad del evangelio”.
El verbo “evangelizar” aparece un total de seis veces:
- * 1,8: “si se os “anuncia”²⁰ un evangelio distinto al que os hemos ‘anunciado’”
- * 1,9: “si alguien os anuncia un evangelio distinto”
- * 1,11: “el evangelio que os he ‘anunciado’”
- * 1,16: “para que lo ‘anuncie’ entre los gentiles”
- * 1,23: “el que en otros tiempos nos perseguía ahora ‘anuncia’ la fe”.

Fuera de los dos primeros capítulos, el sustantivo evangelio no vuelve a encontrarse en toda la carta y el verbo “evangelizar” aparece sólo en 4,13 (“cuando por primera vez os ‘anuncié’ el evangelio”). Es significativa esta reducción de la terminología a sólo una parte de la carta. No se explica fácilmente que una cuestión tan importante como ésta desaparezca del desarrollo argumentativo de la carta. ¿O es que, en realidad, no desaparece, sino que se presenta bajo otra forma en el curso de la argumentación?

²⁰ En esta ocasión y en otras a continuación pongo entre comillas el verbo “anunciar” para indicar que el original griego es el verbo “evangelizar” (forma media), que en griego es transitivo y en castellano no.

Exceptuando Gál 1,7, donde habla, de forma absoluta, del “evangelio de Cristo”, Pablo se refiere siempre al evangelio con matices concretos y personales²¹. En el versículo anterior ha hablado expresamente de “otro” evangelio. Más que negar la posibilidad teórica de que exista o no otro evangelio²², Pablo está interesado por caracterizar a sus contradictores en Galacia como agitadores y contrarios al evangelio que él había anunciado a los Gálatas y éstos habían recibido (1,8-9). Por lo que el apóstol mismo dice de ellos de forma explícita, el mensaje de los agitadores tiene que ver con la obligatoriedad de la circuncisión (cf. 5,12; 6,12-13); y en eso presentan un evangelio contrario al que Pablo había predicado.

¿Qué es, entonces, lo que caracteriza el evangelio de Pablo? Una de las características del evangelio paulino es que no lo ha recibido a través de ninguna mediación humana, en lo que probablemente existe una referencia a los apóstoles de Jerusalén. Es lo que se dice en 1,11 bajo la expresión “por mediación de hombre”. Pero Pablo añade que tampoco es “a la medida humana”, una expresión con la que se está distanciando de los misioneros de Galacia que predicaban un evangelio sujeto a la práctica de la ley. El reverso es, como hemos advertido más arriba, no sólo que Pablo ha recibido el evangelio de Dios mismo sino que lo predica “a la medida de Dios”.

²¹ Cf. J.D.G. Dunn, *Ni judío ni griego. Una identidad cuestionada*, Estella 2018, quien habla del “evangelio anterior al Evangelio” con relación a la presencia de la tradición de Jesús en el mensaje de Pablo.

²² K.A. Morland, *The Rhetoric of Curse in Galatians. Paul Confronts Another Gospel*, Atlanta 1995, 142-143 piensa que quizás Pablo está jugando intencionadamente con las palabras al hablar primero de “otro evangelio” (v.6b) y añadir inmediatamente a continuación que “no hay otro” (v.7a); a la luz de 1Cor 15,39-41, propone que el primer adjetivo se refiere a algo de naturaleza o cualidad diferente y el segundo a algo numéricamente distinto. El apóstol negaría, pues, que haya más de un evangelio pero denunciaría que se estaba viciando la naturaleza del único evangelio.

Hay que entender el sentido en paralelismo con el de aquella otra expresión, de marcado énfasis personal, en la que habla del evangelio “predicado por mí” y que se refiere a la aceptación divina de los gentiles en cuanto gentiles, es decir, fuera de la alianza de la ley²³. Lo confirma Gál 1,15-16. La construcción gramatical no admite duda: la vocación de Pablo es para el apostolado y, en concreto, para la evangelización de los gentiles²⁴. Los ecos de Is 42,7; 49,1 y Jer 1,5 que subyacen en el texto, indican que Pablo entendió su conversión como una llamada profética a ser “luz de las naciones”²⁵.

Ya en el encuentro de Jerusalén, lo característico del evangelio de Pablo, que él presenta ante los apóstoles, es que lo predica “entre los gentiles” (Gál 2,2). En el mismo contexto se especifica como evangelio “de la incircuncisión” (2,7), “de los gentiles” (2,8a), “a los gentiles” (2,8b). Este énfasis corrobora que la especificidad de la misión de Pablo es el anuncio del evangelio a los gentiles.

La defensa que Pablo hace de la causa de los gentiles no es ocasional ni táctica sino que tiene un objetivo claro: “para que se mantenga la verdad del evangelio” (Gál 2,5b), expresión que no

²³ Cf. D.J. Verseput, “Paul’s Gentile Mission and the Jewish Christian Community. A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2”, en *New Testament Studies* 39 (1993) 36-58, especialmente pp. 38-39, quien piensa que Gál 1,13-2,10 es el desarrollo de sólo Gál 1,11 y no de 1,12.

²⁴ Cf. F. Hahn, *Mission in the New Testament*, London 1965, especialmente p. 98, para quien el concepto de apostolado de Pablo es simultáneo al momento de la conversión; en el mismo sentido, J. Dupont, “La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi”, en *Foi et salut selon S. Paul. Épître aux Romains 1,16. Colloque oecumenique de l’Abbayé de Saint Paul hors les Murs, 16-21 avril 1968*, Roma 1970, 67-88, y S. Kim, *The Origin of Paul Gospel*, Tübingen 1981, 56- 66. En Gál 1,15-16 esta conexión está marcada por la secuencia de los verbos llamar - revelar - evangelizar y subrayada por el adverbio “enseguida”.

²⁵ Cf. K.O. Sandnes, *Paul-One of the Profets? One Contribution to the Apostle Self-understanding*, Tübingen 1991, 61-65.

cabe entender de manera atemporal²⁶ sino dentro del contexto polémico en que se encuentra. En base a él se puede comprender como antítesis del “otro” evangelio que había denunciado entre los agitadores de Galacia (cf. 1,6).

En el contexto de la asamblea de Jerusalén, la verdad del evangelio está en relación con la libertad que algunos falsos hermanos habían querido negar con la imposición de la circuncisión (cf. Gál 2,4-5). Cuando Pablo vuelve a repetir la fórmula, a propósito del incidente de Antioquía, el problema puntual que está a la base es la separación de mesa entre judíos y gentiles. Pero, más allá de la circuncisión o de las comidas, en Gál 2,14 Pablo contrapone la verdad del evangelio al intento global de “judaizar”. Parece, pues, que para el apóstol la verdad del evangelio se manifiesta en la libertad de los gentiles respecto de la ley judía²⁷. Sólo desde esa libertad es posible mantener y hacer efectiva la comunión entre “los gentiles” y “los de la circuncisión” (2,9).

Conviene retener, antes de pasar al punto siguiente, esta relación apenas señalada entre evangelio y libertad, pues este tema de la libertad será uno de los puntos centrales de la tercera parte.

3. CRISTO, FE Y JUSTIFICACIÓN

Como hemos advertido más arriba a propósito de la estructura de la carta, el texto de Gál 2,16, aunque se encuentra dentro de la primera parte, contiene nuclearmente lo que va a desarrollarse en la segunda parte de la carta, es decir, de 3,1 a 4,31. En ese texto,

²⁶ Cf. F. Mussner, *O. c.*, 111 n. 58, para quien “dicho brevemente, “la verdad del evangelio” consiste en la “lógica” del evangelio”.

²⁷ Cf. F. Pastor Ramos, *La libertad en la carta a los Gálatas*, Madrid - Valencia 1977, 51-75 y especialmente p. 62, pp. 68-70 y pp. 74-75, a propósito de “libertad” en Gál 2,4.

tan cargado de sentido, de Gál 2,16 se encuentran juntas las tres palabras con las que hemos dado título a este nuevo apartado de nuestro trabajo, a saber: Cristo, fe y Justificación.

No es la primera vez que aparece en la carta el nombre de Cristo. De las presencias anteriores conviene subrayar la de Gál 1,7, en la que se usa la expresión “evangelio de Cristo”, en lo que parece ser un uso epexegetico del genitivo, en el sentido de que el evangelio es Cristo mismo. Ésa es precisamente la “revelación” que Pablo ha recibido del Padre, según el texto de Gál 1,15. Lo que en la cristofanía de Damasco se le ha comunicado al apóstol tiene que ver directamente con Jesús, del que se da a conocer su condición de Hijo. Jesús es el Hijo. Ésta es la revelación que Pablo ha recibido y este mismo es el contenido del evangelio que él anuncia.

Ahora se da un paso más. Del evangelio de Cristo se pasa a la fe en Cristo. Si en un primer momento se hablaba del anuncio de Cristo (evangelio) ahora se habla de la acogida de ese anuncio (fe de Cristo). Éste es el sentido que late en la expresión “ser justificados por la fe de Cristo”, característica de Gál 2,16. El lenguaje “ser justificado” es judío, lo que apoya la idea de su uso judeocristiano, que Pablo ha conocido probablemente en Antioquía. Pero la formulación precisa del versículo 16 puede ser personal de Pablo. Así lo sugiere el hecho de Pablo sustituye fácilmente el lenguaje de justificación por otros; como el del don del Espíritu en Gál 3,2.5, como veremos más adelante.

En Gál 2,16 el lenguaje de justificación aparece, en forma verbal, por tres veces. La forma verbal (verbo *dikaioō*) vuelve a aparecer en 2,17; 3,8; 3,11; 3,24 y, ya en la tercera parte, en 5,4. Se encuentra el sustantivo “justificación” (*dikaiosisyne*) en 2,21; 3,6; 3,21 y, de nuevo en la tercera parte, en 5,5.

La idea de justificación, que se dice de la acción por la que Dios capacita al hombre para que pueda presentarse y permanecer ante él, estaba asociada en el cristianismo primitivo al perdón de los

pecados. Pero en Pablo la justificación va a asociada a la fe, como hemos tratado de probar en otro lugar²⁸.

La idea de la fe, que había aparecido ya en Gál 1,23 pero no con el sentido de la fe personal, entra de lleno en la argumentación del apóstol a partir de Gál 2,16. Sólo en este versículo aparece dos veces el sustantivo “fe” (*πίστις*) y una el verbo “creer” (*πίστεο*). En lo que sigue el sustantivo se encontrará, además de 2,20, un total de 14 veces en la segunda parte y 4 veces más en la tercera. Por su parte, el verbo tendrá sólo 2 presencias más (3,6.22). De este breve repaso estadístico resulta evidente que el tema de la fe es central en la segunda parte, como lo era el evangelio en la primera.

La dificultad de la expresión “fe de Cristo” de Gál 2,16 se encuentra sobre todo en el genitivo, que puede ser interpretado alternativamente como subjetivo u objetivo. ¿Se refiere Pablo a la fe de los cristianos *en* Cristo (genitivo objetivo) o a la propia fe “personal” *de* Cristo (genitivo subjetivo)?

Para quienes defienden el sentido subjetivo la mayor dificultad se encuentra precisamente en Gál 2,16, que es el punto de partida de la expresión paulina y donde el dilema se resuelve claramente en el sentido de fe en Cristo. La razón fundamental es que en ese mismo versículo, además de la expresión “fe de Cristo” en debate, se habla expresamente de creer en él: “hemos creído en Cristo Jesús”. No resulta convincente negar el sentido objetivo de la fe en esa frase²⁹. El que en un sentencia tan compacta la oración principal oriente claramente en sentido objetivo, determina el significado de la otra expresión “fe de Jesucristo” hasta hacerla equivalente a la de “fe en Jesucristo”. La misma equivalencia entre

²⁸ Cf. J. Núñez Regodón, “La idea prepaolina y paulina de justificación. A propósito de 1Cor 1,30; 6,11”, en J. Fernández Sangrador - S. Guijarro Oporto (coords.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca 2002, 219-231.

²⁹ Recientemente, en este sentido, P. Ellingworth, “A note on Galatians 2.26”, en *Bible Translator* 56 (2005) 109-110.

la forma verbal (“los que creen”) y la expresión “por la fe de Jesucristo” se encuentra en Gál 3,22.

Se ha argüido que desde el punto de vista teológico el sentido objetivo de la expresión “fe de Jesucristo” presentaría las “obras de la ley” y la “fe en Cristo” como dos acciones alternativas del ser humano, cuando el contraste debiera estar entre la acción del hombre (“obras de la ley”), por una parte, y, por otra, la acción de Dios (“fe de Jesucristo”)³⁰. Es significativo que las formulaciones con “fe de Cristo” ocurren sólo en contextos donde se encuentran en antítesis con “las obras de la ley”, en los que la antítesis misma demuestra que la fe no debe ser entendida como una (nueva) “obra”; sino que la fe se presenta como la respuesta del hombre a una oferta de gracia de parte de Dios. Por otro lado, si Pablo hubiera querido establecer la antítesis entre el hombre y Cristo, ¿no le hubiera resultado más fácil hablar del *érgon Christoû* antes que usar una expresión tan sujeta a la ambigüedad?

El sentido de la fe no como algo humano autónomo sino como respuesta y acogida está implícito en los textos ya de Gál 3,2.5 donde se habla de la “escucha (*akoê*) de la fe”; una expresión paralela a la de Rom 1,5 *hypakoé pisteos* (“la obediencia de la fe”), donde se trata seguramente de un genitivo epexegetico. De esta forma, la fe supone por parte del hombre la respuesta al amor de Dios manifestado en Cristo.

³⁰ Cf. J.L. Martyn, “Events in Galatia: Modified Convenantal Nomism versus God’s Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A Response to J.D.G. Dunn and B. R. Gaventa”, en J.M. Bassler (ed.), *Pauline Theology 1*, Minneapolis 1991, 160-179, especialmente p.168; para F. Marín Heredia, “‘Por pura gracia’ (Gál 2,16)”, en *Carthaginensia* 12 (1996) 153-163, pp. 160-161, en la antítesis “por las obras de la ley”-“por la fe de Cristo” Pablo estaría usando la doble forma de testamento introducida por el emperador Augusto: el testamento “per legatum”, con acta notarial (“por las obras”), y el testamento “per fidei commissum”, por encomienda a la buena fe de un tercero (“por la fe de Cristo”= “por el ministerio fideicomisario de Cristo”).

El carácter crístico de la fe resulta particularmente explícito en Gál 2,20. En este texto el apóstol convierte en experiencia personal y mística la obra salvadora de Cristo, reflejada en la fórmula, probablemente tradicional, de “me amó y se entregó por mí”. Si la fe es el camino de la justificación, el amor es la experiencia del justificado. Esta nueva situación es el resultado de la acción obrada por el Padre en Cristo, “quien nos ha liberado de la maldición de la ley, haciéndose por nosotros maldición” (3,13).

En la lógica de este esquema, la justificación queda dentro de un proceso que tiene que ver directamente con la salvación obrada por Dios en Cristo y la acogida por parte del hombre. Esta comprensión procesual, dinámica, de la justificación se observa también en la estrecha relación que establece Gál entre la justificación y el don del Espíritu. En efecto, el paralelismo entre Gál 2,16 (la contraposición fe-obras de la ley en torno a la idea de justificación) y Gál 3,2.5 (la contraposición fe-obras de la ley en torno al don del Espíritu) indica que justificación y don del Espíritu no son sólo inseparables para Pablo sino dos modos distintos de expresar la misma cosa³¹. No obstante, la justificación y el don del Espíritu son dos realidades conceptualmente distintas. La justificación (“ser justificado”) remite a un *status* y a una relación que sólo Dios puede “ver”. El don del Espíritu, sin embargo, se verifica en la experiencia de los propios Gálatas, pues la obra del Espíritu produce efectos visibles (“realiza prodigios entre vosotros”). Así se explica que, desde el punto de vista retórico, Pablo no pueda preguntar a los Gálatas si han sido justificados por la fe o por las obras de la ley; al tiempo que sí puede declarar; citando la Escritura, que fue la fe la que consiguió para Abraham la justificación.

³¹ Cf. L.F. Ladaria, “Espíritu y justificación. A propósito de Gál 2,16; 3,2.5”, en *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 111-115, para quien el paralelismo de esos versículos indica que justificación y don del Espíritu no son sólo inseparables para Pablo sino dos modos distintos de expresar la misma cosa.

4. ESPÍRITU, LIBERTAD Y AMOR

Con esta referencia al Espíritu podemos entrar ya en el comentario de la última parte de la carta, centrada en el tema del Espíritu y de la libertad. Como ya hemos indicado, la alternativa esclava-libre de 4,31, que cerraba la segunda parte, se prolonga en 5,1 de la siguiente manera: “para que gocemos de libertad Cristo nos ha hecho libres; manteneos, pues, firmes y no os dejéis sujetar al yugo de la esclavitud”. Toda la perícopa 5,1-15 desarrolla el tema de la libertad. En la primera parte de la perícopa la libertad viene presentada como contrapunto a la ley, de la que se vuelve a hablar en los vv. 4 y 5. Esta comprensión de la libertad como liberación de la ley es la que ya encontramos en el texto de Gál 2,4. Se trata, en efecto, de la contraposición entre ley y libertad. Pero la argumentación del apóstol sigue, a partir del v. 6, presentando positivamente la libertad como un dinamismo interior que anima al creyente al amor: “pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale prepucio, sino la fe que actúa por la caridad” (v. 6). El término último de la libertad es el amor, precepto en el que se resumía toda la ley. “porque toda la ley se resume en este solo precepto: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”” (5,14).

La libertad no hace de los creyentes personas sin ley³², más allá del bien y del mal, sino que positivamente los hace esclavos a unos de otros por amor: “cuidado con tomar la libertad como pretexto para servir a la carne, antes bien, haceos esclavos unos de otros por amor” (Gál 5,13). Esta esclavitud del amor es la suprema libertad. Este mismo pensamiento es el que está a la

³² Es significativo que en Gál 6, 2 el apóstol hable explícitamente de “cumplir la ley de Cristo”. Este texto es paralelo al de 1Cor 9, 21: “con los que están fuera de la ley me hago como si estuviera fuera de la ley, para ganarlos a ellos, no estando yo fuera de la ley de Dios”.

base de la conocida frase de Agustín: “ama y haz lo que quieras” (“*Ama Deum et fac quod vis*”).

Lo característico de esta sección de la carta a los Gálatas es la relación entre libertad y Espíritu. Esta relación tiene en el texto de 2Cor 3,17 una formulación antológica: “donde está el Espíritu del Señor hay libertad”. La mención del Espíritu no es nueva en Gál. Había aparecido ya en 3,2.5, donde ya vimos que se hablaba del don de Espíritu como sinónimo de justificación. Más adelante, en 3,14 se explicita que la promesa hecha a Abraham es “la promesa del Espíritu”. Desde un punto de vista estrictamente gramatical *he epanggelia toû pneûmatos* puede significar “lo que el Espíritu ha prometido”. Pero esta interpretación no encaja con el argumento de Pablo en Gál 3,1-5. También queda excluida la posibilidad de que el apóstol remita la promesa al futuro, pues el texto testifica que los Gálatas han recibido ya el Espíritu³³. La expresión significa, más bien, que el Espíritu mismo es la promesa³⁴. El genitivo tiene, pues, sentido epeexegetico: el Espíritu prometido en el pasado ha sido ahora derramado sobre los creyentes. En Gál 3,22 se dice expresamente que lo que fue prometido ha sido ya dado a los creyentes³⁵.

¿Pero dónde y cómo se dio a Abraham, en su momento, esa promesa del Espíritu? En ningún lugar lo dice Pablo expresamente, aunque está implícito en la idea, ya sugerida a propósito del

³³ Cf. B. Byrne, “*Sons of God*” - “*Seed of Abraham*”. *A Study of the Sonship of God of All Christian in Paul against the Jewish Background*, Roma 1979, 156-157, que remite a Rom 8,23; 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14, donde se habla del Espíritu como “prenda” o “primicia”; pero en esos textos el esquema es ahora-después y no, como en Gál, antes-ahora.

³⁴ Cf. F. Mussner, *O. c.*, 235.

³⁵ El aoristo subjuntivo “fue dada” de 3,22 es paralelo al “habéis recibido” de Gál 3,2 y, entendido como un pasivo divino, se corresponde también con “el que comunica” de Gál 3,5. Por estas correspondencias se deduce que el contenido de la promesa implícito en Gál 3,22 no puede ser otro que el Espíritu.

paralelismo entre Gál 2,16 y 3,2.5, de que la justificación y el don del Espíritu son una misma cosa: por la fe los Gálatas han recibido el Espíritu (Gál 3,2.5.); por la fe Abraham fue justificado (Gál 3,6). La partícula *kathos* (“como”) con que se abre el v. 6 establece un paralelismo tanto entre la fe de éste y la de aquéllos como entre el don del Espíritu y la justificación, concedidos, respectivamente, a uno y otros por la fe.

Pero volvamos a la presencia del Espíritu en la tercera sección de Gál, sobre todo en Gál 5,18-26. Pablo habla del Espíritu que interioriza la libertad que Cristo nos ha conquistado y capacita e impulsa a utilizar la libertad para el amor. El Espíritu es el protagonista imprescindible de una vida cristiana vivida en libertad. El párrafo comienza y termina con la misma exhortación: “caminad según el Espíritu” (5,16), “procedamos según el Espíritu” (5,25), y en el decurso del párrafo el apóstol utiliza hasta siete veces el vocablo *pneuma*. Echa mano el apóstol de una lista de vicios frente a los que opone “el fruto del Espíritu”, que se concreta en el amor, con el que se abre la lista de 5,22-23.

CONCLUSIÓN

El estudio de las páginas precedentes demuestra claramente que la carta a los Gálatas no puede reducirse al tema de la justificación. Ésta es, sin duda, una categoría fundamental en el pensamiento paulino y probablemente en Gál más que en ningún otro escrito del apóstol. Pero sólo se conoce el verdadero sentido de esta categoría cuando se la pone en una órbita de relaciones.

A modo de resumen pueden enumerarse las siguientes relaciones binarias: evangelio y libertad / vocación y gracia / misión y gracia / evangelio y fe / fe y justificación / justificación y don del Espíritu / fe y libertad / libertad y amor / Espíritu y libertad / fe y amor.

El principio unificador de esta constelación de relaciones puede ser, sin duda, el esquema trinitario³⁶. Las tres partes de Gál pueden ser asignadas, respectivamente, al Padre, al Hijo y al Espíritu. Al Padre queda asociado principalmente el evangelio. Al Hijo, la fe. Al Espíritu, la libertad.

³⁶ Para W. Popkes, “Two Interpretations of ‘Justification’ in the New Testament. Reflections on Galatians 2:15-21 and James 2:21-25”, en *Studia Theologica* 59 (2005) 129-146, Pablo argumenta desde un esquema trinitario (Padre, Cristo y Espíritu) y Santiago se focaliza sólo en Dios; ésta será la razón de la diferencia de sus perspectivas.

Hablar y callar sobre Dios

CÉSAR IZQUIERDO URBINA

Universidad de Navarra

Pamplona

Resumen: La relación entre palabra y silencio está en la base de cualquier comunicación humana. La teología, en cuanto palabra sobre Dios, necesita de la palabra y del silencio de una manera especial. Frente a la ceguera de una razón demasiado corta, insensible a la realidad de Dios, la teología debe hablar de Dios a partir de la revelación divina que se manifiesta como palabra, pero también como silencio. La teología debe referirse a Dios estrictamente como Dios, no simplemente como un ser más perfecto y elevado. La afirmación positiva sobre Dios debe ir acompañada de la negación para liberar nuestro modo de conocerlo de toda contaminación de lo no-divino. Teología positiva y teología negativa son acercamientos complementarios en el discurso teológico.

Palabras clave: Revelación, discurso teológico, Teología negativa, Analogía, Silencio, Palabra

Abstract: The relationship between word and silence is at the basis of any human communication. Theology, as a word about God, needs word and silence in a special way. Faced with the blindness of a reason that is too short, insensitive to the reality of God, theology must speak of God

on the basis of divine revelation that manifests itself as a word, but also as silence. Theology must refer to God strictly as God, not simply as a more perfect and elevated being. Positive affirmation about God must be accompanied by denial in order to free our way of knowing Him from all contamination of the non-divine. Positive theology and negative theology are complementary approaches in theological discourse.

Keywords: Revelation, Theological Discourse, Negative Theology, Analogy, Silence, Word

En el documento *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* que la Comisión Teológica Internacional publicó en 2012 se alude al “sentimiento de vacío y de ausencia de Dios que muchas personas sienten hoy y que imbuye buena parte de la cultura moderna”¹. Ese vacío y ausencia es lo que explica el silencio sobre Dios que parece haberse impuesto en la cultura tanto intelectual como popular en la que vivimos. En nuestro mundo ese silencio es interpretado por muchos como una consecuencia lógica ante lo ausente o inexistente. Se calla sobre Dios porque es irrelevante, bien porque, si existe, está escondido y ausente (deísmo) o bien porque es irreal o, más radicalmente, por carecer de sentido (ateísmo). Y no faltan quienes, para interesarse por Dios, ponen unas condiciones que exigirían que Dios se hiciese patente de una manera tal que, en último término, dejaría de ser Dios.

¹ *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*.n. 98. El documento había sido preparado por una subcomisión presidida por el profesor Santiago del Cura Elena, y de la que formaban parte Bruno Forte, Savio Hon Tai-Fai, SDB, Antonio Castellano, SDB, Tomislav Ivancic, Thomas Norris, Paul Rouhana, Leonard Santedi Kinpupu, Jerzy Szymik y Thomas Söding.

“Deus absconditus”

“*Vere Tu es Deus absconditus!*” Las palabras de Isaías 45,15 adquieren en cada época un significado característico. Para el creyente de nuestro tiempo, el Dios escondido es el Dios del silencio en la medida en que no está a disposición del hombre. Desde su propia conciencia de existir ante Dios, es testigo de que Dios calla y el mundo calla sobre Dios. Experimenta la dificultad de hablar de Dios porque para muchos se ha convertido en asunto privado, sin relevancia alguna en el terreno de encuentro común, en tema sobre el que no es posible un verdadero diálogo. Como consecuencia, observa que el vacío de Dios lo ocupa el hombre: el mundo está lleno del hombre, y parece que solo al hombre le compete la tarea titánica de dar sentido y coherencia a la realidad, a toda la realidad.

La situación actual constituye un desafío, no solo para el creyente sino también para la teología que es, por esencia, palabra sobre Dios. Ese desafío lleva a poner de relieve a Dios frente a la ceguera de una razón demasiado corta, y, al mismo tiempo, a referirse a Dios estrictamente como Dios, no simplemente como un ser más perfecto y elevado. Dios existe, pero es Dios; existe como Dios y es necesario acudir a la negación para liberar nuestro modo de conocerlo de toda contaminación de lo no-divino. El mismo documento de la Comisión Teológica Internacional anteriormente citado recuerda que la razón iluminada por la fe tiene unos “límites intrínsecos de su actividad. Por ello, la teología cristiana puede tomar la forma de la teología «negativa» o «apofática»”².

El comienzo de un libro clásico de la teología del siglo XX como es la obra de Jean Daniélou *Dios y nosotros*, plantea directamente el asunto que aquí nos interesa. Todo lo que decimos de Dios,

² *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* n. 96.

afirma el autor, nos parece insignificante apenas lo decimos, al compararlo con lo que realmente es. Por eso, “cada vez que decimos algo, querríamos negarlo. Y al mismo tiempo es cierto que todo lo que decimos de Él es verdad y, no obstante, nada de eso es verdad”³.

Hablar de Dios y callar sobre Dios: no se trata solamente de que las palabras necesiten el silencio para “cargarse” de significado y así poder *decir algo* sobre cualquier cosa⁴, sino que —en el caso de Dios— el silencio es imperado porque “*de Deo non possumus scire quid est*”⁵. Esta afirmación tan radical tiene su continuidad natural en el silencio, en un cierto “no poder hablar de Dios”, ya que no se puede hablar de lo que no se conoce. Pero ese silencio no viene exigido solamente por el desconocimiento, sino que es el modo de reconocer y alabar lo oculto de Dios. Así lo expresa el mismo Tomás de Aquino con expresiones densas: callamos no porque no sepamos o podamos decir nada de él, sino porque lo que digamos es esencialmente imperfecto⁶.

Ahora bien, el silencio sobre Dios es siempre algo penúltimo; dicho de otro modo, la última palabra sobre Dios no es el silencio porque la negatividad, insustituible cuando nos referimos al mismo Ser último, al Ser de los seres, se abre a una positiva afirmación

³ J. Daniélou, *Dios y nosotros*, Madrid 2003, 39.

⁴ C. Izquierdo, “Palabra (y silencio) sobre Dios”, *Scripta Theologica* 41 (2009) 946-947: “Las palabras se cargan en el silencio, y una vez pronunciadas necesitan de nuevo el silencio del que escucha para poder penetrar en la riqueza que transmiten. Sin el silencio, la palabra quedaría huérfana, al mismo tiempo que sin la palabra, también el silencio sólo podría significar y producir un sentimiento de vacío”.

⁵ I, q. 1, a.7 ad 1.

⁶ “*In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 ad 6: “Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse”. Otros textos a este respecto son: *In De divinis nominibus*, cap. 1, 2,3: “Venerantes indicibilia deitatis casto silentio, quod quidem dicit, quia occulta per hoc veneramur quod ea non scrutamur et ineffabilia per hoc quod ea silemus”. Cf. *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 arg. 6.

a partir de los efectos. Citemos ahora completo el texto de la *Summa* en el que santo Tomás afirma que no podemos saber qué es Dios: “Aun cuando no podamos decir de Dios *qué es*, en esta doctrina sagrada (*la teología*) tomamos sus efectos, de naturaleza o de gracia, como sustituto de la definición para poder analizar lo que en esta doctrina se dice de Dios”⁷. A partir de los efectos es como se puede conocer y hablar de Dios, a quien nadie ha visto nunca ni puede ver. El principio de causalidad y el principio de semejanza proporcionan el fundamento para que se pueda hablar verdaderamente de Dios con una palabra que no desmiente el principio de que “no podemos decir de Dios qué es”.

¿Dios, objeto de conocimiento?

Lo que antecede es la vía metafísica que parte de lo sensible para remontarse a su causa y ejemplar. Esta argumentación supone la continuidad entre lo real, el conocimiento que de ello podemos tener y la palabra que expresa esa realidad mediante el conocimiento. Somos conscientes de que la metafísica no encuentra un reconocimiento suficiente por parte de la mentalidad científica que, en parte, va fagocitando la actividad filosófica. Y sin embargo, debe ser reivindicada tanto por su consistencia y validez intrínseca como por las consecuencias que su negación tendría para el hombre y la sociedad. Sin la verdad de las cosas, sin el ser, que es el alma de la metafísica, no quedaría más que —en último término— una lucha por el poder como ha puesto lúcidamente de manifiesto J. Ratzinger⁸.

⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 1, a.7 ad 1: “Licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectui, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur, sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae”.

⁸ Cf. J. Ratzinger, *Verdad, valores, poder*, Madrid 1995.

Existen, además, otros modos de hablar de Dios que no piden el recurso inmediato a la metafísica, aunque al final deben estar abiertos a ella. Tanto a nivel lógico como ético es posible una cierta palabra sobre Dios.

Desde el punto de vista lógico, podemos llamar “Dios” a lo absolutamente trascendente que está más allá del límite de lo cognoscible. Este límite no puede ser fijado a posteriori o *desde aquí* porque siempre cabe un *más allá*, a no ser que se ponga ese límite en unas condiciones determinadas de conocimiento a partir de las cuales se considera irreal todo lo que no las cumpla. Pero solo una decisión arbitraria (voluntarista) podría establecer algo así. Cabe la posibilidad de no reconocer la existencia de algo que trascienda a todo, pero en cambio es más difícil negar su realidad o posibilidad. No hay forma de excluir la posibilidad absoluta de que exista un tipo de realidad distinta de la realidad conocida. Más bien, la trascendencia de lo inmediato, cuyo límite —se defina como se defina— está *ahí*, ofreciendo la posibilidad de franquearlo, remite a una trascendencia última como fundamento y fuente de toda la realidad. El nombre de esa trascendencia es “Dios”. Por definición, Dios no pertenece al mundo y, por esa razón, no hay forma de conocimiento-control científico sobre la realidad de Dios.

En cuanto a la implicación de Dios en la ética, no parece que haya más salidas que una ética del bien y del mal o una ética del sujeto. La primera implica a la metafísica y determina la moralidad por la naturaleza misma de las cosas. La segunda en cambio depende de condiciones formales que determinan que el sujeto actúe bien o mal. Hoy no es tan fácil señalar la bondad o maldad moral por el puro objeto moral, porque somos conscientes de que la percepción moral depende de factores de los dos campos y no existe una separación tan tajante entre lo objetivo y lo subjetivo. Pero se puede afirmar en cambio que una ética que merezca realmente ese nombre no puede ser sola o primordialmente formal, sino que necesita acceder al bien trascendente, al bien

que lo es *ante Dios*. Solo lo que se mantiene ante Dios es capaz de presentarse como algo dotado de validez universal y perenne; solo lo que participa del carácter absoluto de Dios puede liberar al hombre de perderse en un mar de juicios morales contrapuestos (relativos) y, en consecuencia, del riesgo de la arbitrariedad de los poderosos que –en el campo de la moral y de la acción– no son solamente quienes manejan la economía, la política o los media, sino también los intelectuales capaces de construir ideologías para justificar el proceder y los posibles abusos de aquellos.

A la luz de lo que se viene diciendo, ¿cuál es la respuesta a la pregunta de si Dios puede ser Dios objeto de conocimiento? La respuesta debe atender a diversos aspectos. Por un lado, si se entiende el objeto como algo delimitado, Dios no puede ser de ninguna manera objeto de conocimiento. Pero si, en cambio, al referirnos al objeto expresamos simplemente que lo conocido es distinto del sujeto y que por tanto no puede ser objeto de conciencia sino de palabra interior, entonces tiene algún sentido hablar de un conocimiento “objetivo” de Dios: no, porque ese conocimiento lo exprese adecuadamente sino en cuanto lo real conocido está en el sujeto distinguiéndose de él. Eso es lo que decimos cuando afirmamos, con santo Tomás, que “Dios no tiene nombre o que está por encima de todo nombre, porque su esencia supera todo lo que de Dios podemos entender o expresar con nuestras palabras”⁹.

Santo Tomás ha presentado esta cuestión de un modo muy original cuando, al tratar de la “*sacra doctrina*”, no se pregunta si Dios es el objeto sino solamente si es el sujeto de la teología. No nos detenemos en la respuesta que da el Santo Doctor, sino simplemente en el hecho de que, al tratarse de Dios, solo tiene sentido un discurso en el que Dios mismo aliente sobre lo que de él podemos decir. No importa, en consecuencia, tanto lo que el hombre piense, comprenda o forme sobre la noticia que pueda

⁹ *Summa Theologiae*, I, q.13, a.1 ad 1.

tener de Dios, sino la fidelidad para pensar y hablar como eco del sujeto que es el mismo Dios.

Hablando —en 2006— a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, Benedicto XVI se refirió a esta cuestión:

“Santo Tomás de Aquino dice que en la teología Dios no es el objeto del cual hablamos. Esta es nuestra concepción normal. Pero en realidad, Dios no es el objeto: Dios es el sujeto de la teología. Quien habla en la teología, el sujeto hablante, debería ser Dios mismo. Y nuestro hablar y pensar debería servir únicamente para que el hablar de Dios y la Palabra de Dios puedan ser escuchadas y puedan encontrar espacio en el mundo. Así nos encontramos invitados a un camino de purificación, para que nuestras palabras sean solo instrumento mediante el cual Dios pueda hablar, y así Dios sea realmente no objeto, sino sujeto de la teología”¹⁰.

Así pues, la condición del hombre abierto a la manifestación de Dios no le hace capaz de enfrentarse a él como a un objeto del que de alguna manera se pueda enseñorear. Puede hablar de Dios con temor y respeto, con la conciencia de que conoce algo de la verdad de Dios pero solamente en la medida en que está abierto a dejarse medir por esa misma verdad; a hablar y a guardar silencio, al mismo tiempo.

Misterio y revelación

La noción de *misterio* proporciona, en este contexto, su enorme potencial hermenéutico. Los misterios se hallan presentes en las religiones en cuanto apuntan al desconocido de la divinidad

¹⁰ Benedicto XVI, *Homilía durante la Misa con los miembros de la CTI* (6.X.2006). Citado por S. Del Cura Elena, “Dios como “sujeto” de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular”, en *Estudio Agustiniano* 45 (2010) 19-20.

que, por un lado, inspira sobrecogimiento y temor como reacción ante la grandeza y poder divino, y por otro, resulta enormemente atrayente y subyugador por la promesa que encierra de luz y de beneficio (el *mysterium tremens et fascinans* de R. Otto¹¹).

Pero el misterio tiene en la fe cristiana un sentido completamente original porque no solo se refiere a lo numinoso de Dios y al orden de lo divino sino que implica al mismo tiempo la revelación del propio misterio. La realidad única de Dios es de tal densidad que ninguna otra realidad puede compararse con ella. Al mismo tiempo, solo conocemos esta realidad en cuanto es revelada. El contenido de la revelación es el misterio de Dios, y más concretamente el misterio del Padre: el *Deus absconditus*, a quien nadie vio jamás, que nos ha sido revelado por el Hijo único, “que está en el seno del Padre” (Jn 1,18). Este es el misterio “mantenido en silencio (*gesigemenon*) por tiempos eternos y manifestado ahora” a los gentiles, a los apóstoles y profetas (Ro 16, 25-26; cfr. Ef 3, 5; Col 1,26).

La invisibilidad y el silencio que caracterizan –para nosotros– el misterio de Dios –del Padre– se abren como revelación en Cristo que es Hijo, “Imagen del Dios invisible” (Col 1,15) y Palabra encarnada (Jn 1,14). Esta revelación no es alcanzada por la capacidad o esfuerzo humanos, sino que se abre desde dentro, de Dios “movido por su gran amor” (DV 2). En Cristo, Palabra e Imagen, el misterio se abre y se comunica, pero sin dejar de ser misterio: Cristo es a la vez misterio y revelación de Dios. El silencio fontal del Padre es también silencio final y así, según la célebre expresión de S. Juan de la Cruz, una vez que ha dicho su Verbo, Dios se ha quedado mudo: Dios, al darnos a su Hijo, su

¹¹ R. Otto, *Lo santo: la racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1994, 22-37; 51-66..

Palabra –“que no tiene otra”– “ha quedado como mudo, y no tiene más que hablar”¹².

La revelación que contiene y da a conocer la verdad de Dios es revelación del *misterio* de Dios y, a la vez, de su designio salvador. La revelación del misterio no es solo manifestación de lo incognoscible, o el horizonte totalmente inalcanzable de Dios, sino más bien el lugar donde la presencia personal de Dios se hace histórica, cierta e inmediata en el mundo y en la vida de los hombres¹³. Es principalmente el “misterio de su voluntad” (*Ef* 1,9) y, en último término, el “misterio de Cristo” (*Ef* 3,4) o, como afirma el Vaticano II refiriéndose a lo que Cristo manifiesta al hombre, “el misterio del Padre y de su amor” (*Gaudium et Spes* 22).

Los misterios cristianos han sido –y siguen siendo– los más combatidos por los defensores de una racionalidad autolimitada que ve en ellos una pretensión inaceptable de aportar luz y conocimiento a lo humano en lugar de limitarse a dar consuelo o a hablar simbólicamente de “lo divino” del propio hombre. San Juan Pablo II escribió en *Fides et Ratio* que la resistencia de la razón a aceptar la posibilidad de la revelación y de los misterios la convierte en razón truncada y débil, cerrada a la búsqueda metafísica de las preguntas últimas del hombre, y concentrada “en los problemas particulares y regionales, a veces incluso

¹² San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo* II, 22, 3.4. Orígenes, por su parte, presenta una doctrina de la unidad interna de la Palabra que se muestra en un movimiento ascendente: “Toda palabra de Dios, que en el comienzo estaba en Dios..., es algo distinto de las palabras. La palabra es algo uno compuesto de múltiples sentencias, pero ninguna de esas palabras es Palabra: El que habla las cosas verdaderas, aun cuando hablase sobre todo y no dejase fuera nada, sólo diría, sin embargo, una sola. Los santos, que siempre se atienen únicamente a la Palabra Única como meta, no hablan mucho”. Todas las palabras de la Escritura son, de esta manera, una única Palabra, “pues todo se recapitula en Ella como en la Cabeza Única” (In Ioh. V, 4-6; citado por H.U von Balthasar, “Palabra y silencio”, en *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, p. 174 s.

¹³ A. Manara, *La fede e i suoi fondamenti*, Roma 1994, 23-24

puramente formales” (FR 61). Además, relaciona el inagotable deseo de conocer que tiene el hombre, con su “constante apertura al misterio” (FR 71). Esa apertura puede ser confirmada o negada, con efectos consiguientes sobre la misma razón. Por eso, la encíclica anima a la reflexión filosófica “para que no se cierre el camino que conduce al reconocimiento del misterio” (FR 51).

Desde un punto de vista *formal*, revelación y misterio son nociones correlativas que se exigen mutuamente, y entre las cuales hay una cierta relación dialéctica: hay revelación porque existe el misterio, pero al mismo tiempo en la medida en que no es totalmente misterio; y sabemos del misterio porque ha sido revelado, pero esa revelación deja el misterio intocado. Misterio y revelación son, por tanto, correlativos, pero no se oponen¹⁴. Así, por ejemplo, no se trata de que cuanto menor sea la revelación, mayor será el misterio, y cuanto más clara la revelación, menor sea el misterio. Junto a ello es necesario superar la tendencia a entender el misterio en contraposición al conocimiento, y dar un paso en cambio en la dirección del amor que es razón tanto de lo oculto como de la revelación de Dios.

La revelación solo puede ser una donación amorosa de Dios que nunca está del todo “disponible” para el hombre; da a conocer el misterio de Dios, y se adquiere mayor conciencia del misterio cuanto se conoce mejor la revelación de Dios. Sólo en algunos planteamientos filosóficos sobre la revelación, como el hegeliano, se trata de anular el misterio a base de reducir la revelación a filosofía. De esta cuestión se ocupó el concilio *Vaticano I* al enseñar que “los misterios divinos por su propia naturaleza van siempre más allá del entendimiento creado, de modo que aún después de

¹⁴ W. Kasper, *Revelación y misterio*, en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, pp. 187-203.

la entrega de la revelación recibida en la fe, permanecen ocultos bajo el velo de la misma fe y de una cierta oscuridad” (*Dei Filius*)¹⁵.

Así pues, la revelación abre el misterio, lo manifiesta y da a conocer, pero al mismo tiempo lo oculta, es “*re-velatio*”. Nos da a conocer el misterio de Dios y de su amor salvador a través de imágenes y de palabras humanas que son signos esencialmente imperfectos de la realidad que expresan. Aceptamos la verdad que contienen pero sabiendo que esa realidad increada supera completamente cualquier expresión o signo creados.

De manera palpable se puede apreciar lo anterior en Cristo, Hijo y Verbo encarnado. Por la encarnación, Dios se hace visible y audible en Cristo, imagen perfecta del Padre y Verbo eterno. Pero el “arropamiento” de carne del Verbo eterno es a la vez manifestación y ocultamiento. Manifestación porque “el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn, 1,14), y le hemos visto, oído, tocado (cf. 1Jn 1,1s). Ocultamiento porque sin la luz de la fe, en su encarnación el Verbo –Jesús de Nazaret– no sólo no se manifiesta como Dios sino que incluso se manifiesta como no-Dios. Sin la Revelación (que resulta ser el mismo Jesucristo), y la gracia del *initium fidei*, seguiría siendo impensable que haya un hombre que sea realmente Dios. De hecho ante el Verbo encarnado es posible y real la incredulidad, la ceguera que no reconoce la divinidad de Cristo ni, por consiguiente, tampoco la humanidad de Cristo como signo de la divinidad.

El silencio, vía de revelación de Dios

Dios no puede dejar de ser “*Deus absconditus*”, para convertirse plenamente en “*Deus revelatus*”. El silencio de Dios que percibe el hombre hunde sus raíces en el “misterio escondido”, en la

¹⁵ Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática *Dei Filius*, cap. 4 (DH 3016).

realidad insuperable de Dios que sólo se explica desde sí mismo, sin relación necesaria a sus criaturas.

El silencio de Dios, en este sentido, es una forma de manifestarse porque apunta a la presencia y acción de Dios que se muestran para el hombre atento, no de acuerdo con las exigencias de la necesidad, sino de la libertad amorosa que pide ser acogida de manera abandonada e incondicional. El silencio, entonces, es el que acompaña a la entrega total. “Jesús no sólo habló; no sólo nos dejó palabras. Se entrega a sí mismo. (...) Su palabra es algo más que un simple hablar; es carne y sangre «para la vida del mundo» (Jn 6,51)”¹⁶.

Al comprender que Dios se revela también por el silencio, el hombre entiende que no es posible hallar una respuesta total que satisfaga plenamente a su intelecto ni a sus preguntas sobre Dios y sobre su misterio. De ese modo, aprende que el conocimiento no es la suprema instancia de acercamiento a la realidad y, al saberlo, está en condiciones de vivir –y en el fondo, también de conocer más profundamente– según sus auténticas capacidades. Como recordó el mismo Benedicto XVI, la tentación de reducirlo todo a conocimiento es siempre la tentación del hombre, desde el Paraíso, porque considera que únicamente el conocimiento le confiere el poder¹⁷. Pero la realidad de las cosas, y más aún la realidad de los hombres y de modo insuperable la realidad de Dios, va más allá de lo que el conocimiento puede conquistar.

El fondo último de la realidad es inexpresable, y se requiere el amor para ponerse en el nivel de comprensión y acogida. Y este es el problema del hombre que

“quiere tomar por sí mismo del árbol del conocimiento el poder de plasmar el mundo, de hacerse dios, elevándose a su

¹⁶ Benedicto XVI, *Homilía* (20.III.2008).

¹⁷ Cf. Benedicto XVI, *Homilía* (8.XII.05).

nivel, y de vencer con sus fuerzas a la muerte y las tinieblas. No quiere contar con el amor que no le parece fiable. Más que el amor, busca el poder, con el que quiere dirigir de modo autónomo su vida. Al hacer esto, se fía de la mentira más que de la verdad, y así se hunde con su vida en el vacío, en la muerte”¹⁸.

Al silencio por el que Dios se revela, corresponde el hombre también con cierto silencio que es el que modula toda investigación y palabra sobre Dios, y de este modo se convierte en una forma insustituible de honrar a Dios. Ese silencio no es la pura negación de la palabra, ni indicio de desinterés o adormecimiento, sino el silencio activo, el silencio del asombro, del reconocimiento de la grandeza ante la que se encuentra, de la renuncia a reducir a medidas pequeñas lo que supera toda medida. Es el silencio de quien se dispone a escuchar, el silencio que es “un mirador que permite captar toda la amplitud de nuestro límite y, sin embargo, no padecerlo como línea última”¹⁹. Por esta vía, el silencio se convierte en doxología, en la alabanza que el intelecto humano debe tributar a la fuente de toda comprensión. “Se honra un secreto cuando se guarda silencio sobre él”, afirma S. Tomás, a quien se deben también las siguientes palabras: “Dios es honrado con el silencio, no porque no se pueda decir o investigar nada sobre Él, sino porque cualquier cosa que digamos o nos preguntemos sabemos que está muy lejos de su verdadera comprensión”²⁰.

“Apofatismo” oriental

En el ya citado documento *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* la Comisión Teológica Internacional recomienda a la

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ R. Andrés, “De los modos de decir en silencio”, en R. Andrés, *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, Barcelona 2010, 11.

²⁰ In Boet. de Trinitate, I, q. 2 a. 1 ad 6.

teología católica “enraizarse en la gran sabiduría de la tradición de la Biblia, conectar con la sabiduría de las tradiciones del cristianismo oriental y occidental, y buscar establecer un puente con todas las tradiciones de sabiduría”²¹. El consejo es claro en casi todos sus puntos. Sin embargo, en lo que se refiere al “cristianismo oriental” es oportuna alguna precisión. Las semejanzas y los contrastes entre el oriente ortodoxo y el occidente católico, en lo que respecta al conocimiento y discurso sobre Dios, enriquecen la comprensión teológica de la cuestión.

Uno de los temas de fondo de las diferencias entre católicos y ortodoxos es el modo de conocer a Dios y la posibilidad de una auténtica teología, es decir de un discurso verdadero sobre Dios. Las posturas parecen, de entrada, perfectamente marcadas: la teología oriental sería apofática y su expresión natural es la espiritualidad y la mística. La teología occidental, en cambio, preferiría la afirmación, y es, en consecuencia, principalmente catafática, con un discurso racional que no se abre espontánea e inmediatamente –lo hace en un segundo momento– al afecto y al encuentro místico con Dios²².

Aunque ese planteamiento es cómodo y simple, no corresponde a la realidad que está mucho más llena de importantes matices. Uno de ellos es el hecho de que el oriente ortodoxo no es uniforme sino que dentro de él conviven tendencias bastante dispares en lo que se refiere a la posibilidad de hablar de Dios. Una de ellas, que podemos considerar rígida, subraya especialmente el apofatismo entendido de manera radical. Según los autores que la representan²³, Dios no puede ser alcanzado realmente, ni por

²¹ Número 99.

²² Retomo aquí algunas ideas de un artículo anterior: C. Izquierdo, “The ‘Apophatic’ East and the ‘rationalist’ West”, en M. Dobrzeniecki- M. Raczynski-Rozek (eds.), *Teologia między Wschodem a Zachodem*, Kraków 2019, 65-78.

²³ Cf. P. Deseille, *De l’Orient à l’Occident. Orthodoxie et christianisme*, Genève 2017. La obra recoge la experiencia y las reflexiones del P. Placide Deseille (Archimandrita

imágenes, ni por sentimientos propios, ni por conceptos ni por razonamientos. “Solo la fe pura y la contemplación, que no es sino la fe que deviene conciencia experimental de su objeto, son de alguna manera proporcionadas (*a Dios*)”²⁴. La gran figura a la que estos autores se remiten es Gregorio Palamas (1296-1359) que afirma: “la naturaleza divina debe ser considerada al mismo tiempo como imparticipable y en un cierto sentido participable. Llegamos a la participación de la naturaleza divina y con todo resta ella totalmente inaccesible. Es necesario que afirmemos ambas cosas a la vez y que establezcamos su antinomia como criterio de la piedad”²⁵, esto es de la verdadera fe. Es necesario, en consecuencia, afirmar la inaccesibilidad de la naturaleza divina y al mismo tiempo la participación en ella. La solución a esta dificultad viene con la distinción palamita entre la esencia de Dios “inaccesible, incognoscible, incommunicable y las energías u operaciones divinas, fuerzas naturales e inseparables de la esencia en las que Dios procede en el exterior, se manifiesta, se comunica, se da”²⁶.

La otra tendencia dentro de la ortodoxia está más abierta a la teología católica y, en consecuencia, no subraya en exceso el apofatismo. Más aún, invita a adquirir conciencia de que un apofatismo sin el necesario contrapeso acaba acercándose a una u otra forma de agnosticismo o, al menos, de nominalismo. Lo avisó ya Boulgakof hace muchos años cuando escribía: “La teología

Placide, fallecido en enero de 2018), francés formado desde su adolescencia en la espiritualidad cisterciense, y él mismo monje cisterciense durante 35 años que, tras un largo proceso, decidió pasarse al oriente, es decir, incorporarse a la Iglesia ortodoxa junto con todo el monasterio del que era abad.

²⁴ Id., 189.

²⁵ Citado por V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, Barcelona 1982, 53. El texto de Palamas en PG 150, 932 D.

²⁶ Ibid. Sobre las vicisitudes del palamismo, su escasa importancia para algunos teólogos ortodoxos (Trembelas y otros) y a la vez su reivindicación por otros (Lossky, Staniloaë etc) cfr M.M. Garijo Guembe, “Palamismo”, en X. Pikaza y N. Silanes, *Diccionario teológico El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1029-1042.

apofática sin la catafática está vacía y acaba, en fin de cuentas, en el ateísmo práctico que encontramos una y otra vez en el agnosticismo”²⁷.

Quizás el aviso de Boulgakof ha influido en un autor como Evdokimov que presenta una postura más equilibrada ya que admite la teología catafática aunque, afirma, se debe completar con el método apofático. “La teología positiva no está desvalorizada, sino situada precisamente en sus propias dimensiones y en sus propios límites”²⁸. Cita un texto apofático de san Gregorio de Nisa: “Los conceptos crean unos ídolos de Dios; solo el asombro capta algo”²⁹. Los misterios “simples, absolutos e incorruptibles de la teología se revelan en la tiniebla hiperluminosa del silencio”³⁰. Esto, insiste Evdokimov, no es agnosticismo porque gracias a este no-conocimiento, a través de una “intuitividad primordial y simple”, se conoce más allá de toda inteligencia. La teología negativa es una superación, pero que nunca se aparta de su base que es teología positiva de la revelación. Y señala: la vía negativa no es una vía negadora, porque la negatividad no es negación. “La afirmación triunfa a través de la negación”³¹.

Los occidentales han tratado de encontrar una vía en la que la negación y la afirmación en el conocimiento de Dios no se excluyan mutuamente sino que se encuentren dialécticamente. La distinción tomasiana³² entre *res praedicata* y *modus significandi* rige el discurso sobre Dios. La perfección del ser (*res praedicata*)

²⁷ S. Boulgakof, *Le Paraclet*, Paris 1946, 346.

²⁸ P. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1983, 25; *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 54-55. Cfr. P. Tremblas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, I, Bruges 1966, 175-176.

²⁹ *De vita Moysis* PG 44, 377 B; *In Cant* PG 44, 1028 D.

³⁰ El texto es de la *Teología mística* de Dionisio, cit. por P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, 54.

³¹ P. Evdokimov, *La conoscenza di Dio*, cit., 25.

³² I, q. 13 ad 3.

constituye el momento afirmativo mientras que el modo como se predica de Dios (*modus significandi*) es el negativo. Todo este planteamiento forma parte del proceder según la analogía que está lejos, a la vez, de una identificación de esencias que llevaría al panteísmo y de una total equivocidad que pondría en la ruta del agnosticismo.

Deseille y la corriente teológica ortodoxa en la que se sitúa no acepta el planteamiento católico al que acusa de no respetar la absoluta inaccesibilidad de la esencia divina³³. Más aún, se insiste una y otra vez en que el apofatismo es lo que caracteriza a la ortodoxia ya desde los Padres griegos. “El apofatismo constituye el carácter fundamental de toda la tradición teológica de la Iglesia de oriente”³⁴.

A la luz de las diversas posiciones, no parece lógico conformarse con una distribución de roles como si de verdad occidente se caracterizara por la tendencia a un uso exclusivo y excesivo de la razón, en tanto que lo propio de oriente sería el sentido profundo –no racional– del misterio y una selecta (y exclusiva) espiritualidad. Puede que, en ocasiones, se hayan dado excesos en uno u otro lado, pero de ninguna manera esa distribución marca una auténtica oposición. Los Padres latinos, empezando por san Agustín (a quien Deseille critica duramente), tienen una plena conciencia del misterio de Dios y saben que sus discursos son siempre aproximaciones a la realidad divina que les supera

³³ P. Deseille, *De l'orient à l'occident*, cit, p. 181: “La ausencia en occidente de la distinción entre la esencia divina imparticipable y las energías que son la proyección eterna de esta esencia y la vida divina que se comunica a las criaturas, deja siempre a los ortodoxos la impresión de que el cristianismo occidental oscila permanentemente entre una confusión panteísta entre los hombres y Dios y una interpretación puramente metafórica de la divinización que la vacía de su contenido real y reduce la vida espiritual a una mera vida moral elevada”.

³⁴ V. Lossky, *O. c.*, 21.

totalmente³⁵. A su vez, no parece fácilmente defendible que los Padres griegos, empezando por los capadocios y de manera especial por el “apofático” Gregorio de Nisa se hayan sentido cohibidos a la hora de expresar racionalmente (teológicamente) el misterio trinitario. Precisamente, los siete primeros concilios ecuménicos en los que se forjó la terminología dogmática para expresar el misterio trinitario y la cristología fueron protagonizados, fundamentalmente, por obispos orientales que no temían proponer una renovación terminológica para lograr un discurso teológico “ortodoxo”, fiel a la fe recibida. De hecho, la crítica harnackiana de haber helenizado el cristianismo se dirigiría, sobre todo, a la aportación de los orientales que introdujeron términos como “*hypóstasis*”, “*ousía*”, “*physis*”, “*energeia*” etc. Lo que sucede es que la nueva terminología no solo no suponía ningún tipo de helenización sino, al contrario, una verdadera des-helenización ya que de ese modo se cerró el camino a toda comprensión mítica de la unidad y pluralidad en Dios y en Cristo³⁶.

Leyendo a Gregorio de Nisa

La tesis de que oriente es apofático y occidente es racionalista queda contradicha por diversos argumentos. Aquí nos limitaremos a presentar un texto especialmente significativo de un maestro del pensamiento especialmente relevante en la cuestión que nos ocupa, como Gregorio de Nisa, el Padre oriental interpretado con frecuencia en una línea muy apofática. El Niseno ha afrontado en

³⁵ Así se puede apreciar en este texto de Agustín de Hipona: “En el principio era la Palabra. Esto sólo puede entenderse sin palabras; no se entiende con palabras humanas. La Palabra es una cierta forma sin forma, pero que es la forma de todas las cosas que tienen forma... Todo se encuentra en Ella; y, sin embargo, como es Dios, todo se encuentra asimismo por debajo de Ella” (*Sermo* 117; PL 38, 662-671).

³⁶ Cfr. A. Amato, *Jesús el Señor*, Madrid: 2009, 265-268; 339-340.

diversos textos la cuestión del conocimiento de Dios que puede expresarse en palabras y mediante el silencio. Aquí nos limitamos la enseñanza que expresa en una de sus obras, las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*.

En su comentario, san Gregorio de Nisa comenta algunas imágenes del Cantar de los Cantares que le sirven para declarar la belleza del Verbo esposo y de la esposa que es la Iglesia. Para nuestro propósito son especialmente relevantes dos de estas imágenes: los dientes y las “gotas de la noche”³⁷.

Gregorio se refiere a los dientes a partir de Cant 4,2: “*Tus dientes, un rebaño de ovejas esquiladas que salen de bañarse*”. En los dientes, Gregorio ve en primer lugar una manifestación de belleza: “Se justifica el elogio de los dientes por su solidez, armoniosa colocación, firme, igual y bien definida en las encías”. (Por eso mismo muestra su perplejidad por la comparación que hace el texto bíblico entre los dientes y un rebaño de cabras³⁸).

La función de los dientes es triturar el alimento para que pueda ser asimilado por el organismo. El alimento sólido del que vive y con el que se alimenta la Iglesia son los misterios cuya noticia nos es dada en los dogmas. Por esa razón, Gregorio señala que “la Iglesia necesita dientes para que con su explicación esclarezca los dogmas. Lo mismo decimos de aquellos que con sus explicaciones nos declaran los misterios”³⁹. Encontramos aquí una alusión a la acción catequética de los pastores, pero también al servicio que

³⁷ Tomo aquí algunas ideas de un escrito anterior: C. Izquierdo, “Credere nella Chiesa. La simbologia ecclesiale di Gregorio di Nissa”, en G. Pasquale - C. Dotolo (edd.), *Amore e verità. Sintesi prospettica di Teologia Fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella*, Città del Vaticano, 2011, 590-594.

³⁸ Gregorio de Nisa, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* VII, 8. Citamos por la edición española de Teodoro H. Martín: San Gregorio de Nisa, *Semillas de contemplación. Homilías sobre el Cantar de los cantares. Vida de Moisés: historia y contemplación*, Madrid 2001, 102.

³⁹ Ibid.

prestan los doctores (los teólogos). Quienes cumplen el oficio de dientes en la Iglesia “desmenuzan los misterios divinos, para que este alimento espiritual sea bien asimilado por el cuerpo de la Iglesia. Reciben en su boca el pan duro y compacto de la Palabra y por su examen minucioso lo hacen digerible a las almas que lo reciben”. De este modo, “nos hacen más suave el alimento sólido de las enseñanzas divinas masticándolas”.

El Niseno muestra un acercamiento a la comprensión de la fe y al servicio de la teología que vale la pena poner de relieve. Respecto a la fe, hay que subrayar el modo como la relaciona con la asimilación. La fe no es un movimiento ciego de la persona en la dirección de lo incognoscible, ni tampoco una mera disposición moral. Los misterios, afirma Gregorio, deben ser declarados, de forma que el alimento de la fe —y aquí se trata sobre todo del alimento para la inteligencia— sea bien asimilado por los fieles. Esa es la tarea de los pastores y de los doctores (por entonces identificados en la práctica): desmenuzar los misterios, examinarlos minuciosamente, “masticarlos” para convertirlos en alimento suave, explicarlos. Así nos encontramos con un primer servicio tanto del ministerio pastoral como del oficio teológico: facilitar el desarrollo de la fe en cuanto acceso y vida de los misterios. Este es, sin duda, un cometido que precede a otros que tendría que desempeñar más tarde la teología: el primer servicio que presta la teología se dirige a la inteligencia de la fe, a la catequesis, diríamos hoy. Este servicio es anterior a todo desarrollo crítico exigido por el diálogo con el pensamiento científico y filosófico⁴⁰.

En relación con el servicio a la inteligencia de la fe, la función de los “dientes” que mastican los dogmas para convertirlos en alimento más apropiado para todos recibe una aportación de singular belleza con el comentario de Gregorio al “rocío de la noche” y a las “gotas de la noche” (Cant 5,1) de las que trata en

⁴⁰ XI, 8, p. 144.

la homilía XI. El texto es muy conocido, pero vale la pena citarlo entero⁴¹:

“Las gotas de la noche prolongan la idea de nuestra meditación precedente. El que entra en el santuario de las realidades universales, incomprensibles, no puede en modo alguno conocer una lluvia o torrente de conocimiento; ha de contentarse con que la verdad se revele a gotas con ideas todavía débiles y oscuras: son las gotas del Verbo que caen una a una por mediación de los santos y de los hombres inspirados”.

En esas palabras el Niseno pone de manifiesto con gran belleza y profundidad, y de manera muy realista, el modo como tiene lugar el conocimiento de Dios. Frente al optimismo ilusorio de una teología demasiado afirmativa, la imagen de las gotas de la noche subraya el carácter trabajoso, comprometido y oscuro del conocimiento de Dios que nunca es “una lluvia o torrente de conocimiento”, sino “gotas con ideas todavía débiles y oscuras” que nos vienen del Verbo.

Tras las “gotas de la noche” encontramos ideas cercanas a la tiniebla luminosa de la *Vida de Moisés*⁴². El mismo Gregorio las relaciona explícitamente en la homilía XI. A Moisés –leemos allí– Dios se le mostró primero en la luz, después le habló en la columna de fuego, y finalmente contempló a Dios en la tiniebla. Tiniebla luminosa y gotas de conocimiento son símbolos de la atmósfera espiritual en que tiene lugar el encuentro del creyente con Dios, encuentro en que el alma adquiere noticia cierta de su presencia y al mismo tiempo se abandona en su acción.

El alma, como la esposa del Cántico, se va hermojeando conforme se acerca a la fuente de luz. Entonces, “envuelta en la noche divina”, el Esposo está con ella, pero no se deja ver.

⁴¹ XI, 8, p. 144.

⁴² Cfr. Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, 46, 162-166, ed. de L.F. Mateo Seco, Madrid 1993, 90; 170-172.

“No obstante, él da al alma cierta señal de su presencia sin que sea claramente conocido, pues está velado por su naturaleza invisible”. Entonces el Verbo llama a la puerta.

“Entendemos aquí por puerta —escribe el Niseno— el conocimiento impreciso de los misterios inefables; por ella se adentra en lo que busca. La verdad que está fuera de la naturaleza nuestra llama a la puerta de su inteligencia para alcanzar un conocimiento imperfecto, como dice el apóstol Pablo (1Co 3,12) con alegorías y comparaciones: Abreme. Con la llamada inspira nueva manera de abrir, pues son como verdadera llave las expresiones que abren y hacen penetrar en lo que está oculto: hermana, amiga, paloma perfecta”⁴³.

La recompensa del alma por abrir y dejar entrar al Esposo será “el rocío que cubre mi cabeza y las gotas de la noche que caen de mis bucles”. Mediante la imagen de los bucles “que caen de la cabeza del universo”, continúa el Capadocio, se está representando simbólicamente a los profetas, a los evangelistas y a los apóstoles. “Todos ellos en cuanto les sea posible saquen de la oscuridad los tesoros ocultos e invisibles y vengan a ser para nosotros río lleno de agua. Pero en relación con la realidad no son más que gotas de rocío, aunque se desborden por su grandeza y la importancia de su doctrina”⁴⁴. Pablo, afirma Gregorio, fue uno de estos ríos; pero su sublime enseñanza que se desborda como las olas “es tan sólo una gota de rocío en comparación con el Verbo verdadero”⁴⁵.

Gotas de rocío, en relación con la realidad, aunque para nosotros sean ríos de agua: de esa forma, el Niseno expresa la diferencia entre la realidad de Dios —de su Palabra encarnada— y la percepción humana. La más rica y fecunda plasmación doctrinal de los misterios no deja de ser una lejanísima aunque

⁴³ XI, 7, p. 143 s.

⁴⁴ XI, 8, p.144.

⁴⁵ Ibid.

verdadera percepción de la realidad de Dios. Gotas de rocío son las proposiciones de la fe, las fórmulas y las imágenes a través de las cuales llegamos a la realidad.

El discurso del Niseno es una expresión profunda, aunque todavía no formalizada, de la necesaria dimensión apofática de la teología⁴⁶. Conocemos verdaderamente los misterios, pero su realidad está mucho más allá de nuestro conocimiento. Lo que afirmamos de Dios es verdadero, pero la verdad de Dios supera absolutamente nuestras afirmaciones. Por esta razón, el hablar sobre Dios debe ir necesariamente acompañado del silencio sobre Dios. ¿No es esto una anticipación de lo que los medievales expresaron más tarde con una típica formulación conceptual, alejada de imágenes: “*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*”? Lo que ya sabemos es un anticipo de la realidad de los misterios que se mostrará más allá de la fe, en sí misma, y alberga también lo que todavía no sabemos ni podremos saber hasta la escatología. Lo que no sabemos es un secreto que está escondido para nosotros; de ello afirma santo Tomás (con una expresión que podría ser perfectamente del Niseno): “*Secreta per silentium honorificantur: (...) tibi silet laus, Deus, id est ipsum silentium laus est tua*”⁴⁷.

Los textos de Gregorio de Nisa que hemos examinado nos hacen comprender lo inadecuado de clasificaciones cómodas pero inciertas como la del oriente apofático y del occidente racionalista. Tras las formas originales con las que se expresa, se encuentra una sólida afirmación del conocimiento de Dios y una fuerte conciencia de los límites de ese conocimiento. El Niseno ha conocido el misterio y penetrado en su profunda y luminosamente oscura realidad.

⁴⁶ Cf. M.A. Vannier, “Aux sources de la voie négative”, en *Revue des Sciences Religieuses* 72 (1998) 411-414.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 arg. 6.

¿Cómo es posible hablar de Dios?

Al hablar de cualquier cosa, se pone en acto la relación entre la misma realidad, el conocimiento que se tiene de ella y la palabra que la expresa: “Las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son semejanzas de las cosas”⁴⁸. Entre ellos la relación es de semejanza (entre concepto y la realidad) y de signo (entre la palabra y el conocimiento). No están al mismo nivel, sino que cada uno se halla en un nivel que trasciende respecto al anterior por lo que se puede decir que hay una especie de “pérdida” en el conocimiento en relación con la realidad, y en la palabra en relación con el conocimiento, que es mayor aún en relación con la realidad. Esto se traduce en que la palabra está cargada de silencio porque solo es palabra en la medida en que no lo dice todo. Al decir lo que algo es, digo también que es más que lo que digo. Más allá de lo que afirmo está la cosa misma, en su ser propio, aún no reducida a palabra. El silencio que acompaña a la palabra indica que la realidad trasciende siempre e inevitablemente al lenguaje. “El lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido. El resto –y, presumiblemente la mayor parte– es silencio”⁴⁹.

Al hablar de Dios, lo anterior adquiere una profundidad insospechada porque la “realidad” de la que hablamos no está en nuestro horizonte de representación y de comprensión sino que se trata del que está más allá de todo lo representado y de toda palabra capaz de expresarlo. G. Steiner afirma que “lo que está más allá de la palabra del hombre nos habla elocuentemente de Dios”⁵⁰. Esa elocuencia se refiere naturalmente a la teología negativa, que es fundamental, y a la vez, radicalmente insuficiente.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a.1.

⁴⁹ G. Steiner, *Ensayos sobre el lenguaje, la literatura y lo inhumano*, Barcelona 2003, p. 38.

⁵⁰ Ibidem.

Pero el silencio que está “más allá de la palabra del hombre” se abre en Palabra de revelación en la que Dios se manifiesta y a la vez se oculta.

Dos expresiones clásicas en los escritos tomasianos siguen siendo de permanente actualidad porque permiten comprender todavía mejor la palabra y el silencio sobre Dios. En ambas, aparece plasmada la distancia entre el conocimiento y la afirmación, por un lado, y la realidad de Dios o de los misterios, por otro. En relación con el acto de fe, escribe santo Tomás: “*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*”⁵¹. Es decir, el contenido de la fe no son palabras, sino la realidad que las palabras expresan, y esa realidad —que está más allá del *enuntiabile* (las palabras) por la que se accede a ella— es lo que la fe confiesa. Algunos autores interpretan este texto tomasiano en una línea progresivamente apofática, como si las palabras —las fórmulas dogmáticas, por ejemplo— fueran meros símbolos de una realidad que en el fondo sería incognoscible. No es difícil ver el riesgo de un cierto agnosticismo teológico que corre esa interpretación.

La segunda expresión ya ha sido citada anteriormente y se refiere a la definición de “*articulus fidei*” que santo Tomás presenta como “*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*”⁵². Aquí se trata del conocimiento que solo es tal en la medida en que mantiene viva una tensión a la realidad conocida, por tanto, en la medida en que es percepción limitada y dotada de un dinamismo intrínseco a la misma realidad. Nada más lejos, pues, de toda forma de racionalismo que es, en definitiva, un deseo de dominar sobre lo conocido. La tensión a la realidad muestra el carácter esencialmente provisional del conocimiento que tenemos de Dios, tensión que

⁵¹ II-II, q.1, a.2 ad 2.

⁵² *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 6 *sed contra* que la atribuye a S. Isidoro de Sevilla, lo mismo que S. Buenaventura, III Sent., d. 24, a. 3, q. 2; parece sin embargo que se debe a Guillermo de Auxerre (*Summa Aurea*, lib III, tr. 3, c 2, q 1).

se traduce como *tendencia* imparable a la realidad a la que solo se llegará en la donación escatológica del mismo Dios.

En la vía de la afirmación-negación de Dios, los elementos que permiten avanzar y al mismo tiempo respetar el misterio son los ya aludidos *res praedicata* y *modus significandi* de los que Tomás de Aquino se ha ocupado en diversos lugares de su amplia obra. “En los nombres que se dan a Dios hay que tener presente lo siguiente: Las mismas perfecciones expresadas, como bondad, vida, y otros; y el modo de expresarlas”⁵³. El momento afirmativo se refiere a las perfecciones que corresponden a Dios de manera única y primera, y solo secundariamente y de manera creada a las criaturas. En cambio el modo de expresar esas perfecciones es el propio de las criaturas y, en consecuencia, se debe negar en Dios.

Dios ha hablado realmente y se ha manifestado como el Padre amoroso que en Cristo se da a conocer a sus hijos para introducirlos en su intimidad (cfr. DV 2). Es legítima, por tanto, la afirmación y enunciación de la realidad de Dios, aunque siempre se deben tener en cuenta cautelas que impidan los excesos de una *via affirmationis* incontrolada que llevaría a un fantasmagórico ser glorioso.

En consecuencia, es necesario callar sobre Dios en cuanto que sólo así reconocemos que es totalmente Otro, pero también es necesario hablar de Dios positivamente a partir de lo que Él mismo ha manifestado. Silencio y palabra sobre Dios son inseparables. Balthasar lo ha expresado así: “La palabra de Cristo, el cual habla en ella como ningún otro habló antes, como sólo habla el que tiene poder, es, sin embargo, un puente colgante entre la falta de palabra del mundo y la sobre-palabra del Dios Padre”⁵⁴.

⁵³ *Summa Theologiae*, I, q. 13 ad 3: “In nominibus igitur quae Deo attribuiimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo”.

⁵⁴ H.U. Balthasar, “Palabra y silencio”, 177.

Terminemos volviendo a considerar el documento *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*. En él se presenta equilibradamente la función apofática y catafática del método teológico. La teología, nos dice, habla de manera verdadera sobre Dios, y al hacerlo aplica la vía negativa –“dimensión fundamental de todo discurso auténticamente teológico”– junto con la afirmativa y la de la eminencia. Lo definitivo es la posibilidad de hablar con verdad sobre Dios a partir de sus obras y sobre todo de su palabra de revelación. A propósito de la teología afirmativa, el documento de la CTI dice⁵⁵:

“La teología afirmativa es posible como resultado de la escucha obediente de la Palabra, presente en la creación y en la historia. El misterio de Dios revelado en Jesucristo por el poder del Espíritu Santo es un misterio de éxtasis, amor, comunión y morada mutua de las tres personas divinas; es también un misterio de kenosis, la renuncia a la forma de Dios por Jesús en su encarnación, para poder tomar la forma de un esclavo (cf. Flp 2,5-11); y un misterio de theosis, los seres humanos son llamados a participar en la vida de Dios y a compartir su «naturaleza divina» (2Pe 1,4) por medio de Cristo, en el Espíritu”.

Junto a ella, el “camino negativo y del mutismo, se refiere a un sentido de asombro ante el misterio trinitario en el que está la salvación”. La teología, en último término, está llamada a reconocer la prioridad absoluta de Dios, a no querer poseer sino ser poseída por Dios, a estar atenta a lo que el Espíritu está diciendo a las iglesias por medio del «conocimiento de los santos». Finalmente, la teología implica un esfuerzo por la santidad y una conciencia aun más profunda de la trascendencia del Misterio de Dios”.

⁵⁵ N. 98.

Según la famosa afirmación de Orígenes, hablar de Dios resulta peligroso. Pero la teología lo hace gracias al Verbo Logos fuente de revelación y de toda palabra verdadera que da lugar al *intellectus* y al *affectus fidei*. Cuando esta palabra resuena en nuestro tiempo se iluminan las mentes y se encienden los corazones. En medio de poderosas tinieblas y de silencios impuestos sigue abierto el camino en el que, quienes seriamente buscan la verdad, se ven orientados y atraídos por la presencia cierta del mismo Dios que, con su Palabra y su Espíritu, los guía hacia la verdad plena. Entonces, el mundo se vuelve más habitable y la esperanza vuelve a ser un verdadero motor para la humanidad.

Ministerio del Espíritu y ministros del Espíritu. La dimensión pneumatológica del ministerio ordenado

GASPAR HERNÁNDEZ PELUDO
Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: El objeto de este artículo es mostrar cómo la dimensión pneumatológica del ministerio ordenado contribuye a ofrecer un planteamiento integral del sacramento del orden que armoniza la dimensión cristológica y eclesiológica del mismo, así como la identidad, el ministerio y la vida de los ministros. Para ello, partiendo de la relación Cristo-Espíritu como fundamento, se explicita en qué sentido el ministerio ordenado es “ministerio del Espíritu” en cuanto el Espíritu está en su origen, como agente y don del sacramento (ministerio por el Espíritu), garantiza la eficacia de su ejercicio destinado a la comunicación del Espíritu a los otros (ministerio para el Espíritu) y anima la existencia entera del ministro con su dinamismo transformador y los estilos de su acción ministerial en el cada época (ministerio según el Espíritu).

Palabras clave: Cristología pneumatológica, ministerio ordenado, epiclesis, espiritualidad ministerial, estilos ministeriales.

Abstract: The purpose of this article is to show how the pneumatological dimension of the ordained ministry contributes to offering a comprehensive approach to the sacrament of Holy Orders that harmonizes the Christological and ecclesiological dimensions of the sacrament of Holy Orders, as well as the identity, ministry and life of ministers. To this end, starting from the relationship between Christ and the Spirit as its foundation, it is made explicit in what sense the ordained ministry is “ministry of the Spirit” insofar as the Spirit is at its origin, as an agent and gift of the sacrament (ministry by the Spirit), it guarantees the effectiveness of its exercise aimed at communicating the Spirit to others (ministry for the Spirit) and enlivens the entire existence of the minister with its transforming dynamism and the styles of his ministerial action in each age (ministry according to the Spirit)

Keywords: Pneumatological Christology, ordained ministry, epiclesis, ministerial spirituality, ministerial styles.

El redescubrimiento de la dimensión pneumatológica ha renovado la teología católica contemporánea y, en particular, la teología del ministerio ordenado, frente a las críticas de “cristomonismo”. Entre los factores que han contribuido a ello podemos destacar: una nueva profundización en los textos neotestamentarios que relacionan el Espíritu con el ministerio de Jesús, el ministerio apostólico y los ministerios en la comunidad cristiana¹; los estudios sobre el ministerio en la etapa patristica²; la reforma

¹ Entre los muchos trabajos puede ser representativo el del exégeta Th. Söding, “Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit”, en Th. Schneider - G. Wenz (hrgs.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg i. B. 2004, 180-263.

² En el ámbito español merece destacarse AA.VV., *Teología del sacerdocio XVII. La pneumatología en los Padres*, Burgos 1983; I. Oñatibia, “Introducción al estudio de la doctrina de los santos Padres sobre el ministerio sagrado”, en *Teología del sacerdocio I. Orientaciones metodológicas*, Burgos 1969, 93-122. En ámbito italiano podemos señalar: L. Padovese, *I sacerdoti dei primi secoli. Testimonianze dei Padri sui ministeri ordinati*, Casale Monferrato 1992; E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Roma 1997; T. Citrini, *Presbiterio e presbiteri*, vol. 1-2, Milano 2010.

litúrgica plasmada en el *Ritual de Órdenes*, singularmente en su segunda edición típica (1989)³, y un nuevo planteamiento de la teología del ministerio a partir de las fuentes litúrgicas de Oriente y Occidente donde adquiere un especial relieve el Espíritu Santo⁴; la progresiva explicitación de la dimensión pneumatológica en los documentos magisteriales sobre el ministerio ordenado, desde el Concilio Vaticano II⁵, pasando por la exhortación *Pastores dabo vobis* (1992)⁶ y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1997)⁷, hasta la última

³ Cf. A. García Macías, *El modelo de presbítero según la actual Prex ordinationis presbyterorum*, Toledo 1995; Íd., “El ministerio presbiteral. Teología desde la liturgia”, en *Phase* 294 (2009) 499-527; S. Pié-Ninot, “Plegaria de ordenación de los presbíteros. Nueva edición del Ritual”, en *Phase* 186 (1991) 471-490.

⁴ Cf. P.F. Brandshaw, *Ordination rites of the Ancient Churches of East and West*, New York 1990; A.M. Triacca, “*Presbyter, Spiritus Sancti vas. ‘Modelli’ di presbitero testimoniati dall’eucologia. (Approccio metodologico alla ‘lex orandi’ in vista della ‘lex vivendi’)*”, en S. Felici (ed.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1992, 193-236; G. Ferraro, *Ministri di salvezza. Per una teologia del ministero ordinato a partire dall’esegesi delle preghiere di ordinazione*, Caltanissetta 2003; E. Cattaneo, *Il sacramento dell’ordine a partire dalle fonti*, Cinisello Balsamo 2004; S. K. Wood, *El sacramento del orden. Una visión teológica desde la liturgia*, Barcelona 2008, orig. ingl. 2007; G. Frausini, *Il sacramento dell’ordine. Dacci oggi il nostro pane degli apostoli*, Assisi 2017; Íd., *La teologia del sacramento dell’ordine. Nel iter di revisione postconciliare dei riti di ordinazione*, Assisi 2019.

⁵ Se ha lamentado el olvido pneumatológico de la SC, poco a poco superado en cuanto al Orden se refiere en ChD 2, AG 3,4 y, sobre todo, en PO con 34 referencias al Espíritu: cf. M. Caprioli, “Lo Spirito Santo e il sacerdote. In margine al dibattito conciliare sul Decreto *Presbyterorum Ordinis*”, en *Teresianum* 41 (1990) 589-616; M. Ponce Cuéllar, *Teología del sacerdocio ministerial. Llamados a servir*, Madrid 2016, 213.

⁶ La mayor riqueza pneumatológica de esta exhortación se expresa significativamente en los capítulos II y III dedicados a presentar la naturaleza-misión y la espiritualidad de los presbíteros, titulados respectivamente: “El Señor me ha ungido y me ha enviado” y “El Espíritu del Señor está sobre mí”, remitiendo a las palabras de Jesús al inicio de su ministerio público en Lc 4,18 citando Is 61,1. Cf. A.M. Triacca, “Spirito Santo e ‘dinamismi’ del ministero ordinato. In margine al linguaggio della *Pastores dabo vobis*”, en *Salesianum* 55 (1993) 271-294.

⁷ Cf. CCE 875-879; 1536-1600.

ed. del *Directorio para el ministerio y vida de los presbíteros* (2013)⁸ y el actual magisterio del Papa Francisco⁹; o el relieve de esta temática en el diálogo ecuménico reflejado en textos tan importantes como *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos* del Grupo de Dombes (1980) o el más reciente Documento de Rávena entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa (2007)¹⁰.

En la teología posconciliar la dimensión pneumatológica del ministerio ha ido estrechamente ligada a la eclesiológica: “la comprensión cristológica, que algunos consideraban saturada de dificultades, intenta transformarse en pneumatológica, al mismo tiempo que eclesiológica, dado que enuncian así la cuestión esencial: ¿qué carismas y qué funciones suscita el Espíritu en la Iglesia para hacer a Cristo presente y continuar así lo que fue la misión apostólica?”¹¹. No obstante, en los planteamientos más extremos esta visión pneumatológica tiende a oponerse a la cristológica. La necesidad del ministerio en la Iglesia no provendría de su institución por parte de Cristo para ser mediación sacramental de la gracia sino de la exigencia de coordinar los distintos carismas que el Espíritu suscita en la comunidad. Entre ellos está el ministerio, que derivaría en último término de la comunidad, si

⁸ =DMVP Al presentar la identidad del ministerio presbiteral este Directorio dedica un apartado explícito a exponer su dimensión pneumatológica (cf. nn. 9-12). La dimensión pneumatológica tiene menos relevancia en los documentos equivalentes como *Apostolorum Sucesores. Directorio para el ministerio y vida de los Obispos*=AS (2004) o en el *Directorio para el ministerio y vida de los Diáconos permanentes*=DMVD (1998).

⁹ Un tema muy reiterado en Francisco al hablar del ministerio ordenado es la teología de la unción: ungidos para ungir al santo pueblo fiel de Dios. Cf. J.M. Bergoglio (Papa Francisco), *Ungidos y enviados. Palabras a los sacerdotes en la misa crismal (1999-2013)*, Madrid 2020.

¹⁰ Cf. Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa, *Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad. Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia*, Rávena 13.X.2007.

¹¹ S. Dianich, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Madrid 1988, 101.

bien este acontecimiento es interpretado por ella como “don del Espíritu” que la funda y va formando en la historia¹². De este modo, en nombre del Espíritu, se relativiza la sacramentalidad del ministerio –como expresión de la precedencia y gratuidad del don salvífico de Cristo– con el riesgo de reducirlo a una función al servicio de la comunidad¹³.

Otros planteamientos más equilibrados han destacado esta dimensión pneumatológica pero subsumiéndola a la cristológica (J. Ratzinger; P. Rodríguez; M. Ponce Cuéllar...) o a la eclesiológica (W. Kasper; G. Greshake; S. Dianich; E. Castellucci...) y sin que tenga en ellos una función realmente estructurante. La finalidad de estas páginas es mostrar –en línea con algunas publicaciones del prof. Santiago del Cura¹⁴– cómo la dimensión pneumatológica es una dimensión específica, en relación con la cristológica y eclesiológica, para comprender el ministerio ordenado, que puede ayudar a vincular armónicamente estas dos últimas evitando su contraposición o mera yuxtaposición. En efecto, el ministro ordenado no sólo actúa “*in persona Christi*” como representación

¹² Para una síntesis de estos planteamientos de teólogos posconciliares como E. Schillebeeckx, H. Küng, J. Moingt, Ch. Duquoc, L. Boff o J.I. González Faus y de sus tesis en común cf. M. Ponce Cuéllar, *El sacerdocio ministerial*, XXXVss. En esta línea más recientemente cf. G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung*, Freiburg i.B. 1999.

¹³ Cf. E. Castellucci, “A trent’anni del decreto PO. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale”, en *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68; 195-261; K.H. Menke, *Sacramentalidad, esencia y llama del catolicismo*, Madrid 2014.

¹⁴ Cf. “La sacramentalidad del sacerdote y su espiritualidad”, en Comisión Episcopal del Clero, *Congreso de Espiritualidad Sacerdotal*, Madrid 1989, 73-119; “En la fuerza del Espíritu Santo. Dinamismo pneumatológico y espiritualidad sacerdotal”, en *Theologica* 45 (2010) 59-92. Otro autor español ha que desarrollado esta dimensión pneumatológica del ministerio es I. Oñatibia, “Ministerios eclesiales: orden”, en D. Borobio (dir.), *La celebración en la Iglesia II. Los sacramentos*, Salamanca 2008, 5 ed., 593-652 (pp. 634-636); Íd., “La espiritualidad del presbítero desde la sacramentalidad del ministerio”, en *Surge* 47 (1989) 3-20.

sacramental de Cristo Cabeza y Pastor ante la Iglesia¹⁵ e “*in nomine totius Ecclesiae*” como representación sacramental de toda la Iglesia ante su Señor, sino también “*in munere/in potentia Spiritus Sancti*” ejerciendo así lo que el Apóstol llama el “ministerio del Espíritu (διακονία τοῦ Πνεύματος)” (2Co 3,8).

Esta expresión se encuentra en 2Co, una de las primeras reflexiones cristianas sobre el ministerio¹⁶ y dentro de una sección (cf. 2Co 2,14-4,6) donde por siete veces aparece el término *Pneúma*, más de la mitad que en el resto de la carta. El Apóstol explicita el sentido del “ministerio del Espíritu” en controversia con los misioneros judeocristianos que comprendían “pneumáticamente” su ministerio a partir de la gloria, la espectacularidad y la representación del Cristo “carismático”¹⁷. Frente a ellos presenta el ministerio apostólico como “ministerio del Espíritu” (1) porque es un don de Dios que “capacita” al apóstol para ser “ministro de una nueva alianza”, no de la “letra que mata” sino “del Espíritu que da vida” (2Co 3,6); (2) porque el Espíritu actúa

¹⁵ Trataremos aquí del ministerio ordenado como una unidad en sus tres órdenes, sin entrar en la compleja discusión sobre si el diácono actúa “*in persona Christi*” y en qué sentido. A partir del CCE 875 y del motu proprio de Benedicto XVI *Omnium in mentem* (2009) algunos teólogos tienden a reservar dicha expresión al obispo y al presbítero, si bien otros consideran que el diácono, en tanto que representa también sacramentalmente a Cristo ante la Iglesia, actúa “*in persona Christi servitoris*”. Cf. S. del Cura, “El ministerio ordenado. Renovación y profundización de su teología en la estela del Vaticano II”, en V. Vide -J.R. Villar (dirs.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid 2013, 239-300, p. 284-287; Íd., “Cuestiones pendientes en la teología actual del diaconado: comentario y valoración”, en *Burgense* 57 (2017) 11-72; Íd., “La teología del diaconado como tarea inacabada: su reflejo en la recepción de intervenciones recientes”, en G. Tejerina Arias - G. Hernández Peludo (coords.), *Glorificatio Dei, sanctificatio hominum. Homenaje al prof. J.M. de Miguel González OSST*, Salamanca 2017, 683-750.

¹⁶ Cf. S. Guíjarro, *Servidores de Dios y esclavos nuestros. La primera reflexión cristiana sobre el ministerio*, Salamanca 2011; P. García Moreno, *Paulus pastor. El ministerio del Espíritu*, Valencia 2008, 77-89.

¹⁷ Cf. P.B. Duff, *Moses in Corinth: The Apologetic Context of 2 Corinthians 3*, Leiden 2015; M. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, Edinburgh 1994/2000.

a través del ministerio apostólico redactando con su tinta la “carta de Cristo” que es la comunidad (cf. 2Co 3,3-4); y finalmente (3) porque transforma paulatinamente la persona misma del ministro a imagen de Cristo para que pueda reflejar su gloria en el mundo a cara descubierta, a diferencia de Moisés (cf. 2Co 3,17-18; 4,6), gloria que resplandece paradójicamente, a imitación del Señor crucificado, “en la debilidad” del apóstol (2Co 12,9; 4,7)¹⁸. Estas tres acepciones del “ministerio del Espíritu” nos servirán a continuación para sistematizar algunos aspectos de la dimensión pneumatológica del ministerio ordenado.

Por eso, partiendo de la relación Cristo-Espíritu como fundamento para un correcto planteamiento de la dimensión pneumatológica del ministerio (1), detallaremos a continuación en qué sentido el ministerio ordenado es “ministerio del Espíritu” en cuanto el Espíritu está en el origen del mismo, como agente y don del sacramento (2), garantiza la eficacia de su ejercicio destinado a la comunicación del Espíritu (3) y anima la existencia entera del ministro con su dinamismo transformador (4).

1. LA RELACIÓN CRISTO-ESPÍRITU COMO FUNDAMENTO

El límite de los planteamientos arriba indicados que contraponen la dimensión pneumatológica del ministerio a la cristológica es no articular suficientemente la relación Cristo-Espíritu, estableciendo una especie de “hiato” entre la misión del Hijo en la carne y la misión del Espíritu en la Iglesia tras la glorificación de Jesús¹⁹. De ahí la necesidad de encontrar un

¹⁸ Cf. T.B. Savage, *Power through Weakness. Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians*, Cambridge 1996.

¹⁹ Cf. Así lo puso de relieve, a propósito de la propuesta de E. Schillebeeckx, R. Blázquez, “La teología de una praxis ministerial alternativa”, en *Salmanticensis* 31 (1984) 113-135; M. Ponce Cuéllar, *O. c.*, LI.

equilibrio entre los fundamentos cristológicos y pneumatológicos del ministerio ordenado radicán-dolo en el mismo Cristo de la historia y no sólo en el Señor glorificado o en el Espíritu Santo²⁰, en otras palabras, un equilibrio entre la cristología pneumatológica (según la cual el Espíritu actúa en y sobre Jesús durante toda su vida terrena: encarnación, unción y sacrificio pascual) y la pneumatología cristológica (según la cual Cristo una vez glorificado es la fuente y el dispensador del don del Espíritu)²¹. El Espíritu une el tiempo de Cristo y el tiempo de la Iglesia:

“Aplicándolo a nuestro tema podemos decir que el Espíritu actúa en la Iglesia renovándola desde dentro pero en continuidad con su actuación en los hechos y palabras de Cristo relativas a su fundación y constitución. Es el mismo sujeto —el Espíritu— quien actuó en Cristo y en sus acciones y quien actúa ahora en la Iglesia. Es, por tanto, co-responsable de los pasos dados por Cristo para fundar la Iglesia, entre los que hay que contar la elección de los Doce”²².

Ya desde el inicio de su ministerio “con la fuerza del Espíritu” (Lc 4,14), el Señor eligió a sus discípulos (cf. Mc 1,16-20 y

²⁰ Cf. Y.M. Congar, *Ministère et communion ecclésiale*, Paris 1971, 93ss.

²¹ La unción (cristología del Espíritu) presupone la encarnación (cristología del Logos) y es su consecuencia. Sólo si aquel sobre quien desciende el Espíritu es el Hijo humanado su unción no niega su divinidad y unidad personal (vs. el adopcionismo arriano o el difisismo nestoriano) y puede ser salvadora para nosotros. Cf. L.F. Ladaria, “Humanidad de Cristo y don del Espíritu”, en *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976) 321-345; “Cristología del Logos y cristología del Espíritu”, en *Gregorianum* 61 (1980) 353-360; “La unción de Jesús y el don del Espíritu”, en *Gregorianum* 71 (1990) 447-471, recogidos con otros artículos sobre el tema en Id., *Jesús y el Espíritu: la unción*, Burgos 2013. Sobre este aspecto en los Padres cf. G. Hernández Peludo, “Encarnación y unción del Hijo. La aportación de San Cirilo de Alejandría”, en: M. Aróztegui - A. Cordovilla - J. Granados- G. Hernández (eds.), *La unción de la Gloria: en el Espíritu por Cristo al Padre. Homenaje a Mons. L.F. Ladaria sj.*, Madrid 2014, 21-55.

²² M. Ponce Cuéllar, *O. c.*, 249.

par.) y, de entre ellos, constituyó a Doce –símbolo del pueblo de la nueva Alianza que había venido a congregar– para que estuvieran con Él y enviarles a predicar y a sanar (cf. Mc 3,13-16; Lc 6,12-16) comunicándoles la propia “*exousía*” que animaba su misión salvadora (cf. Mc 6,7; Mt 10,1). Entre ellos asignó un lugar singular a Pedro (cf. Mt 16,13-20; 14,28ss; Mc 8,27-9,1; Lc 22,31-34; Jn 6,67-71; 21,15-24). Testigos privilegiados de sus palabras y signos, objeto de la intimidad y especial dedicación del Maestro durante su vida, en vísperas de su muerte les entrega el testamento de su amor, el mandato memorial de la eucaristía (cf. 1Co 11,23-26 y par.), junto con la promesa del Espíritu (cf. Jn 14-16). Estos indicios muestran cómo Jesús, análogamente a como hizo con la Iglesia y los otros sacramentos, fue instituyendo progresivamente a lo largo de su vida, al ritmo del Espíritu que marcaba sus horas, el sacramento del ministerio apostólico que tiene en el misterio pascual su fuente definitiva. En él –según 2Co 5,18– la reconciliación de los hombres con Dios y el “ministerio de la reconciliación” (διακονία τῆς καταλλαγῆς) se dieron juntos.

Es significativo que entre la consumación de la misión terrena de Cristo y los comienzos de la misión del Espíritu en la Iglesia se sitúe en el NT el envío de los Apóstoles por el Señor resucitado con la fuerza del Espíritu, haciéndoles así partícipes de su unción, injertándoles en su propia misión y comunicándoles su autoridad/poder para continuarla (cf. Mt 28,16-20): “*como el Padre me ha enviado así os envío yo...y exhaló en ellos el Espíritu Santo*” (Jn 20,21-22; cf. Jn 17,17-19). Lo que Juan coloca en el Cenáculo la tarde de Pascua se realiza según Lucas el día de Pentecostés (cf. Hch 2). Desde los Padres mucho se ha discutido sobre el sentido de esta diferencia temporal y su significado teológico²³ pero sí hay algo coincidente. Se trata de un momento capital en la institución del

²³ Para este punto, cf. G. Hernández Peludo, *Cristo y el Espíritu según el In Ioannis Evangelium de san Cirilo de Alejandría*, Salamanca 2009, 413-420.

ministerio apostólico donde se expresa especialmente la relación Cristo-Espíritu. A su luz, la secuencia Cristo-Iglesia-Apóstol – según la cual la comunidad eclesial movida por el Espíritu “hace” el ministerio apostólico, eligiendo los ministros que la congreguen en torno a Cristo Señor –debe ser precedida y completada por la secuencia Cristo-Apóstol-Iglesia– según la cual Cristo por su Espíritu constituye a sus Apóstoles para prolongar en su nombre y con su autoridad su presencia y misión salvadoras en la Iglesia y en el mundo (cf. Jn 13,20; 14,8-9; Mt 10,40).

Esta relación Cristo-Espíritu en la institución del ministerio apostólico dentro de la Iglesia nos ayuda a comprender también cómo esta no es solo la prolongación del misterio de la encarnación (por el que la Iglesia aparece unida estrechamente a Cristo como su cuerpo extendido en la historia) sino también del misterio de su unción (por el que se distingue de Él como su esposa llamada a responderle y acogerle en el Espíritu). El ministerio apostólico garantiza a la vez la distinción de Cristo respecto a la Iglesia, en cuanto representación sacramental de la figura objetiva de Cristo que la precede y salva, y la unión de la Iglesia con su Señor, en cuanto representación sacramental de la entera comunidad congregada. Y todo ello por el Espíritu que anima ambos dinamismos.

Por eso, Apóstol y Espíritu son principios coinstituyentes de la Iglesia de Cristo: “*hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros*” (Hch 15,28). En el NT vemos cómo desde el principio los Apóstoles eligieron colaboradores en el ministerio apostólico recibido de Cristo (cf. Hch 6,1-4; 14,23-24). En Hch algunos pasajes atribuyen al Espíritu (cf. Hch 13,2; 20,28) y otros a los apóstoles (Hch 14,23) la institución de estos colaboradores. Su denominación y forma aún no está fijada en el NT (cf. 1Co 12,28; Ef 4,11-12; Hch 20,17.28) pero siempre se atribuye su origen a Dios Padre, al Hijo glorificado y al don de su Espíritu (cf. 1Co 12,1-11; Ef 4,6-11; Hch 20,28). Eso sí: la participación en esta misión apostólica

se comunica mediante el rito de la imposición de las manos que expresa la comunicación del Espíritu (cf. Hch 6,6; 13,3; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Pocos años más tarde Clemente Romano resumirá este recorrido en su “cadena de envíos” mostrando el origen divino del ministerio eclesiástico, en el envío del Hijo por el Padre, de los Apóstoles por Cristo y de los “varones probados” (episcopos y diáconos) por los Apóstoles “con la certidumbre del Espíritu Santo”²⁴. A principios del s. II S. Ignacio de Antioquía hablará ya claramente de la tríada ministerial (obispo, presbíteros y diáconos) como principio de unidad armónica de la Iglesia en un solo cuerpo y en un solo Espíritu²⁵. Entendemos así la enseñanza conciliar que articula Cristo-Espíritu en la comprensión del ministerio apóstolico, figura originaria de todo ministerio eclesiástico:

“Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (cf. Jn 10,36) ha hecho partícipes de su consagración y misión, por medio de sus Apóstoles, a los sucesores de éstos, los Obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio en distinto grado, a diversos sujetos en la Iglesia. Así el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos” (LG 28; cf. PO 2,a-b).

2. UN MINISTERIO “POR” EL ESPÍRITU. EL ESPÍRITU COMO ORIGEN DE LA REALIDAD SACRAMENTAL DEL ORDEN

El ministerio ordenado como “ministerio *del* Espíritu” puede entenderse, en primer lugar, como ministerio “*por*” el Espíritu

²⁴ 1 Clem 42,1-5; 44,1-2. Al origen divino del ministerio eclesiástico, expresión de la voluntad de Dios y ya prefigurado en el AT (cf. Is 60,17 LXX; Nm 17: cf. 1 Clem. 42,5-43) añade Clemente el “consentimiento de la comunidad” en la elección de sus ministros (cf. 1 Clem 44,3).

²⁵ Cf. *Tral.* III, 1-2; *Esm.* VIII, 1; *Ef.* III, 2-IV,2; *Magn.* III, 1-3; VI,1; VII,1.

en el sentido de que tiene en el Espíritu su origen como hecho histórico pero también como realidad teológica, lo que explica la realidad sacramental del orden. Para ello veremos en este apartado (1) la radicación trinitaria del ministerio ordenado, (2) cómo el Espíritu es el “agente” que obra el ministerio eligiendo, consagrand y enviando al candidato, (3) y además el “don” o gracia sacramental específica de la ordenación.

2.1. *El ministerio ordenado radicado en el misterio trinitario*

Cada vez más los tratados y ensayos sobre el Orden van incorporando esta perspectiva, inseparable del redescubrimiento de la dimensión pneumatológica del mismo²⁶. Este enfoque fue recogido magisterialmente por Juan Pablo II en PDV 12 presentando la identidad del ministerio sacerdotal radicada, como toda identidad cristiana, en el misterio trinitario (cf. PDV 12,a):

“El presbítero, en virtud de la consagración que recibe con el sacramento del Orden, es enviado por el Padre, por medio de Jesucristo, con el cual, como Cabeza y Pastor de su pueblo, se configura de un modo especial para vivir y actuar con la fuerza del Espíritu Santo al servicio de la Iglesia y por la salvación del mundo” (PDV 12,b).

Entre los teólogos católicos que han desarrollado este enfoque destaca G. Greshake. Según él, el ministerio ordenado se fundamenta en el designio de Dios de integrar a todos los hombres en la “*communio*” que Él mismo es y que ha sido rota por el pecado. De ahí las misiones histórico-salvíficas del Hijo y del Espíritu que tienen su fuente en Dios Padre y son prolongadas

²⁶ Cf. S. del Cura, “En la fuerza del Espíritu”, 64-65; E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, 307-309.

por el ministerio apostólico. Estas explican respectivamente la representación cristológica y eclesiológica del ministerio: la misión del Hijo, enviado por el Padre con una “*auctoritas*” que subraya la diferencia o contraposición con la Iglesia; y la misión del Espíritu, enviado también por el Padre como común amor del Padre y del Hijo y que integra en la “*communio*”. A propósito de esta última explica:

“A consecuencia de este movimiento de la *communio* obrada por el Espíritu, el elemento característico de la misión del Hijo, esto es, la potestad (ἐξουσία) que le es conferida por el Padre y con la que Él se presenta a los hombres queda ‘sublimada’ a una unidad mayor (sin que por ello desaparezca sencillamente). Por consiguiente, en el Espíritu Santo la ‘precedencia’ absoluta de Cristo frente a la Iglesia (y a la humanidad), que fundamentaba la ‘diferencia’ queda elevada a una unidad superior: Cristo se convierte en el principio vital de cada uno de los creyentes y de su propio ‘cuerpo’ que es la Iglesia”²⁷.

Si en virtud del primer movimiento cristológico la Iglesia aparece como “Esposa”, distinta de Cristo, en el segundo movimiento pneumatológico aparece como “Cuerpo”, unido inseparablemente a Él. El Pueblo de Dios está así marcado por la “figura objetiva” de Cristo y por la “vida interior” del Espíritu. El ministerio ordenado se sitúa de este modo en el punto de intersección de ambos movimientos. Si el ministerio se comprende sólo cristológicamente queda aislado bajo el signo de la *auctoritas-potestas*. Si se comprende sólo pneumatológicamente es un servicio más entre los servicios de la comunidad. Por tanto, para comprender el ministerio –siempre según Greshake– habría que evitar tanto partir sólo de Cristo (tendencia de la teología

²⁷ G. Greshake, *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Salamanca 2003, tr. 2ª ed. alemana, 159-160.

occidental) como partir sólo de la comunidad carismática obra del Espíritu (tendencia de la teología protestante) para tomar como punto de partida al Padre “que en unidad indivisible envía a Cristo y al Espíritu para crearse un pueblo”. Si bien en esta fundamentación trinitaria “en último término no es de importancia por qué elemento se comience para llegar a la comprensión”, por la representatividad cristológica o por la pneumatológico-ecclesial, hay “mediación mutua”, una lleva a la otra²⁸.

La acción del ministro “*in persona Christi*” supone la disposición de los creyentes, el libre asentimiento de la comunidad, suscitado por el Espíritu, para dejarse plasmar por Él y al mismo tiempo la conformidad para tener como ministro a una determinada persona. En el acto de la ordenación aparece paradigmáticamente cómo el ministerio ordenado es ministerio de Cristo y de la Iglesia. Si el asentimiento de la Iglesia hace que el candidato sea apto para el ministerio e idóneo para actuar en nombre de la Iglesia (convirtiéndole en este sentido en “materia” del sacramento) la mediación de los ministros autorizados, por la imposición de las manos y la oración, le conceden de parte de Cristo la misión y la capacitación por el Espíritu (le dan “forma”). Por eso, concluye Greshake:

“Tan sólo cuando la Iglesia reconoce (cristológicamente) en la acción del ministerio la primacía del don indisponible de Dios, y cuando se ve representada (pneumatológicamente) en el ministerio, entonces puede experimentarse a sí misma como obra del Dios Trino y Uno, en la que los ministros y los laicos no son personas contrapuestas sino hermanos con diversas funciones”²⁹.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 164-165.

²⁹ *Ibid.*, 176. El misterio trinitario es así no sólo fundamento del ministerio ordenado sino también de la comunión de la Iglesia entera, ministros y fieles.

Con este planteamiento Greshake ofrece una equilibrada síntesis teológica de la doble representatividad cristológica y eclesial del ministerio ordenado fundada en la economía trinitaria. No obstante, considero que en él la dimensión pneumatológica del ministerio se asocia fundamentalmente a su representatividad eclesial y menos a la cristológica. El teólogo alemán tiene en su concepción del ministerio el mismo límite que en su planteamiento trinitario³⁰: acentúa tanto la *communio* en Dios que puede relativizar la *taxis* trinitaria expresada en la economía, dato igualmente originario que el primero. La misión del Espíritu no “sublima” la “autoridad” de la misión del Hijo sino que está íntimamente unida a ella. La misión del Hijo se realiza en el Espíritu –que anima su “*auctoritas*”– y este es enviado como plenitud de la autoridad de Cristo y para introducirnos en Él. Así el Espíritu actúa ya en la representación cristológica del ministerio (el don del Espíritu constituye a una persona representación sacramental de Cristo ante la comunidad) y no sólo en la eclesiológica. El Espíritu está ya en el movimiento descendente de la donación divina de la salvación que posibilita precisamente la respuesta humana en la fe a dicho don dentro de la comunidad eclesial. Aunque Greshake reconoce su “mediación mutua” parece dar prioridad al asentimiento eclesial al ministerio (movimiento ascendente) respecto a la consagración cristológica en la ordenación (movimiento descendente), como si esta segunda –mediada por los ministros autorizados en la imposición de las manos– ratificara la primera. La elección divina es mediada, sí, en la comunidad eclesial, pero su precedencia y primacía deben conservarse. Es Dios Padre quien elige y llama, consagra y envía por el Espíritu de Cristo.

³⁰ Cf. L.F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 2015, 5 ed., 416-424; Íd., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2013, 3 ed., 147-160, a propósito esp. de la obra de G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2001.

Precisamente esta precedencia y gratuidad en la fontalidad del misterio trinitario permiten comprender mejor la sacramentalidad del ministerio ordenado. Tal como ha mostrado reiteradas veces S. del Cura:

“La sacramentalidad del ministerio ordenado expresa sobre todo, la precedencia de Dios Padre en algo que nos viene dado. Implica una vinculación originaria y fundante con Jesucristo, verdadero sacramento del encuentro con Dios, en la verdad de su condición humana y divina. Y hace de este ministerio un don del Espíritu Santo, una realidad carismática, un acontecer de gratuidad. Por tanto, sólo redescubriendo la radicación trinitaria será posible superar el déficit pneumatológico en la teología y en la vivencia del ministerio sacerdotal”³¹.

2.2. *El Espíritu como “agente” del ministerio*

El ministerio ordenado como don del Espíritu Santo nos ayuda a entender mejor también su sacramentalidad. No hay sacramentalidad sin el Espíritu³². El Espíritu está en el origen del ministerio no sólo a nivel histórico³³ sino también como realidad

³¹ S. del Cura, “En la fuerza del Espíritu”, 65; Íd., “La sacramentalidad del ministerio ordenado: alcance teológico y relevancia espiritual”, en *Revista Española de Teología* 70 (2010) 293-332; Íd., “La sacramentalidad del sacerdote y su espiritualidad”.

³² A diferencia de la concepción protestante de una inmediatez del Espíritu al hombre, la sacramentalidad implica una actuación del Espíritu mediada a través de la humanidad glorificada de Jesús que es el analogado principal de toda sacramentalidad. El Espíritu hace posible esa relacionalidad -característica de toda sacramentalidad- que une signo y significado, lo visible y lo invisible, lo presente y lo futuro, la carne y Dios. Cf. K.H. Menke, *O. c.*, En la teología oriental se ha acentuado mucho la dimensión pneumatológica de la sacramentalidad hasta el punto de afirmar que lo central de un sacramento es la epiclesis cf. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, aquí p. 77.

³³ Además de lo dicho en el aptdo. primero de este trabajo cf. PO 11, a; PDV 15,b. El Espíritu está en el origen de la estructura ministerial de la Iglesia (cf. 1Co

teológica. Esto significa que el ministerio es don del Espíritu – no un derecho individual o un reconocimiento de los méritos o cualidades de una persona– y obra del Espíritu que, por eso, se colaciona a través de una celebración litúrgica, de un acto orante, en el que se suplica su actuación sobre un candidato – y no solamente una decisión de la Iglesia preocupada por garantizar su estructura.

La *lex orandi*, expresión de la fe de la Iglesia, acredita esta actuación del Espíritu en el ministerio³⁴. En la liturgia de ordenación vemos cómo el Espíritu es quien elige y llama, consagra y envía al ordenado:

a) *El Espíritu elige y llama*. El rito de la ordenación comienza con la llamada de los candidatos inmediatamente precedida por la proclamación del Evangelio, lo que indica que la llamada al ministerio está ligada a la Palabra, a la iniciativa divina. Esta iniciativa se expresa a su vez en el “*elegimos para el orden de...*” que pronuncia solemnemente el obispo ante la solicitud de la santa Madre Iglesia y que es respondido con la aclamación de acción de gracias dirigida a Dios, fuente de la elección y la llamada³⁵. En

12,11ss); Juan Crisóstomo, *Diálogo del sacerdocio* III, 4 (BP a 57, 75-76): “El sacerdocio se ejerce en la tierra pero tiene el rango de las realidades celestes. Y con razón. Pues ni un hombre, ni un ángel, ni un arcángel, ni ninguna otra potencia creada, sino el Paráclito mismo dispuso este orden y persuadió a los que aún permanecen en la carne a reproducir el ministerio de los ángeles”. Así lo atestiguan también las Plegarias de Ordenación: “Para formar el pueblo sacerdotal, tú dispones *con la fuerza del Espíritu Santo* en órdenes diversos a los ministros de tu Hijo Jesucristo” (PR 131 para los presbíteros); “Así también, en los comienzos de la Iglesia, los apóstoles de tu Hijo, *movidos por el Espíritu Santo*, eligieron, como auxiliares suyos en el ministerio cotidiano, a siete varones acreditados ante el pueblo...” (PR 207 para los diáconos).

³⁴ Para lo que sigue cf. E. Cattaneo, *Il sacramento del ordine a partire dalle fonti*; E. Lodi, “Per una mistagogia agli «ordinati»”, en *Rivista di pastorale liturgica* 155-4 (1989) 35-43 y obras cit. en la not. 4.

³⁵ Cf. J.F. Puglisi, “Il ministero ordinato”, en A. Grillo- M. Perroni - P. Tragan (a cura di), *Corso di Teologia sacramentaria*, 392: “Gracias a la actividad del Espíritu Santo

Hch vemos cómo esta elección y llamada es obra del Espíritu (cf. Hch 1,2; 13,2). La elección de Matías para el colegio apostólico fue realizada por una profecía (cf. Hch 1,16ss), hecho que interpreta S. Juan Crisóstomo como acción del Espíritu que habla por los profetas³⁶. El mismo Crisóstomo afirma de S. Ignacio de Antioquía que el Espíritu Santo lo puso allí en lugar de Pedro para seguir edificando la Iglesia. Por ello, aunque intervienen hombres en la designación y elección de los candidatos, su valor es solamente instrumental porque es el Espíritu quien elige realmente y mueve a que éstos lo acepten³⁷. La “*divina dignatio*” por la que son elegidos los ministros, según S. Cipriano, se relaciona con el Espíritu Santo³⁸. A partir de aquí puede profundizarse en una teología de la vocación al ministerio ordenado animada pneumatológicamente³⁹.

en este proceso ritual, la vocación al ministerio ordenado es comprendida en su objetividad. El llamado no «se hace» obispo, presbítero o diácono... sino (la persona) es «llamada» positivamente por la Iglesia, es a veces constreñida, contra su voluntad, cosa que asegura que la llamada es de Dios”; S. del Cura, “La sacramentalidad del sacerdote”, 92: “Al hablar del ministerio según los ritos de ordenación sacramental nos encontramos, pues, en una atmósfera ‘pneumática’, en el ámbito de los dones del Espíritu, de lo recibido, de la gratuidad... Se trata de un don del Espíritu, que la Iglesia necesita, que debe ser pedido con intensidad y que debe acogerse con agradecimiento”.

³⁶ Cf. *Hom. 5 in Epist. I ad Tim.*,1 (PG 62,526).

³⁷ Cf. *In S. Martyrem Ignatium*, 4 (PG 50,591). Cf. P.G. Álvarez de Sousa, “Pneumatología de los textos sacerdotales de san Juan Crisóstomo”, en *Teología del sacerdocio* 17, Burgos 1983, 61-78.

³⁸ Cf. M. Guerra, “El sacerdocio, obra de la ‘dignatio divina’ y del Espíritu Santo según san Cipriano”, en *Teología del sacerdocio* 17, 9-40, esp. p. 23-27.

³⁹ Cf. E. Branconzzi (a cura di), *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa? Teologia della vocazione al ministero ordinato*, Assisi 2017. La vocación al ministerio es fruto de la iniciativa divina (“Dios es quien llama” Hb 5,4), mediada por la Iglesia (con sus necesidades y criterios objetivos de discernimiento, aspecto que primaba en la etapa patristica) y de la respuesta subjetiva del llamado en su libertad (aspecto más destacado en la actualidad). Todo ello posibilitado y movido por el Espíritu Santo.

b) *El Espíritu consagra*, como puede verse en el canto del *Veni Creator*, recomendado al inicio de los ritos de ordenación del obispo y que introduce toda la celebración en una atmósfera pneumatológica (cf. PR 35). Singularmente aparece esta actuación del Espíritu en el momento central de la ordenación: en la imposición de las manos, gesto que ya desde el NT expresa la transmisión del Espíritu⁴⁰, unida a la plegaria de ordenación cuyo núcleo es la epiclesis o invocación del Espíritu sobre el candidato. El silencio del pueblo en este momento es también participación en la invocación al Espíritu, como explica la *Traditio apostolica*⁴¹. En la ordenación del obispo la plegaria de ordenación está acompañada por el signo del Evangelionario abierto sobre su cabeza, que ha sido interpretado por los Padres como expresión visible del misterio de Pentecostés, de la lengua de fuego del Espíritu que capacita para el anuncio de la Palabra⁴². Las unciones con el santo crisma en la cabeza o en las manos son ritos explanativos que desarrollan la acción consecratoria del Espíritu para el ministerio sacerdotal. Además de otras oraciones, la bendición final prolonga el sesgo epiclético que caracteriza el rito central de la ordenación sobre los ordenados y sobre el pueblo a ellos confiado. A la luz de lo dicho el Espíritu aparece, pues, como la unción que consagra a la persona llamada y elegida, transformándola en lo más íntimo de

⁴⁰ En una rúbrica de la liturgia de la Iglesia armenia a propósito de la imposición de la mano del obispo: “el obispo impone la mano derecha sobre la cabeza del ordenado, lo cual significa que el dador de la potestad y de la gracia es el Espíritu Santo”. Cf. H. Denzinger (ed.), *Ritus Orientalium, coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, Graz 1961, II, 307. La imposición de manos se ha asociado también en los Padres al binomio mano-Espíritu en el orden, como en el bautismo agua-Espíritu cf. Gregorio Nacianceno, *Oratio* 43,78 cit. por I. Oñatibia, “Ministerios eclesiales: orden”, 634-635.

⁴¹ *Traditio Apostolica*, 2 (a propósito de la ordenación del obispo): “*Omnes autem silentium habeant orantes in corde propter descensionem Spiritus*”.

⁴² Cf. Severiano de Gábalá, *Fragmenta Act. Apost.* (en Teofilacto, *Catenae*: PG 125,533A-B); Cirilo de Alejandría, *In Io.* XII (PG 74,717A-B).

su ser y comunicándole la gracia y la potestad para desempeñar el ministerio.

c) *El Espíritu envía*. El Espíritu hace partícipe al ordenado no sólo de la unción de Jesús sino también de su misión, a la que se ordenaba la primera (cf. Lc 4,16; Jn 10,36; 20,20-22; PO 2; PDV 18). El Espíritu es el “otro Paráclito” y a su vez el “otro Enviado” por el Padre para prolongar la consolación y la misión salvadora del Hijo. Su identidad personal está marcada por la “procedencia” (ἐκπορευσις) y, por ende, por un dinamismo de salida, de *éx-tasis* que imprime en aquellos que lo reciben. Así se expresa en la “*aitêsis*” de las plegarias de ordenación y en el “*ite missa est*” con el que concluye toda celebración eucarística pero que, en la liturgia de la ordenación, tiene un marcado significado misionero para el ordenado.

El Espíritu como origen del ministerio ordenado a nivel histórico y teológico aparece singularmente en la sucesión apostólica. El sacramento del orden es el “sacramento del ministerio apostólico” (CCE 1536) recibido en plenitud por los obispos como sucesores de los Apóstoles pero participado de diverso modo por los presbíteros y diáconos. G. Frausini ha propuesto en la sucesión apostólica una “tercera vía” que integre las dimensiones cristológica y eclesiológica del ministerio. La sucesión implica una doble continuidad: diacrónico-horizontal (que vincula al origen histórico del ministerio en la misión confiada por Cristo a los apóstoles) y sincrónico-vertical (de carácter pneumatológico). A propósito de esta última afirma:

“la segunda continuidad tiene como protagonista el Espíritu Santo porque la sucesión apostólica en el ministerio es un lugar privilegiado de la acción y de la transmisión del Espíritu Santo. No es la sucesión apostólica una herencia transmitida de padre a hijo sino un don que viene de lo alto por la plegaria de

aquellos que ya están constituidos en el ministerio de la sucesión apostólica y de toda la Iglesia”⁴³.

La continuidad histórica debe ir unida a la sacramentalidad de la sucesión que es su componente vertical, cristológica y pneumatológica. Desde antiguo la comunicación del Espíritu se vinculó a la sucesión apostólica que conservaba íntegra –por la acción de este mismo Espíritu– la Tradición recibida de los Apóstoles en las Iglesias⁴⁴. La sucesión apostólica permite a la Iglesia en todo tiempo, por un lado, estar enraizada fielmente en los orígenes apostólicos y tender, por otro, creativamente a su cumplimiento escatológico dinamizado por la celebración eucarística. Por eso, el dinamismo del Espíritu en la sucesión apostólica no es de carácter “conservativo” sino “misionero”, para hacer llegar la fe recibida de los apóstoles hasta los confines de la tierra⁴⁵.

2.3. *El Espíritu como “don” del ministerio*

Además de agente del ministerio el Espíritu es el “don” que con él se comunica. Esto ayuda a clarificar la condición carismática del ministerio ordenado así como la gracia sacramental específica del orden.

S. Pablo exhorta a Timotero a reavivar “el carisma (χάρισμα) de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos” (2Tim 2,6). El ministerio ordenado tiene, pues, una condición carismática, al

⁴³ G. Frausini, *Il sacramento dell'ordine...*, 218; Benedicto XVI, *Audiencia general*, 10.V.2006.

⁴⁴ Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. Hae.* III, 1-4; Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* XXXII,1; Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 42,2. En este sentido podría interpretarse el pasaje de Basilio de Cesarea, *Epistola* 188= Epístola Canónica I a Anfiloquio (PG 32,668: en Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres* II, Paris 1961,123).

⁴⁵ Cf. G. Frausini, *O. c.*, 222-223.

recibir por la imposición de manos un “carisma”, un don estable del Espíritu Santo. El ministerio es un “carisma institucional” desde la gratuidad: “tiene en sí mismo la permanencia de lo instituido y la gratuidad del carisma gratuito otorgando por Dios”⁴⁶. Por tanto, la contraposición frecuente entre ministerio y carisma no tiene fundamentación ni exegética ni teológica⁴⁷. En las cartas paulinas el ministerio apostólico figura entre los “carismas” suscitados por el Espíritu, más aún, es el primero de ellos (cf. 1Co 12,11-28; Ef 4,7). Sin duda, la acción del Espíritu en la Iglesia no está restringida al ministerio sino que distribuye permanentemente dones y carismas entre los fieles para contribuir a la renovación y embellecimiento de la Esposa de Cristo (cf. LG 4; 12,2). De ahí el “contraste” y “tensión” entre ministerio institucional y los carismas de los fieles a lo largo de la historia. Ahora bien, ministerio y carismas tienen su fuente en el mismo Espíritu que suscita la diversidad en la unidad. Lo propio del “carisma” del ministerio ordenado en cuanto primero de ellos es justamente promover, discernir e integrar el resto de carismas suscitados por el Espíritu para que sirvan a la edificación del cuerpo de Cristo en la comunión (cf. Ef 4,12ss). Ya que el Verbo se hizo “carne” todo don espiritual, testimonio personal o misión especial se ha integrar en el testimonio apostólico que remite a Cristo y en el camino de la Iglesia fundado en esta misión apostólica. El carisma ha de ser discernido desde la “carne” de Cristo (cf. 1Jn 4,18) para evitar todo subjetivismo y arbitrariedad. El discernimiento ministerial es criterio de autenticidad del carisma si bien este ni ha sido producido ni puede ser administrado por él, es dádiva fecunda, indisponible y desbordante del Espíritu. En este sentido,

⁴⁶ R. Arnau, *Orden y ministerios*, Madrid 1995, 238-239.

⁴⁷ Cf. S. del Cura, “Carismas y ministerios”, en V.M^a Pedrosa et alii (dir.), *Nuevo Diccionario de Catequética*, vol. I, Madrid 1999, 232-247; Íd., “En la fuerza del Espíritu...”, 75, not. 47 con referencias bibliográficas.

como don del Espíritu para el bien de la Iglesia todo carisma tiene una representatividad eclesial pero siempre que se inserte en la figura de Cristo mediada y garantizada objetivamente por el ministerio ordenado⁴⁸.

El carisma del Espíritu recibido en el sacramento del orden tiene un doble efecto íntimamente relacionado, según la teología clásica: el carácter y la gracia sacramental. Sobre el carácter en relación al Espíritu hablaremos en el próximo apartado. La gracia sacramental –como enseña el CCE 1129– es “la gracia del Espíritu dada por Cristo y propia del sacramento”. En el caso del Orden esta gracia propia del Espíritu es “ser configurado con Cristo Sacerdote, Maestro y Pastor de quien el ordenado es constituido ministro” (CCE 1585; cf. 1581). El análisis de la epiclesis de las plegarias de ordenación del actual *Ritual de Órdenes* y de las liturgias antiguas puede ayudarnos a explicitar un poco más esta gracia del Espíritu en cada uno de los grados del Orden:

a) para el obispo se pide –según el PR 47– “el Espíritu de gobierno (*Spiritus principalem*) que diste a tu Amado Hijo Jesucristo y que Él, a su vez, comunicó a los santos Apostóles quienes establecieron la Iglesia como Santuario en cada lugar”. Esta fórmula se inspira en la *Traditio Apostolica*, 3 recogida por otras fuentes litúrgicas⁴⁹. La expresión se basa en el Sal 51 (50), 14: “*spiritu principali confirma me*”. En hebreo (*ruah nedibah*) hace referencia al Espíritu de obediencia generosa y de pronta magnanimidad para cumplir los mandatos de Dios, relacionado con el “corazón atento/que escucha” que pide Salomón para gobernar al pueblo (cf. 1Re 3,9). En griego (πνεῦμα ἡγεμονικόν) indica el Espíritu de dominio y fuerza que conviene a un guía. En latín (*spiritus principalis*) es el Espíritu del cabeza y

⁴⁸ Cf. G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, 176-179.

⁴⁹ La *Traditio apostolica*, 3 relaciona este “Espíritu de soberanía” con el “Espíritu del supremo sacerdocio” que recibe el obispo como plenitud del ministerio sagrado. Cf. CCE 1586.

vigilante de la comunidad⁵⁰. El “*Spiritus principalis*” se relaciona con la plenitud del Espíritu recibida de Cristo por los Apóstoles para la edificación de la Iglesia como santuario de Dios en un lugar, en clara alusión al Espíritu que ha de guiar al Obispo como pastor de una Iglesia local y principio visible de unidad ella (cf. LG 23);

b) para el presbítero se suplica –según el PR 131– el “Espíritu de santidad” (*Spiritus sanctitatis*) acentuando así el ministerio de santificación del presbítero. Esta fórmula se inspira de nuevo en el Sal 51 (50),¹³ recogida por el *Sacramentario Veronense*. En este mismo sentido aparece en la liturgia bizantina citada por el CCE 1587. En la *Traditio Apostolica*, 7, sin embargo, se pide el “*spiritum gratiae et consilium presbyterii*” asociando al Espíritu con la colaboración y el consejo que el presbítero dentro del presbiterio presta al obispo en el gobierno pastoral, prefigurado en la participación del “Espíritu de Moisés” que se dio a los setenta ancianos para ayudarle a gobernar a su pueblo⁵¹. Se expresa así en la epiclesis la identidad del presbítero como colaborador del orden episcopal en la fraternidad del presbiterio⁵²;

c) finalmente, para el diácono se pide “el Espíritu Santo para que fortalecido con tu gracia de los siete dones desempeñe con fidelidad el ministerio” (PR 207). Esta eucología se inspira en el

⁵⁰ Cf. G. Ferraro, *O. c.*, 56-63; A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle liturgie dell'Occidente*, Roma 1986.

⁵¹ Cf. Nm 11,16-25. Parte anamnética de la plegaria de ordenación de los presbíteros en PR 131.

⁵² Cf. PO 7-8. Precisamente estos números del decreto conciliar recogen en nota todas las fuentes litúrgicas antiguas donde –con diversas variantes– se pide este Espíritu de gracia, de consejo, de magnanimidad del presbiterado. Ver esp. las not. 59 y 60 de PO 7. Para este punto, además de las obras cit. en not. 4, G. Ferraro, *Ravvina il dono di Dio. Catechesi liturgica sul sacerdozio ministeriale*, Cinisello Balsamo 1986; S. K. Wood, *O. c.*, 122-123 destacando el énfasis pneumatológico de la actual plegaria de ordenación de los presbíteros, que menciona al Espíritu hasta 5 veces; R. Arnau, *O. c.*, 86-97.

Sal 104 (103),³⁰ sobre el envío del Espíritu que recrea, en Is 11,1-2 (LXX y Vulg.) sobre el Espíritu septimorfe y en la expresión de Ef 4,12: “*εἰς ἔργον διακονίας*”. La antigua plegaria de la *Traditio Apostolica*, 8 pide para el diácono el “*Spiritus gratiae et sollicitudinis et industriae*”. De este modo se explicita de nuevo a partir de la epiclesis del sacramento la gracia del diaconado: el Espíritu septiforme –como siete fueron los primeros “diáconos” de la Iglesia según Hch 6,1-6– que fortalece para “la obra del ministerio”, del servicio al Pueblo de Dios en el ministerio de la Palabra, la liturgia y la caridad, con el amor y la solicitud generosa esp. por los pobres, a imitación de Cristo siervo (cf. LG 29)⁵³.

3. UN MINISTERIO “*PARA*” EL ESPÍRITU.

EL ESPÍRITU EN EL EJERCICIO DEL MINISTERIO ORDENADO

El ministerio ordenado es ministerio “*del*” Espíritu, en segundo lugar, porque es un ministerio “*para*” la comunicación del Espíritu a los otros. Esto se manifiesta especialmente en el carácter como sello del Espíritu y potestad espiritual para el servicio a la edificación del pueblo de Dios (1), presencia del Espíritu que garantiza la eficacia del ministerio en su triple *munus* (2) y permite la unidad armónica de las relaciones dentro de la Iglesia como “ministerio de comunión” (3).

⁵³ PR 207 en la parte anamnética habla del “cuidado de los pobres” y del “servicio al altar”. Cf. S.K. Wood, *O. c.*, 174-176; 189-195 (subrayando lo específico del diaconado respecto a los otros dos órdenes en el ejercicio de la caridad derivado del servicio al altar); 201-202 (explicitando la gracia sacramental del diaconado). Sobre la actual discusión sobre la identidad teológica del diaconado cf. la not. 15 de este trabajo.

3.1. *El carácter del Orden, sello del Espíritu y potestad ministerial*

La dimensión pneumatológica ayuda a comprender e integrar mejor el aspecto cristológico y eclesiológico del carácter ministerial. De hecho, muchos de los tratados actuales sobre el ministerio exponen la dimensión pneumatológica del mismo al hablar del carácter⁵⁴. Éste se define como “sello del Espíritu” que graba en una persona los “caracteres” de Cristo Cabeza como Siervo y Pastor como Esposo de su Iglesia, rasgos que el Espíritu había ido asimilando progresivamente a través del cuerpo de Jesús⁵⁵. En cuanto sello, el carácter tiene un valor definitivo en el tiempo, expresión de la irrevocabilidad del don de Dios (cf. Rom 11,29), y totalizante para la persona, transformando su ser más profundo al constituirlo en signo sacramental de Cristo Señor por, ante y para la Iglesia y del conjunto de la Iglesia por, ante y para su Señor. En cuanto carisma del Espíritu el carácter no se reduce a algo estático (*signum configurativum* diría la escolástica), es una realidad relacional, que pone al ministro en una relación nueva con Cristo y con la Iglesia, y dinámica ya que implica un dinamismo permanente (*signum obligativum*) imprimiendo en el ordenado el “ser-para” propio de Cristo, haciendo de su existencia una “pro-existencia” para Dios y para los hermanos y superando así la falsa contraposición entre ser-función, ontología y misión en el ministerio ordenado⁵⁶. Este dinamismo del carácter en relación con la gracia sacramental podría ser iluminado en

⁵⁴ Cf. Pej. M. Ponce Cuéllar, *O. c.*, 293-310.

⁵⁵ En un sentido más general, refiriéndose a la relación entre Cristo y el Espíritu, decía Basilio Magno que “su huella (del Espíritu) nos conduce hacia aquel de quien es huella y sello (del Hijo), sin dejar de compartir el mismo ser”, *De Spiritu Sancto*, XXVI, 64.

⁵⁶ Cf. S. del Cura, “In persona Christi-in persona Ecclesiae”, en Profesores de la Facultad de Teología de Burgos, *Diccionario del Sacerdocio*, Madrid 2005, 348-356; Íd., “En la fuerza del Espíritu”, 88-89.

clave pneumatológica a partir de la antropología patrística, en la dinámica del paso de la imagen de Dios en el hombre (inamisible, impresa por el Espíritu y referida a Cristo) a la perfecta semejanza a la que esa imagen tiende (progresiva en el tiempo y animada por el Espíritu)⁵⁷.

Por el carácter el Espíritu se apropia de una persona “expropiándola” de sí misma, convirtiéndola en “ministro de Cristo” e “instrumento suyo” (*Spiritus Sancti organum*), comunicándosele como un don para hacerle don en cuanto donador del Espíritu para los demás, de ahí que F. X. Dürwell, inspirándose en Sto. Tomás, relacione el sacramento del orden con el sacramento de la confirmación⁵⁸. Y en este sentido afirma L. M. Chauvet:

“El sacerdote no es un supercristiano. No ha sido ordenado en vista de una gracia de santidad particular, y esto porque el sacramento del orden, según santo Tomás, tiene esto de específico: se realiza en su efecto primero (*res et sacramentum*), que es el carácter, es decir, la transmisión de un ‘poder espiritual’, y no en el efecto último (*res sacramenti*) que es la gracia de santificación personal. En síntesis, se es ordenado en vista de un ministerio y no por una razón personal de salvación”⁵⁹.

Más exactamente, podríamos decir que, en analogía a la relación entre las dos epiclesis de la eucaristía (sobre los dones y sobre los comulgantes), en el sacramento del orden el Espíritu transforma—configura con Cristo Cabeza— la persona del ordenado (*res et sacramentum-carácter*) para, a través de él, poder transformar a los fieles cada vez más en su Cuerpo (*res sacramenti*) y justamente

⁵⁷ Cf. A. Orbe, *La antropología de san Ireneo*, Madrid 1969; V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983.

⁵⁸ Cf. F.X. Dürwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1986, 131-132; G. de Menthieri, *La confirmation, sacrement du don*, Paris 1998.

⁵⁹ *L'arte di presiedere la liturgia*, Magnano 2009, 20.

así santificarse personalmente el ministro, pues dando es como se recibe (cf. Mc 8,35). De ahí que los Padres relacionaran la transformación de la materia de los sacramentos por el Espíritu para ser instrumento de su santificación con la ordenación de los ministros por el Espíritu. No hay cambio en la “figura externa” pero sí una “transformación” radical de la persona para ser en adelante “mistagogo de los divinos misterios”⁶⁰.

En esta línea J. Granados presenta el carácter ministerial como la asunción, por parte del ministro, de una nueva corporalidad por inserción—operada por el Espíritu— en el cuerpo de Cristo en cuanto padre, generador de vida divina y, por ende, manantial del Espíritu para los demás⁶¹. Esta visión se aproxima mucho a la de J. Corbon. Para este teólogo, muy marcado por la tradición oriental, los sacramentos comunican las energías que brotan del Cuerpo transfigurado del Señor, en divina sinergia entre el Espíritu y la Iglesia. En la economía sacramental, el Orden representa la “epiclesis de Cristo Siervo: el don de la vida”. Es el culmen del servicio en el cuerpo de Cristo y, por eso, su epiclesis tiene por característica propia ser la más humilde de todas al estar al servicio de las otras epiclesis sacramentales. La ordenación es una de “las pruebas más asombrosas” de la fidelidad del Señor que no quiere privar a su Iglesia de la comunicación de su Espíritu: “El Espíritu actuará siempre con poder en los sacramentos a pesar de las «vasijas de barro» que son los ministros ordenados”. Sea cual sea el grado del ministerio éste no se reduce a “una función social de dirección o administración” ya que se enraíza en el “misterio de la kénosis de Cristo”. Todo se realiza desde la clave del Amor, no sólo del derramado en el corazón del ministro sino

⁶⁰ Cf. Gregorio de Nisa, *In Baptismum Christi* (PG 46,581C).

⁶¹ Cf. J. Granados, *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 2017, 305-306; 250-260.

de “Aquel que es la energía misma de su servicio”⁶². Los ministros no duplican las funciones profética, sacerdotal y real de los otros miembros de la Iglesia sino que son sus servidores. La clave, pues, del ministerio, según Corbon, es la epiclesis por la que se recibe el Espíritu que hace del ordenado “siervo” en Cristo, partícipe de su kénosis en la Iglesia al servicio de las otras epiclesis sacramentales.

A la luz de lo dicho se comprende también mejor el sentido de la potestad sagrada que se comunica con el carácter, una potestad signo de la fuerza del Espíritu para el servicio⁶³, como participación de la autoridad (ἐξουσία) de Cristo “que no ha venido para que le sirvan sino para servir y dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10,45). Por su origen sacramental en el don del Espíritu –es decir, por ser recibida– esta autoridad es radicalmente ministerial: se relativiza a sí misma por estar relacionada con la fuente divina de la que procede (la autoridad de Cristo que representa) y por el destinatario al que se orienta (el pueblo de Dios al que está llamado a servir)⁶⁴. En esta perspectiva, la autoridad es, por tanto, un “don del Espíritu” al servicio de la comunión en la Iglesia, como ha puesto de manifiesto el documento ecuménico de Rávena (2009)⁶⁵.

⁶² J. Corbon, *Liturgia Fontal: Misterio, Celebración, Vida*, Madrid 2001, 2 ed., 173-174.

⁶³ Cf. I. Pettrigheri, *Autorità come servizio. Figura e ruolo del Vescovo nei Padri della Chiesa*, Città del Vaticano 2009; J.M. Bergoglio (Papa Francisco), *El verdadero poder es el servicio*, Madrid 2013.

⁶⁴ Cf. S. del Cura, “En la fuerza del Espíritu”, 87-88. Todavía es preciso sacar las consecuencias dogmáticas, espirituales y pastorales de este hecho: cf. E. Castellucci, *O. c.*, 348-349. Una concepción tergiversada de esta autoridad ligada al carácter sacramental, que olvida su radical ministerialidad, estaría en la raíz teológica – aparte de causas de otro tipo– del drama de los abusos de algunos ministros de la Iglesia, según autores como M. Striet - R. Werden (hrgs.), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährigen durch Priester*, Freiburg i.B. 2019.

⁶⁵ Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa, *Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*, 13-14: “En

3.2. *La eficacia del ministerio, obra del Espíritu*

La potestad espiritual que comunica el carácter asegura la presencia y actuación del Espíritu en el ejercicio del ministerio. Es sabido cómo el Concilio Vaticano II superó el modelo binario –de raíces medievales– que distinguía entre la “*potestas ordinis*” (radicada en el sacramento, para el ejercicio del ministerio cultural) y la “*potestas iurisdictionis*” (vinculada a la misión canónica, para el ejercicio del ministerio magisterial y pastoral) hablando de una “*potestas sacra*” comunicada por el Espíritu en el sacramento que habilita para el ejercicio del triple *munus* (modelo ternario), si bien después dicho ejercicio sea regulado por la disciplina de la Iglesia⁶⁶. El Espíritu, pues, está en el origen del *munus* profético, sacerdotal y real del ministerio y garantiza su eficacia, aunque es cierto que no todos los actos del ministro están garantizados de la misma manera por la fuerza del Espíritu, debido a su diversa importancia para la vida de la Iglesia (cf. CCE 1550). Respecto a los sacramentos la tradición ha ligado su eficacia *ex opere operato* a esta actuación del Espíritu unida a la Palabra de Cristo personificado por el ministro en su celebración (cf. CCE 1128). Esta doctrina se remonta a la etapa patristica. Con motivo de la controversia donatista la gran Iglesia distinguió en los sacramentos entre su eficacia objetiva (expresión de la fidelidad irrevocable del don Dios, vinculada a la obra de Cristo actualizada por el Espíritu

la Iglesia, la autoridad pertenece a Jesucristo mismo, el único Cabeza de la Iglesia (Ef 1,22; 5,23). Por su Espíritu Santo, la Iglesia, que es su Cuerpo, participa de su autoridad (cf. Jn 20,22-23). La autoridad en la Iglesia tiene como fin reunir a todo el género humano en Jesucristo (cf. Ef 1,10; Jn 11,52). La autoridad ligada a la gracia recibida en la ordenación, no es el bien privado de los que la reciben, ni algo que les es delegado por la comunidad; al contrario, es un don del Espíritu Santo destinado al servicio (*diakonia*) de la comunidad y que no se ejerce jamás fuera de ella”.

⁶⁶ Cf. LG 21; 24-27; ChD 2 (para los obispos); LG 28; PO 4-6 (para los presbíteros); LG 29 (para los diáconos).

a través del ministro) y la situación personal de dicho ministro ante Dios (méritos o santidad subjetiva). Aunque el ministro sea indigno –afirma S. Agustín– confiere el “don de Cristo” en toda su pureza pues la “virtud espiritual del sacramento” se parece a la luz que no es profanada aunque llegue a través de seres manchados⁶⁷.

Otros Padres relacionaron la eficacia del ministerio con la acción del Espíritu en él, remitiéndose ya al ministerio de los Apóstoles⁶⁸. Según los Padres Capadocios el ministerio es un carisma del Espíritu pero también la acción del Espíritu acompaña invisiblemente la bendición del sacerdote y su ministerio sacramental haciéndole eficaz y fecundo⁶⁹. Para Teodoro de Mopsuestia la gracia del Espíritu es como las “tenazas” de la visión de Is 6,6-7 que permiten al ministro tocar los divinos misterios y comunicarlos como mediador eficaz a los hombres⁷⁰. En este sentido se expresa S. Juan Crisóstomo⁷¹ que acentúa la acción del Espíritu en el ministerio sacramental, sobre todo cuando el

⁶⁷ Cf. *In Iohannis Ev. Tractatus* 5, 15 cit. por CCE 1584.

⁶⁸ De Cristo sale la “*virtus Spiritus Sancti*” que pasa a los Apóstoles y a través de ellos proporciona la salvación a los que creen (cf. Hilario de Poitiers, *In Matth.* 12,15-17; 17,2). El Espíritu era el artista que movía a los Apóstoles para que en su ministerio profético la enseñanza fuera una y la “potencia” por la que hicieron milagros en medio del pueblo (cf. Juan Crisóstomo, *In S. Martyrem Ignatium*, 2: PG 50,558; *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus*, 5: PG 48,820).

⁶⁹ Cf. L. Mateo Seco, “Sacerdocio ministerial y Espíritu Santo en los tres grandes Capadocios”, en *Teología del Sacerdocio* 17, 41-60. También en S. Hilario (cf. A. Peñamaría de Llano, “Sacerdocio y Espíritu Santo en S. Hilario de Poitiers”, en *Teología del Sacerdocio* 17..., 127-151) y en S. Ambrosio (cf. *In Luc.* X, 180, 398; *De Poenitentia* I,8; I,2,123: CSEL 73,138) refiriéndose al poder de perdonar según Jn 20,21-22.

⁷⁰ Cf. Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Cat.* XVI, 38 (Solano II, 182).

⁷¹ Relaciona la gracia del Espíritu con el honor recibido por el sacerdote para estar cerca de la divina naturaleza en la celebración de los misterios (cf. *Diálogo sobre el sacerdocio* III,5: BPa 57,78-79).

sacerdote invoca al Espíritu en la epiclesis eucarística⁷². A este respecto enseña S. Isidoro de Sevilla:

“El sacerdote pone su mano sobre los dones solo después de haber invocado la gracia de Dios... No es el sacerdote el que obra lo que ha de suceder, es la gracia del Espíritu sobreviniendo y cubriendo con sus alas la que realiza el sacrificio místico”⁷³.

Por el Espíritu hay sacerdocio ministerial y por el sacerdocio se dan los sacramentos, “símbolos del Espíritu”, que, aunque menos espectaculares que en la época apostólica, son mucho mayores pues sus efectos son espirituales⁷⁴. En manos de los ministros el Espíritu es como “el alimento de salvación” que reciben de Cristo para repartirlo a los fieles⁷⁵. Los Padres, no obstante, extienden esta acción eficaz del Espíritu al ministerio profético y pastoral de los ordenados. Así, S. Gregorio Magno –subrayando el ministerio de la Palabra– presenta al predicador como un artista en manos del gran Artista, el Espíritu Santo, que es como el “*sonus*” de la Palabra, los “dedos” de Cristo Salvador o el “agua” de las nubes del cielo que hace llegar, a través del maestro exterior, su magisterio interior a los oyentes⁷⁶.

La respuesta del pueblo al saludo litúrgico del presidente: “*y con tu Espíritu*” recuerda al ministro la presencia eficaz del Espíritu

⁷² Cf. *Diálogo sobre el sacerdocio* III, 4 (BPa 57,77) VI, 4 (152); *De coemeterio et de cruce*, 3 (PG 49,397-398). Cf. P. G. Alves Sousa, “Pneumatología en los textos sacerdotales de san Juan Crisóstomo”, en *Teología del sacerdocio* 17, 61-78, p. 77-78.

⁷³ *Etimologías* VI, 19.

⁷⁴ Cf. Juan Crisóstomo, *De resurrectione mortuorum*, 8 (PG 59,432).

⁷⁵ Cf. Hilario de Poitiers, *In Matth.* 15,10 relacionando la gracia septiforme del Espíritu con los siete panes multiplicados por el Señor; *In Matth.* 21,4.

⁷⁶ Cf. J. Hernando Pérez, “La pneumatología en la ordenación y predicación según el papa san Gregorio Magno”, en *Teología del sacerdocio* 17, 153-190 con abundantes textos de este santo Padre.

en su ministerio, al tiempo que aviva la conciencia humilde de que él no es el protagonista ni el dador de la salvación sino un instrumento en manos del santo Espíritu, como señala S. del Cura al exponer cómo la condición carismática del ministerio antecede a la potestad de presidir la eucaristía y realizar la consagración:

“La precedencia del Espíritu Santo evita así el riesgo de confundir al ministro de la liturgia con el autor de la gracia y de identificar al sacerdote con el verdadero dispensador de los dones divinos. A diferencia de otras fórmulas sacramentales (‘yo te bautizo’, ‘yo te absuelvo’) en las plegarias eucarísticas no aparece puesto de relieve el protagonismo del ministro sino la importancia del llamado ‘pasivo teológico’ en virtud del cual Dios aparece como el verdadero autor de la acción sacramental, y el actor litúrgico como el instrumento guiado y conducido por la fuerza del Espíritu Santo”⁷⁷.

Por eso, el Grupo de Dombes puede concluir: “aunque los sacramentos tengan a hombres por ministros tienen como principio al Espíritu Santo”⁷⁸. Por ello, esta afirmación podría extenderse *mutatis mutandis* al resto de las acciones ministeriales. En efecto, el Espíritu con su sello no sólo habilita al ministro ordenado para su ministerio cultural, le confiere también la misión profética de anunciar la Palabra de Dios con autoridad y la fuerza para guiar a la comunidad y mantenerla en la unidad⁷⁹.

3.3. *Ministerio al servicio de la comunión que crea el Espíritu*

En coherencia con su eclesiología, el Concilio Vaticano II presenta el ministerio ordenado como “ministerio de la comunidad

⁷⁷ S. del Cura, “En la fuerza del Espíritu”, 76.

⁷⁸ Grupo de Dombes, *El Espíritu Santo, la Iglesia y los Sacramentos*, n° 96.

⁷⁹ Cf. DMVP 9-12 aplicándolo al ministerio de los presbíteros.

(*communitatis ministerium*)”⁸⁰. Éste tiene una naturaleza comunitaria, sólo puede ser ejercido en comunión y al servicio de la comunión en la Iglesia. A este respecto es significativo que *Presbyterorum ordinis* trate las relaciones propias de los presbíteros dentro del capítulo dedicado a su ministerio (cf. PO 7-9). Pues bien, el Espíritu que unifica las personas divinas en la Trinidad unifica también las relaciones en la Iglesia y en el ministerio. Dentro del ministerio ordenado suscita la diversidad (los distintos grados del único sacramento del orden) y anima su relación. Así se expresa en la liturgia del sacramento y singularmente en la imposición de manos y en la plegaria de ordenación.

En el caso del obispo recibe la imposición de manos del obispo ordenante principal y del resto de los obispos concelebrantes – quienes también dicen *sumisa voce* la parte epiclética de la plegaria de ordenación (cf. PR 45.47)– como signo del Espíritu común que los introdujo y une en el colegio episcopal cuya cabeza es el Sucesor de Pedro⁸¹. Por su parte todo el pueblo “*una cum presbyterio*” asiste en silencio orando en el corazón “*propter descensionem Spiritus*”⁸².

En el caso del presbítero recibe la imposición de manos del obispo y en la plegaria de ordenación, justo antes de la epiclesis, le pide a Dios que le conceda los colaboradores que necesita para “ejercer el sacerdocio apostólico” (PR 131). “Síguese –explica el Concilio– que por el don del Espíritu Santo que se ha dado a los presbíteros en la sagrada ordenación, los Obispos los tienen como colaboradores y consejeros necesarios en el ministerio y oficio de enseñar, santificar y apacentar al Pueblo de Dios” (PO 7). A su

⁸⁰ Cf. LG 20,c: “Los Obispos, pues, recibieron el ministerio de la comunidad con sus colaboradores, los presbíteros y diáconos, presidiendo en nombre de Dios la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno”. Cf. A. Gasperoni - A. Napolioni (a cura di), *Il sacramento dell'Ordine: “ministri di comunione” I-II*, Milano 2004.

⁸¹ Dentro del colegio episcopal “el Espíritu Santo consolida sin cesar su estructura orgánica y su concordia” (LG 22).

⁸² Cf. *Traditio Apostolica*, 2.

vez la relación de los presbíteros entre sí está originada y animada por el Espíritu, como expresa la invitación a los presbíteros presentes a imponer las manos sobre el ordenando, como signo de comunión en el *ordo* presbiteral (cf. PR 130). En la epiclesis de la plegaria se suplica para el candidato la “*presbyterii dignitatem*” (PR 131) y –según la *Traditio Apostolica*, 7– el “*spiritum gratiae et consilii presbyterii*”. El Espíritu inserta, pues, en la realidad colegial del presbiterio y liga a todos los presbíteros por “especiales lazos de caridad apostólica, ministerio y fraternidad” (PO 8), por una “*supernaturalis caritatis*” (ChD 28). Esta “íntima fraternidad sacramental” que une a todos los presbíteros (a nivel universal) se expresa y realiza concretamente en el presbiterio diocesano encabezado por el Obispo (en la Iglesia local)⁸³. De aquí derivan –y no de la buena voluntad o de simpatías humanas– las múltiples formas de relación y colaboración entre los presbíteros (cf. PO 8).

Respecto a los diáconos están vinculados al Obispo por el Espíritu recibido mediante la imposición de sus manos y, de este modo, participan a su modo de la misión apostólica al servicio del pueblo de Dios en comunión con el obispo y los presbíteros. Aunque estrictamente no formen un “colegio”, por el sacramento los diáconos se incorporan a un “*ordo*” que les une en la comunión⁸⁴, como expresa el abrazo de paz de los diáconos presentes al terminar la liturgia de la ordenación (cf. PR 239).

⁸³ Al Obispo se le confía “*cum cooperatione presbyterii*” apacentar y reunir “*in Spiritu Sancto*” mediante el Evangelio y la Eucaristía a la Iglesia particular (cf. ChD 11). Sobre el carácter colegial del presbiterio cf. G. Frausini, *O. c.*, 303-313 dentro del cap. VIII que tiene el sugerente título: “Non è bene che il Vescovo sia solo”; T. Citrini, *Presbiterio e presbiteri*, 5 vols., Milano 2010-2018; E. Castellucci, *O. c.*, 312-324 insiste en la necesidad actual de profundizar más en la teología del presbiterio en relación con la Iglesia local: “la pertenencia a una concreta ‘Iglesia’ entra en la definición misma del sacramento del orden, marcándolo en su misma naturaleza. Un presbítero no es ordenado y *después* insertado en una Iglesia local con su presbiterio, sino que es ordenado *en* la Iglesia local y *dentro* de su presbiterio” (p. 315).

⁸⁴ Cf. D. Vitali, *Diaconi, che fare?*, Cinisello Balsamo 2019.

Estas relaciones dentro del “ministerio de comunión” (en cada *ordo* y de los *ordines* entre sí en el único sacramento del ministerio apostólico) están al servicio de la edificación de la Iglesia como sacramento de comunión misionera. El mismo Espíritu que anima las primeras impulsa las relaciones del ministerio ordenado con el resto del Pueblo santo de Dios, haciéndolo así un “ministerio generativo”⁸⁵. De este modo se articulan –por la acción del mismo Espíritu– el rasgo personal, colegial y sinodal del ministerio de comunión⁸⁶ y el primado (uno), la colegialidad (algunos) y la sinodalidad (todos) en la vida de la Iglesia a nivel local, regional y universal⁸⁷. Por eso, G. Frausini considera que el carácter configura al ministro ordenado no sólo con Cristo cabeza sino con el *Christus totus, caput et membra*⁸⁸.

4. MINISTERIO “SEGÚN” EL ESPÍRITU.

EL ESPÍRITU EN LA VIDA DEL MINISTRO ORDENADO

El don del Espíritu garantiza la eficacia y santidad objetivas del ejercicio del ministerio, pero exige además una vida acorde con este don recibido por parte del ministro ordenado. Esto forma parte del dinamismo del carácter sacramental para profundizar la gracia recibida en el orden. Pasamos así de la “sacramentalidad del ministerio” a la “sacramentalidad del ministro”⁸⁹. Si la decisión eclesial por la controversia donatista –distinguiendo la eficacia del

⁸⁵ Cf. M. Semeraro, *Il ministero generativo. Per una pastorale delle relazioni*, Bologna 2016.

⁸⁶ Cf. J. Fontbona, *Ministerio ordenado, ministerio de comunión*, Barcelona 2009, esp. p. 125-178.

⁸⁷ Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2018), esp. nn. 46; 67; 72.

⁸⁸ Cf. G. Frausini, *O. c.*, 323-349.

⁸⁹ Cf. S. del Cura, “La sacramentalidad del sacerdote y su espiritualidad”, 88-90.

ministerio de la santidad subjetiva del ministro— fue “necesaria” en un sentido, en otro corrió el riesgo “fatal” de caer en un funcionalismo y automatismo en la comprensión y vivencia del ministerio⁹⁰, precisamente si se olvida que la fuente de su eficacia es el mismo Espíritu que posibilita y reclama al mismo tiempo la santidad del ministro. Por el contexto de su época, los Padres insistieron especialmente en esta santidad como condición para el ministerio⁹¹. Y así ha sucedido en otros momentos de la historia de la Iglesia, con matices distintos, hasta hoy⁹².

Ministerio ordenado como “ministerio del Espíritu” significa entonces “ministerio *según* el Espíritu”, donde la preposición “según” expresa el hecho de secundar por parte del ministro, con su conciencia y libertad, persona y existencia enteras, el don del Espíritu que lo ha transformado en instrumento suyo. Aquí consideraremos brevemente los rasgos específicos de la

⁹⁰ Cf. G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, 356-357.

⁹¹ Entre los motivos que arguyen en sus escritos para “huir” del ministerio propuesto es la santidad de vida que exige por los misterios que se les confían. Cf. Gregorio Nacianceno, *Fuga*, 71: “Es necesario purificarse antes de purificar, alcanzar la sabiduría antes de transmitirla, hacerse luz para iluminar, acercarse a Dios para guiar a otros, ser santos antes de santificar, llevar de la mano, aconsejar en la prudencia”; Juan Crisóstomo, *Diálogo sobre el sacerdocio*, VI,2 (BPa 57,148): “El alma del sacerdote ha de ser más pura que los rayos del sol para que el Espíritu Santo no lo deje nunca solo, para que pueda decir: *Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí*”. A este respecto es significativo que Gregorio Magno estructure su *Regla Pastoral*, que recibe las influencias de los dos Padres citados, tratando antes la “vida del pastor” que el “ministerio del pastor”.

⁹² En torno a Trento destacan en este sentido figuras como S. Juan de Ávila o S. Carlos Borromeo quienes con sus escritos y ejemplo contribuyeron a la reforma del clero. En esta estela se coloca el Concilio Vaticano II en LG 41 y singularmente en PO donde, aunque finalmente en su estructura se presentó antes el “ministerio” que la “vida” de los presbíteros, esta última tiene un amplio desarrollo y es la más rica a nivel pneumatológico de todo el decreto. *Pastores dabo vobis* dedicó el cap. III a este tema respecto a los presbíteros así como *Pastores gregis* (=PG) el cap. II respecto a los obispos. Es un tema capital en los diversos *Directorios para el ministerio y vida* de cada uno de los grados del orden cit. en not. 8.

espiritualidad ministerial, como “vida según el Espíritu” propia de los ministros ordenados (1), las actitudes más importantes del ministro para poder ser instrumento *vivo* del Espíritu cooperando con Él en la obra del ministerio (2) y la pluralidad de “estilos/formas” de existencia ministerial que va suscitando el Espíritu según los signos de los tiempos (3).

4.1. *La “vida según el Espíritu” recibido en la ordenación.*

Rasgos propios de la espiritualidad ministerial

En el periodo postconciliar se ha profundizado mucho en la relación entre teología y espiritualidad del ministerio, destacando cómo este tiene una espiritualidad específica⁹³ como concreción de la común llamada a la santidad de todos los cristianos –por los sacramentos de iniciación– según la vocación propia consagrada por el sacramento del orden⁹⁴. Podríamos resumir así los rasgos de esta espiritualidad propia:

Nace del sacramento del orden. No se trata de una ayuda o añadido externo sino que es el desarrollo del “don” del Espíritu –tal como lo hemos explicado en el aptdo. 2.3– recibido en la

⁹³ La discusión se ha centrado especialmente en la espiritualidad del presbítero diocesano: cf. Comisión Episcopal del Clero, *Espiritualidad del presbítero diocesano secular. Simposio*, Madrid 1987; Íd., *Espiritualidad sacerdotal. Congreso*, Madrid 1989; J. Esquerda Bifet, *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, Madrid 1976; S. Gamarra, *Manual de espiritualidad sacerdotal*, Burgos 2008; J.M. Uriarte, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, Santander 2010; Íd., *Servir como pastores: claves de espiritualidad sacerdotal*, Santander 2011; A. Cordovilla, *Como el Padre me envió así os envío yo. Teología y espiritualidad del ministerio apostólico presbiteral*, Salamanca 2019 (en el ámbito español); A. Favale, *Spiritualità del ministero presbiterale. Fondamenti ed esigenze di vita*, Roma 1985; F. Brovelli - T. Citrini (a cura di), *La spiritualità del prete diocesano. Atti dei seminari e convegni 1979-1989*, Milano 1990; F.G. Brambilla, *Essere preti oggi e domani. Teologia, pastorale e spiritualità*, Milano 2009 (en el ámbito italiano). Ha habido menos publicaciones sobre la espiritualidad del obispo (aunque cf. PG 12) y del diácono.

⁹⁴ Cf. PO 2, c; PDV 19-20 sobre los presbíteros.

ordenación, principio de santidad y llamada a la santificación⁹⁵. Por la ordenación el ministro tiene dentro de sí la fuente interna y permanente de su vida espiritual (cf. 2 Tim 2,6). Esta consistirá en ir sacando “fuera” –a todas las dimensiones de su ministerio y existencia– la unción que le ha marcado por “dentro”⁹⁶. La ordenación “instala al ministro en una relación específicamente nueva con el Espíritu Santo” que posibilita que la configuración ontológico-sacramental con Cristo Sacerdote y Pastor vaya extendiéndose progresivamente a todas las dimensiones de su vida⁹⁷.

Crece por el ejercicio del ministerio, ya que en él los ministros están unidos más estrechamente a Cristo, en cuya persona actúan, y al Espíritu, que les fortalece para ejercerlo en el triple *munus*⁹⁸, como también hemos visto. En este sentido la espiritualidad del ministro ordenado es *radicalmente ministerial*, marcada por la conformación con el misterio de la *kénosis* de Cristo hecho servidor y siervo hasta la entrega de su vida al Padre y por los hermanos. Es la espiritualidad de una existencia convertida, por la fuerza del Espíritu, en “pro-existencia”⁹⁹. Por eso, la santidad subjetiva del

⁹⁵ Lo dicho por PO 12, a y PDV 21,b sobre el presbítero se puede aplicar a todo el ministerio ordenado: “Gracias a esta consagración obrada por el Espíritu Santo en la efusión sacramental del Orden, la vida espiritual del sacerdote queda caracterizada, plasmada y definida por aquellas actitudes y comportamientos que son propios de Jesucristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia y que se compendian en su caridad pastoral”; PG 11,b; 13; DMVD 44.

⁹⁶ Cf. J.M. Bergoglio (Papa Francisco), *Ungidos y enviados*, 26-27.

⁹⁷ Cf. S. del Cura, “La sacramentalidad del sacerdote”, 118.

⁹⁸ Cf. PO 12, c: “Así, pues, ejerciendo el ministerio del Espíritu y de la justicia, *se fortalecen en la vida del Espíritu*, con tal que sean dóciles al Espíritu de Cristo, que los vivifica y conduce”; PO 13, a: “Los presbíteros conseguirán propiamente la santidad ejerciendo sincera e infatigablemente *en el Espíritu de Cristo* su triple función”. Para los obispos cf. PG 11, c; para los presbíteros: cf. PDV 24-26; para los diáconos: cf. DMVD 45.

⁹⁹ Cf. PG 11, d. Este rasgo de la espiritualidad del ministerio se acentúa especialmente en el diácono cuya especificidad teológica y espiritual es representar

ministro redundante singularmente en beneficio de los fieles a él confiados y de la Iglesia entera¹⁰⁰.

Es una espiritualidad de comunión: como “ministro de la comunidad” el ordenado está llamado a vivir y fomentar en el Espíritu las relaciones en las que ha sido introducido por el sacramento¹⁰¹ para edificar la Iglesia como “casa y escuela de comunión” integrando en la unidad los distintos ministerios, carismas y espiritualidades que el Espíritu suscita en el pueblo santo de Dios¹⁰². Para ello es muy importante que el ministro cultive la espiritualidad discipular-bautismal que tiene en común con todos los fieles cristianos, según la conocida afirmación de S. Agustín: “con vosotros cristianos, para vosotros obispo”¹⁰³. A este respecto una nota fundamental –para algunos el rasgo identificador de la espiritualidad ministerial– es la “*diocesaneidad*” como pertenencia y dedicación estable y abierta a una Iglesia particular y, en ella y por ella, a la comunión universal de la Iglesia¹⁰⁴.

la “dimensión kenótica de todo el ministerio ordenado”, imprimiendo la dimensión del servicio al resto de los grados del orden, ya que el diaconado es el primero en ser recibido. Cf. K.H. Menke, “Die triadische Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau”, en *TbPh* 88 (2013) 340-371, p. 367 cit. por S. del Cura, “Teología del diaconado”, 750, not. 196; DMVD 44-45.

¹⁰⁰ Cf. PG 11, e.

¹⁰¹ Cf. PG 11, c; 13,f-g; 22; PO 12,c; DMVD 48.

¹⁰² Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo Millennio Inneunte*, 6.I.2001, 43-45; cf. A. Maggiolini - A. Caelli, *L'unità del presbiterio. Una spiritualità di comunione per il clero*, Roma 2000.

¹⁰³ Cf. PG 13, d-e; PDV 20. De ahí la relevancia dada a la etapa “discipular” de la formación inicial al sacerdocio y de su definición como “discípulo pastor” en la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 8.XII.2016, esp. 61-67. Profundizar en la conciencia bautismal para los ministros ordenados sigue siendo un reto a nivel teórico y existencial: cf. S. del Cura, “El ministerio ordenado. Renovación y profundización de su teología en la estela del Vaticano II”, en V. Vide - J.R. Villar (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid 2013, 271-272.

¹⁰⁴ Cf. PDV 31-32; Francisco, *Incontro con i sacerdoti, religiosi, seminaristi del Seminario regionale e diaconi permanenti nella cattedrale di san Pietro a Bologna* (1.X.2017); *Incontro con*

Vive la radicalidad evangélica expresada singularmente en los consejos de obediencia, castidad y pobreza “al modo propio de los apóstoles” (PG 18) con la fuerza del Espíritu. Llamán la atención las frecuentes referencias al Espíritu para la vivencia de estos consejos que realiza PO 15-17¹⁰⁵.

Es una espiritualidad “secular” que cultiva un profundo amor al mundo y a los hombres a los que el ministro es destinado, para poder ejercer así su ministerio de mediación sacramental entre Dios y los hombres¹⁰⁶. El Espíritu permite al ministro ordenado vivir la difícil tensión de estar en el mundo sin ser del mundo, imprimiéndole esa solidaridad y cercanía –contrarias a la distancia y superioridad del sacerdocio antiguo– que caracterizan al nuevo sacerdocio de Cristo del que participan por el sacramento¹⁰⁷.

La caridad pastoral como principio unificador. Si la caridad es la virtud de la perfección cristiana derramada en todos los fieles por el Espíritu (cf. Rom 5,5), lo específico del ministerio ordenado es la vivencia de la caridad pastoral como “don gratuito del Espíritu Santo” que capacita y reclama amar como Cristo Pastor mediante la donación total de la persona a Dios y a los hermanos.

gli Studenti dei Collegi ecclesiastici Romani (16.III.2018). Sobre la espiritualidad diocesana como lo específico de la espiritualidad del ministerio ordenado cf. E. Castellucci, O. c., 330-333 y los teólogos de la escuela de Milán: cf. M. Semeraro, *Il prete, uomo in servizio*, Trani 1982; Íd., *Ministero generativo*; G. Moiola, *Scritti sul prete*, Milano 1990; F.G. Brambilla, *Esse pretti, oggi e domani*. Si la dedicación “estable” a la Iglesia particular es más acentuada por los presbíteros diocesanos seculares, su “apertura” desde ella a la Iglesia universal se subraya más por los religiosos cf. M. Costa, *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Roma 1999.

¹⁰⁵ Cf. PG 18-21; PDV 27-29.

¹⁰⁶ Cf. PO 3; F. Valera Sánchez, *En medio del mundo. Espiritualidad secular del presbítero diocesano*, Madrid 1997; G. Richi Alberti, *In sinu populi Dei. Espiritualidad presbiteral tras los pasos del Vaticano II*, Madrid 2015.

¹⁰⁷ Cf. S. del Cura, “La secularidad del presbítero desde la sacramentalidad”, en Comisión Episcopal del Clero, *Presbiterado y secularidad. Simposio*, Madrid 1999, 89-125.

Esta caridad pastoral, infundida en el sacramento del orden y alimentada en la eucaristía, es la virtud que anima y guía la vida espiritual del ministro ordenado y el principio interior que unifica todo su ministerio y vida¹⁰⁸.

4.2. “*Instrumentos vivos del Espíritu*”.

Actitudes características del ministro ordenado

Como hemos visto, por el sacramento los ministros ordenados han sido constituidos “instrumentos vivos del Espíritu Santo” (PO 12). A propósito de esto decía S. Juan Crisóstomo: “*Spiritus est in ministris tamquam in templo vivo, et per eos ut instrumenta viva operatur*”¹⁰⁹. Aquí se conjugan dos aspectos fundamentales a salvar respecto a los ministros: por un lado, el Espíritu Santo es el agente principal y quien obra a través de ellos como “instrumentos” y “mediadores” de su don (*per eos ut instrumenta*); por otro lado, estos ministros son instrumentos “vivos” (*templo vivo... instrumenta viva*), instrumentos personales y, por ende, han de poner todo de su parte para translucir la acción del Espíritu a través de ellos. De ahí la importancia de la “*intentio faciendi quod facit Ecclesia*” por parte del ministro en el caso de los sacramentos. Y aunque la eficacia de estos no depende de la santidad del ministro, dicha santidad no es indiferente, sea en los sacramentos sea en el conjunto de su ministerio, de cara a ser sacramento más transparente de

¹⁰⁸ Cf. PG 13: “El camino espiritual del Obispo coincide con la misma caridad pastoral, que debe considerarse fundadamente como el alma de su apostolado, como lo es también para el presbítero y el diácono” (cf. también LG 41; PG 9;11; 44 para el obispo). Respecto a los presbíteros PO 14 no relaciona expresamente la caridad pastoral con el Espíritu, cosa que sí hace ya PDV 23. Para los diáconos: cf. DMVD 13; 52; 63; 73.

¹⁰⁹ Esta frase será citada siglos más tarde por los Salmanticenses en el *Cursus Theologicus Salmanticensis* XXII, 376.

Cristo buen pastor para los demás¹¹⁰. El mismo Espíritu que los hace instrumentos suyos en la obra de la redención de los hombres mueve sus facultades para que puedan ser instrumentos vivos, conscientes y libres. El ministerio aparece así como una “cooperación” –*συνέργεια*– entre Cristo y la persona del ministro en la fuerza del Espíritu, según la ley general cristiana que articula gracia y libertad¹¹¹. De este modo la acción ministerial es toda de Dios y, a su vez, toda del ministro. El Espíritu permite que su gracia se convierta a su vez en el mérito personal de su instrumento.

Pues bien, para ser instrumento vivo del Espíritu y vivir la espiritualidad ministerial arriba descrita se requieren algunas actitudes. La primera y fundamental es la “docilidad” al Espíritu o mejor –según una expresión inspirada en S. Bernardo y popularizada en los últimos decenios por A. Cencini¹¹²– la “*docibilitas*” o el activo, constante y universal dejarse conducir por el Espíritu en el ejercicio del ministerio y en el conjunto de la vida¹¹³. A ella se ha de sumar la “*parresía*” que es un rasgo del ministerio apostólico según S. Pablo. El carisma recibido en la ordenación asegura al ministro “la asistencia del Espíritu y será la base de su seguridad (*parresía*) en el ejercicio de sus funciones ministeriales”¹¹⁴. El Espíritu comunicado por la imposición de las manos no es “de cobardía” sino “Espíritu de fuerza, amor y templanza” (2Tim 2,7). La docibilidad y la *parresía* posibilitarán al

¹¹⁰ Cf. PO 12,c; CCE 1589.

¹¹¹ Cf. J. Corbon, O. c., 173-175; I. Oñatibia, “Ministerios eclesiales: orden”, 636; DMVP 10-12 subraya la importancia de la “comunidad personal” del ministro con el Espíritu en el ejercicio de su ministerio.

¹¹² Cf. A. Cencini, *La formación permanente*, Salamanca 2002; Íd., *¿Creemos de verdad en la formación permanente?*, Santander 2013.

¹¹³ Actitud reiterada por PO 13, b (para el ministerio de la palabra); 13,d (para la guía de la comunidad); 18,b (a imitación de María).

¹¹⁴ Cf. I. Oñatibia, “Ministerios eclesiales: orden”, 636; S. del Cura, “La sacramentalidad del sacerdote”, 118-119.

ministro estar abierto a las mociones e iluminaciones del Espíritu para el discernimiento personal y comunitario que habrá de realizar en función de su ministerio. Todas estas actitudes tienen como fundamento la humildad de quien se deja plasmar –como “vasija de barro”– por el Espíritu y vive de la conciencia de estar al servicio de una salvación que procede “*extra nos*”¹¹⁵. Llama la atención que S. Gregorio Magno dedique el último libro de su *Regla pastoral* –después de tratar la vocación, la vida y el ministerio del pastor– a la humildad del Pastor¹¹⁶. Además de otras virtudes como la paciencia o la mansedumbre, la señal de que el aceite de la unción no se ha secado en la vida del ministro es la alegría. Como Cristo, él ha sido ungido con “óleo de alegría” (Sal 44,8) para ser “servidor de la alegría” para sus hermanos los hombres (cf. 2Co 1,24)¹¹⁷.

4.3. *El Espíritu y la pluralidad de “estilos” ministeriales*

Por su dinamismo sacramental el Espíritu, que está en el origen histórico y teológico del ministerio apostólico, anima a lo largo de la historia y simultáneamente en el presente la realización concreta de diversos “modelos” de ejercicio del ministerio y “estilos” de vida ministerial, con acentos distintos, dependiendo

¹¹⁵ Por eso, el ministerio “no es título de autoexaltación sino garantía de la precedencia divina y de la fontalidad salvífica de Cristo”. Es lo contrario a toda “pretensión dominadora o de poder”, requiere la “*demaîtrise*” (L.M. Chauvet). Cf. S. del Cura, “En la fuerza del Espíritu”, 77.

¹¹⁶ Cf. *Regla Pastoral*, IV (BP a 22, 251-254).

¹¹⁷ Francisco, *Homilía en la santa misa Crismal*, 17.IV.2017; J.M. Bergoglio (Papa Francisco), *Ungidos y enviados...*, 72-73; 81-86; J. Ratzinger, *Servidor de vuestra alegría. Reflexiones sobre espiritualidad sacerdotal*, Barcelona 1989; P. Blanco Sarto, “«Servidores de vuestra alegría» (2 Co 1,24). La teología del ministerio en Joseph Ratzinger”, en *Anales de Teología* 13 (2011) 397-423; W. Kasper, *El sacerdote, servidor de la alegría*, Salamanca 2008.

de los presupuestos teológicos, la situación eclesial, el contexto sociocultural, la latitud geográfica o los condicionamientos subjetivos de los propios ministros¹¹⁸. El decreto *Presbyterorum Ordinis* concluye afirmando que el Espíritu, que construye la Iglesia como morada de Dios (cf. Ef 2,22), la impulsa también a abrir nuevos caminos suscitando y alentando las acomodaciones convenientes en el ministerio ordenado (cf. PO 22). En los Hch vemos cómo el Espíritu acompaña y sigue la obra del ministerio pero otras veces lo precede.

El ministerio no existe en abstracto sino que se “encarna” en ministros concretos, en un momento de la historia, dentro de una Iglesia determinada y al servicio de un mundo cambiante. En su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* el papa Pablo VI dijo que “el eje central de la evangelización” es una doble fidelidad: “al mensaje, del que somos servidores” y “a las personas a las que hemos de transmitirlo intacto y vivo” (EN 4). Análogamente podríamos decir del ministerio apostólico. El Espíritu impulsa la legítima e incluso necesaria pluralidad de sus formas de realización, por fidelidad a los destinatarios, pero sin perder la fidelidad a lo esencial y permanente del mismo instituido por Cristo. Ahora bien, esto supone que el criterio de lo “fáctico” –lo que de hecho se da y es constatado sociológicamente– no tiene por qué ser lo “normativo” que ha de ser discernido siempre a la luz de la revelación. De ahí esta lúcida conclusión de S. del Cura:

“Es necesario un esfuerzo guiado por la obediencia a las inspiraciones del Espíritu para individuar los elementos

¹¹⁸ Cf. O. González de Cardedal, “Cinco decenios de ministerio apostólico”, en *Vida Nueva*- Pliego 2855 (2013) 21-32; E. Castellucci, “Modelli di ministero sacerdotale nella storia”, en *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastorale*, 7 (2015) 285-308. Señala los siguientes modelos según el acento del ministerio y termina diciendo: “Ciascun modello coglie dunque un aspetto vero del ministero sacerdotale, ed è legittimo purché non venga isolato ma rimanga collegato agli altri modelli” (p. 305).

doctrinales de validez permanente en medio de las variaciones de sus realizaciones históricas, aun reconociendo que lo uno y lo otro siempre va entrelazado en el ejercicio concreto del ministerio. Tal esfuerzo resulta ineludible, pues la diversidad de las plasmaciones pastorales no puede terminar diluyendo el núcleo teológico del ministerio ordenado que se mantiene diacrónica y sincrónicamente en la continuidad de la sucesión apostólica. Ni, a su vez, este núcleo es capaz de determinar por sí solo, en una atemporalidad ficticia, las diversas formas de su configuración histórica y de su ejercicio concreto, tan variadas y plurales también hoy día. Fidelidad y apertura, por tanto, bajo la guía del Espíritu Santo”¹¹⁹.

Este esfuerzo de discernimiento, guiado por el Espíritu, sobre los “modelos” y “estilos de vida” ministeriales es uno de los retos planteados con renovada urgencia a la teología, la vivencia y la formación para el ministerio ordenado, y del que depende en buena medida su credibilidad dentro de la comunidad cristiana, su significatividad en medio de una sociedad cada vez más secularizada y su fecundidad apostólica y misionera¹²⁰. En el contexto eclesial y social que vivimos un criterio muy importante para la configuración existencial del ministerio es el impulso misionero, como está recordando el papa Francisco desde el inicio de su pontificado (cf. EG 25-33). La “conversión pastoral en clave misionera” no es sólo la conversión de “la” pastoral y sus estructuras sino también de “los” pastores y de la configuración

¹¹⁹ S. del Cura, “En la fuerza del Espíritu”, 84; Íd., “La sacramentalidad del sacerdote”, 93.

¹²⁰ Con propuestas muy diversas: cf. A. Cordovilla - J.M. Uriarte - J.M. Fernández Martos, *Ser sacerdote en la cultura actual*, Santander 2019, 2 ed.; C. Militello, *Ripensare il ministero. Necessità e sfide per la Chiesa*, Firenze 2019; G. Austin (hrg.), *Priester sein heute. Leben-Berufung-Sendung*, Ostfildern 2019; Th. Ruster, *Balance of Powers. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes*, Regensburg 2019.

de su vida y ministerio. A este respecto cobran mayor actualidad si cabe las palabras de S. del Cura en el Congreso de espiritualidad sacerdotal de 1989:

“Más allá de las falsas alternativas entre misión y culto, sacramentalización y evangelización, creo que el servicio a la misión puede considerarse como criterio de configuración concreta del ministerio, de establecimiento de prioridades, de valoración de formas históricas, de mantenimiento, sustitución o innovación de organizaciones y estructuras pastorales. ¿Cómo puede el ministerio ordenado servir mejor y más eficazmente, siguiendo las inspiraciones del Espíritu, a la salvación que Dios, Padre de Jesucristo, es para los hombres? He aquí la pregunta decisiva para la comprensión del ministerio desde la perspectiva de la misión, una misión realizada en el poder y en la fuerza del Espíritu”¹²¹.

CONCLUSIÓN

En este trabajo he pretendido sistematizar –inspirándome en algunas publicaciones del profesor S. del Cura– la dimensión pneumatológica del ministerio ordenado mostrando las riquezas que se esconden tras la expresión paulina: “ministerio del Espíritu” (2Co 3,8) teniendo como fundamento la relación Cristo-Espíritu en la Escritura. El ministerio apostólico es “ministerio *del* Espíritu” porque es un don del Espíritu de Cristo (ministerio *por* el Espíritu), está ordenado a la comunicación del Espíritu a los demás (ministerio *para* el Espíritu) y anima la vida toda del ministro para que vaya traduciendo existencialmente lo que por el sacramento ha recibido (ministerio *según* el Espíritu).

¹²¹ S. del Cura, “La sacramentalidad del sacerdote”, 93-94.

La perspectiva pneumatológica ayuda a poner nueva luz en temas centrales de la teología del ministerio ordenado (como su sacramentalidad, la relación carácter y gracia sacramental, el sentido de la potestad sagrada, la eficacia del ministerio, la instrumentalidad del ministro, su espiritualidad propia, etc.). Por eso, la dimensión pneumatológica constituye una dimensión específica, *a se stante*, en la sistemática del orden que permite, a su vez, integrar y relacionar armónicamente la dimensión cristológica y eclesiológica del ministerio ordenado. Por último, esta perspectiva favorece la relación inseparable entre identidad teológica, ejercicio del ministerio y vida de los ministros, en otras palabras, entre teología y vida, pastoral y espiritualidad del ministerio, superando dicotomías que impiden que realmente sea “instrumento vivo del Espíritu” para la vida del mundo.

Hay un pasaje de *Pastores dabó vobis* que sintetiza respecto a los presbíteros lo dicho en estas páginas respecto a todo el ministerio ordenado, presentando al Espíritu como el protagonista de la configuración con Cristo, del ejercicio del ministerio y de la vida del ordenado:

«*El Espíritu del Señor sobre mí*» (Lc 4,18). El Espíritu Santo recibido en el sacramento del Orden es fuente de santidad y llamada a la santificación, no sólo porque *configura* al sacerdote con Cristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia, y *le confía la misión profética, sacerdotal y real* para que la lleve a cabo personificando a Cristo, sino también porque *anima y vivifica su existencia de cada día*, enriqueciéndola con dones y exigencias, con virtudes y fuerzas, que se compendian en la caridad pastoral. Esta caridad es síntesis unificante de los valores y de las virtudes evangélicas y, a la vez, fuerza que sostiene su desarrollo hasta la perfección cristiana (PDV 27).

Intuitu meritorum Christi.

La soteriología del “último” Karl Rahner

FRANCISCO-JAVIER HERRERO-HERNÁNDEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: En algunos escritos del “último Rahner” tenemos acceso a la propuesta de una Soteriología sistemática en la que se desarrollan de manera más articulada muchos de los presupuestos que habían venido gestándose a lo largo del quehacer teológico de nuestro autor. La reflexión soteriológica de Rahner pretende mostrar al hombre contemporáneo que Cristo continúa siendo el absoluto portador de la salvación (*der absolute Heilbringer*) y que lo acontecido en él y por él debe ser recibido como una oferta gratuita de la libre autocomunicación de Dios para todos los hombres. En las siguientes páginas trataremos de presentar algunos de los grandes temas o núcleos fundamentales de la soteriología rahneriana: la única mediación de Jesucristo, la universalidad de la salvación, la comprensión cristiana de la redención y el significado de los términos “reconciliación” y “sustitución”. Sin ocultar sus límites, la soteriología del “último” Karl Rahner se presenta

ante nosotros como una tarea pendiente aún de desplegarse en todas sus posibilidades y que no puede ser ignorada por la teología actual.

Palabras clave: Soteriología, redención, reconciliación, sustitución y universalidad.

Abstract: In some writings of the “last Rahner” we have access to the proposal of a systematic Soteriology in which many of the assumptions that had been developing throughout the theological work of our author are developed in a more articulated way. Rahner’s soteriological reflection aims to show contemporary man that Christ continues to be the absolute bearer of salvation (der absolute Heilbringer) and that what happened in him and through him must be received as a free offer of God’s free self-communication for all men. In the following pages we will try to present some of the great themes or fundamental nuclei of Rahnerian soteriology: the unique mediation of Jesus Christ, the universality of salvation, the Christian understanding of redemption and the meaning of the terms “reconciliation” and “substitution”. Without hiding its limits, the soteriology of the “last” Karl Rahner appears before us as a task still pending to be deployed in all its possibilities and that cannot be ignored by current theology.

Keywords: Soteriology, redemption, reconciliation, substitution and universality.

INTRODUCCIÓN

En la última década de su vida, Karl Rahner ha reflexionado de manera explícita sobre algunos de los puntos más conflictivos de su planteamiento soteriológico logrando una mayor sistematización¹. Los presupuestos que habían venido gestándose

¹ La publicación completa de las *Sämtliche Werke* (Freiburg i.Br. 1995-2018) [=SW] de Karl Rahner ha abierto, sin duda, una nueva etapa en la recepción teológica de nuestro autor. En su trayectoria intelectual, el año 1976 marca ciertamente un corte

a lo largo de su obra se desarrollan ahora hasta alcanzar una propuesta soteriológica clara y bien organizada. En la medida en que todo final debe su origen a su comienzo, hablamos aquí no de una concepción nueva, ni de un último Rahner en soteriología, sino de una continuidad de ideas que cristalizan en un sistema mejor articulado respecto a las tesis iniciales².

en la vida y obra de nuestro autor. La publicación largamente esperada del *Grundkurs*, la muerte en el verano de su madre, unido a otras circunstancias personales, van haciendo de este tramo último de su vida un período de concentración sobre el misterio de la incomprensibilidad de Dios. Cf. K.H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Bibliographie*, Freiburg i. Br. 1994, 331; P. Imhof - H. Biallowons (Hrsgs.) *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986. Trad. esp. *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Bilbao 1989, 62. La reflexión de Rahner sobre el tema de la incomprensibilidad de Dios la encontramos en sus siguientes contribuciones: “Über die Verborgenheit Gottes”, en *Schriften zur Theologie (SzT)*, 16 vols., Einsiedeln 1954-1984, aquí XII, 285-305 (*SW* 22/1b, 640-655); “Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin”, en: *SzT* XII, 306-319 (*SW* 22/1b, 629-639); “Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes”, en: *SzT* XIII, 111-128 (*SW* 30, 209-221); *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, aquí pp. 54-96 (*SW* 22, 48-90). Trad. esp. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 65-90: Para un tratamiento completo y profundo del tema cf. A de Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner*, Salamanca 1995, con bibliografía. Cf. H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i. Br. 1985. Trad. esp. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Barcelona 1988, 187ss.; Id., *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004; Andreas Batlogg, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen, Entwicklungen, Perspektiven*, Mainz 2005; Mario Hartmann, *Gotteserfahrung bei Karl Rahner*, München 2010.

² La cuestión de la temporalidad centra la atención de los últimos estudios sobre la obra de Rahner. Se analiza la trayectoria que ha seguido su pensamiento teológico bajo dos perspectivas distintas. La primera lo hace desde un principio cronológico y hablará de un primer y de un último Rahner; la segunda, estudiando el decurso de los desplazamientos geográficos en su labor docente, dividirá su vida en diferentes fases y etapas. Y por eso, en la medida en que su misión se identifica con los lugares en los que ésta se desarrolló, puede también llegar a hablarse, incluso, de una «geografía teológica» en Rahner. Cf. K.H. Neufeld, “Karl Rahner, Zeitgenosse”, en H.-D. Mutschler (Hrsg.), *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*,

Digámoslo claramente, Rahner nunca escribió una obra explícitamente soteriológica y lo que tenemos delante es un conjunto de pequeños escritos que componen, de algún modo, su planteamiento fundamental en esta etapa. Se trata, principalmente, del pequeño análisis que hace de la soteriología clásica en la *Christologie-systematisch* (incluido posteriormente también en el *Grundkurs*) y de los artículos que aparecieron en los últimos volúmenes de los *Schriften*, en los que reflexionará sobre el tema de la única mediación de Cristo, la universalidad de la salvación, la comprensión cristiana de la redención y el significado de los términos “reconciliación” y “sustitución”³.

Würzburg 1994, 25. Para la cuestión del “último Rahner” y la conveniencia o no de emplear dicho término cf. Y. Tourenne, *La théologie du dernier Rahner: “Aborder au sans-rivage”*, Paris 1995. El autor, sin embargo, no logra aclararnos qué se está queriendo decir cuando se habla del último Rahner. Esta obra, en realidad, se reduce a un largo comentario de una contribución de Rahner de 1970 sobre el método de la teología del que al final ofrece una traducción al francés: K. Rahner, “Überlegungen zur Methode der Theologie”, en *SzT*, IX, 79-126 (*SW* 22/1a, 301-335).

³ Cf. K. Rahner - W. Thüsing, *Christologie-systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg i. Br. 1972 (*SW* 22/1b, 793-835). Traducción esp. *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Madrid 1975, 55ss.; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens...*, 279ss. (*SW* 26, 271ss.) (trad. esp. 334ss.); Id., “Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen”, en *SzT*, VIII, 218-235 (*SW* 22/1b, 714-728); Id., “Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils”, en *SzT*, XII, 251-282 (*SW* 22/1b, 884-907); Id., “Das christliche Verständnis der Erlösung”, en *SzT*, XV, 236-250 (*SW* 30, 346-358); Id., “Versöhnung und Stellvertretung”, en *SzT*, XV, 251-264 (*SW* 30, 359-370); ver también *Geist und Leben* 56 (1983) 98-110a; cf. igualmente G. Oberhammer (Hrsg.), *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion*, Wien 1982, 149-160.

Para la soteriología de K. Rahner cf. A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahner Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Münsterschwarzach 1975; W.H. Carey, *The concept of salvation in the writings of Karl Rahner*, New York 1976; Angelo Amato, «Dall'uomo al Cristo, Salvatore assoluto, nella teologia di K. Rahner. La 'cristologia trascendentale' al suo primo livello di riflessione», en *Salesianum* 41 (1979) 3-35; H.U. von Balthasar, “Zur Soteriologie Karl Rahners”, en: Id., *Theodramatik*, Bd 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 253-262. Trad. esp. *Teodramática*, vol 4: La acción, Madrid 1995, 249-259; F. Iannone, “Karl Rahner: Eteroredenzione o autorendenzio-

En las siguientes páginas presentaré algunos de los grandes temas o núcleos fundamentales de la soteriología de nuestro autor. Cada uno de ellos aborda una cuestión determinada, aunque sin desvincularse lógicamente del conjunto general. Sólo una mirada global de todos estos aspectos puede permitirnos el acceso completo a la última propuesta soteriológica de Rahner.

Pero a pesar de esta aparente fragmentariedad de la propuesta soteriológica rahneriana, parece evidente que su pensamiento a este respecto ha abierto nuevos horizontes y perspectivas en un tema que había quedado prácticamente clausurado desde la edad media. Sus aportaciones logran efectuar una aproximación real del tema de la redención al hombre de nuestro tiempo. Nos son pocos, sin embargo, los riesgos y límites que conlleva el desarrollo ulterior de sus ideas en vistas a conseguir una recta comprensión de la salvación. Acoger los aspectos positivos y señalar los negativos es el propósito que anima el presente estudio. Se trata de presentar los problemas de fondo planteados normalmente por la crítica que ha visto cómo «en su soteriología quedan al descubierto los puntos más débiles de su pensamiento»⁴.

ne?», en *Rassegna di teologia* 37 (1996) 597-622; W. Sandler, *Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formaloffenes System in triadischer Perspektive*, Frankfurt am Main 1996; D. Marshall, *Into the inescapable darkness. Karl Rahner's theology of redemptive suffering*, Pittsburgh 1997; A.R. Barlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christglauben*, Innsbruck – Wien 2003; L. Ibekwe, *The universality of salvation in Jesus Christ in the thought of Karl Rahner. A chronological and systematic investigation*, Würzburg 2006; Peter Lüning, *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar*. Münster 2007; D. Edward, *The Deification of the Universe: Karl Rahner*, Minneapolis 2010; D. Sattler, *Geisterfahrung als erlösende Gotterfahrung*, Freiburg i. Br. 2011; M.F. Fischer, “The soteriologies of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar”, *Philosophy & theology* 28 (2016) 513-525; B. R. Peterson, *Being salvation. Atonement and soteriology in the theology of Karl Rahner*, Minneapolis 2017 con bibliografía en 269-288.

⁴ Sobre las dificultades internas de la teología de Rahner cf. H. Shea, «Internal Difficulties in the Theology of Karl Rahner», en *Modern Theology*, Oxford, (2020)

En realidad, en este tipo de crítica laten básicamente los dos reproches fundamentales dirigidos a la obra de Rahner, a saber: el de reducir la teología a mera antropología y el de deducir la cristología de la antropología. Creemos, sin embargo, que ambos reparos deben ser considerados más bien como malentendidos⁵

1-23; O. González de Cardedal, «La soteriología contemporánea» en *Salmanticensis* (1989) 267-317, 305. El artículo condensa las cuestiones más candentes que la soteriología contemporánea plantea en la actualidad y muestra, al mismo tiempo, los avances y las convergencias que se han producido en la investigación de los últimos decenios. El autor alude al final de su estudio a una serie de «problemas de fondo» y para su solución propone, por un lado, el diálogo interdisciplinar entre las distintas materias teológicas que facilite una mejor y previa articulación de la soteriología y, por otro lado, su reconstrucción a partir de la integración de la comprensión humana contemporánea y de las nuevas perspectivas bíblicas que ha abierto la exégesis. Uno de esos problemas de fondo viene representado por «las dos líneas más complejas y radicales de la teología contemporánea»: Rahner y Balthasar. El primero acentúa la oferta de salvación previa y universalmente otorgada por Dios a los hombres y manifestada irreversiblemente en Cristo como signo y símbolo de redención. El segundo subraya el papel de la acción dramática llevada a cabo por Cristo al considerarlo como el representante máximo de toda la humanidad ante Dios. Él ocupa nuestro lugar y gracias a su muerte vicaria, Dios se decide por el hombre. (Ibid., 305-308). Para la confrontación Rahner-Balthasar cf. C. Kappes, *Freiheit und Erlösung...* o.c. 56ss; V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. Préface de Bernard Sesboué (Paris 1995) con bibliografía; M. F. Fischer, «The Soteriologies of Karl Rahner and Hans Urs Von Balthasar», en *Philosophy and Theology* 28 (2016) 513-525.

⁵ Lo que Rahner mantiene, en su superación de la teología neoescolástica y su confrontación entre naturaleza y gracia, es que el hombre está remitido ya siempre a Dios; experimenta a Dios como su interlocutor y sólo así se puede entender. Es decir, el hombre no viene dado nunca como naturaleza pura, como simple naturaleza, como si él pudiera encontrarse después, en el curso de su natural desarrollo, con la revelación de Dios: «Nein, der Mensch ist immer schon der potentielle Adressat göttlicher Offenbarung» es el que ya siempre está afectado con la gracia y la voluntad de salvación. Esto significa que ¡el hombre no se puede comprender antropológicamente en absoluto sin Dios! («Der Mensch kann sich anthropologisch gar nicht ohne Gott verstehen!»). Véase B.J. Hilberath, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 33ss., procurando deshacer los dos malentendidos que se dan más frecuentemente en la recepción de la obra de Rahner: el reproche de reducir la

que el propio Rahner se encargó ya de deshacer. Para nuestro autor, en efecto, la teología puede tranquilamente empezar por el hombre⁶, pero de este punto de partida no se desprende en absoluto ninguna reducción subjetivista. Estamos ante el llamado método “antropológico-trascendental”, uno de los hilos conductores que constituyen la trama del pensamiento teológico rahneriano hasta el final de su obra⁷. En sí mismo considerado, consiste en la pregunta que el propio sujeto que conoce se hace por las condiciones de posibilidad del conocimiento de un determinado objeto⁸.

teología a mera antropología y el de deducir la cristología de la antropología. (Id., *Gottgeheimnis Mensch*, 33ss). Una magnífica introducción a la antropología de Rahner puede verse en J.L. Ruiz de la Peña, «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner» en J. de Sahagún (dr.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976, 180-201.

⁶ Cf. Karl Rahner, «Glaubensbegründung heute» *SzT*, XII, 24. Los principios de su antropología teológica hay que situarlos ya en *Geist in Welt*, la tesis que preparó en filosofía y que Honecker rechazó por innovadora. Se preguntaba allí, desde la metafísica del conocimiento finito en Santo Tomás, por cómo puede el hombre conocer a Dios. Estos pilares los desplegaría después en *Hörer des Wortes*.

⁷ Una de las últimas tesis que se han elaborado sobre Rahner analiza las relaciones entre filosofía y teología en el último período de nuestro autor, aunque no con demasiados resultados. El trabajo dedica especial importancia al artículo publicado en 1969 *Reflexiones sobre el método en teología* (Karl Rahner, «Überlegungen zur Methode der Theologie», *SzT*, IX, 79-126) con un largo comentario y análisis en la segunda parte. Para el autor, este escrito «representa una cierta cesura simbólica». Cf. Y. Tourenne, *La théologie du dernier Rahner*. «Aborder au sans-rivage, especialmente 205-235, cita en 43.

⁸ Cf. Karl Rahner, «Überlegungen zur Methode der Theologie», *SzT*, IX, 98. Sobre el método trascendental cf. Id., «Theologie und anthropologie», *SzT* VIII, 43-65; «Über künftige Wege der Theologie», *SzT* X, 41-69; «Transzendentaltheologie» *SM* IV 986-992. Una introducción al método puede verse en K. H. Weger, Karl Rahner, 13ss. Cf. A. De Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios*, pp. 76-114. Rahner confiesa que su arranque inicial estuvo marcado por la lectura de Kant y, sobre todo, del jesuita belga Joseph Maréchal, de cuyos libros tomó largas notas en los años de estudios de filosofía en Pullach (München). Él mismo dice: «el marechalismo tomó en mí una forma que se calificó más tarde de ‘filosofía y teolo-

No vamos a explicar aquí todo lo que da de sí el desarrollo de este método en la obra de Rahner. Baste decir que su aplicación en la Teología, y más concretamente en la cristología, ha sido objeto de reiteradas y constantes críticas. Quizá la más pertinente sea la que piensa que el planteamiento trascendental corre el peligro de determinar las estructuras de “la cosa en sí” desde la proyección de las condiciones extraídas a partir del sujeto. Rahner se adelantaba ya a estas dificultades aduciendo que «el ángulo de visión antropológico facilita una mejor comprensión de las estructuras de la cosa en ‘sí’, que si ya de antemano se procede de la manera más objetivista posible»⁹.

gía trascendental» (P. Imhof – H. Biallowons (Hrsg.), *Glaube in winterlicher Zeit*, 26; 53s. El propósito de Maréchal fue confrontar el método tomista con el método trascendental de Kant cf. K. H. Neufeld, *Die Brüder Rahner*, 80ss.). El manuscrito más temprano que se conserva de Rahner es un estudio sobre los fundamentos de una teoría del conocimiento en Joseph Maréchal. La fecha de conclusión data del «13.IV.1927». Rahner analiza el texto siguiente: J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Paris 1926. El texto se encuentra ya publicado en Karl Rahner S.W. 2 p. 373-406: *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. Cf. K. Neufeld «Joseph Maréchal und Karl Rahner (K. Rahner Todestag 30. 3.): Vom Umgang mit Thomas von Aquin», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 137 (2015) 127-140.

⁹ «Más problemática es, ciertamente, la subordinación de la cristología a la antropología teológica. Pero téngase en cuenta que de la cristología volvemos a tratar al hablar de la redención. La cristología escapa más fácilmente a la apariencia, difícilmente evitable, de lo mitológico y maravillosista, si la encarnación del Logos (a pesar de su completa unicidad, libertad e imprevisibilidad a partir de abajo) es considerada como la realización suprema de la relación fundamental que existe, en general, entre Dios y criatura espiritual. De esta manera se hace más clara la unidad de la persona y del oficio de Cristo. Finalmente, el punto de vista ‘quoad nos’, es decir, el punto de vista antropológico, no tiene por qué oscurecer las estructuras de la cosa ‘en sí’; precisamente desde el ángulo de visión antropológico pueden verse mejor estas estructuras de la cosa en sí, que si ya de antemano se procede de la manera más objetivista posible» (Karl Rahner, «Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik», 435, nota 12 (40s, nota 28). Remite al artículo «Probleme der Christologie heute», *SzT*, I, 169-222; ver también «Chalkedon -Ende oder Anfang?», en A.

La aplicación de este método, a pesar de todo, conduce a consecuencias importantes. Piénsese, por ejemplo, los interrogantes que se plantean en el caso de la soteriología. Al pretender que las estructuras fundamentales, tanto las dadas de antemano de manera apriorica en el hombre, como las del acontecimiento histórico de la redención en sí, coincidan recíprocamente ¿no se corre el peligro de influir en la misma comprensión del 'factum' concreto de la redención? La respuesta categorial acontecida en la inmanencia de la historia ¿no queda determinada como una consecuencia lógica que se extrae a partir de la pregunta que el hombre se hace de la misma idea trascendente de la salvación? Responder a este tipo de preguntas pertenece ya al contenido de la presente investigación. Por ahora es suficiente decir que, en los últimos años, Rahner parece que acentúa la búsqueda por los elementos a posteriori de la teología -especialmente del concreto histórico y de la imposibilidad de deducirlo de la inmanencia o de la subjetividad- e intensifica el esfuerzo por relacionar lo trascendental con lo categorial e histórico¹⁰.

1. TRANSCENDENTALIDAD E HISTORIA

El misterio de la redención no puede concebirse, según Rahner, como una alternativa entre transcendencia e historia porque para la conciencia cristiana no existe tal disyuntiva. La

Grillmeir y H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon, III*, Würzburg 1954, 3-49. Trad. española «Problemas actuales de cristología», EdT, I, 167-221.

¹⁰ «Les toutes dernières années semblent ouvrir une troisième recherche plus intensive: ... les éléments 'a posteriori' de la théologie, avant tout le concret historique et l'impossibilité de déduire, ainsi que l'impossibilité de mener à terme la réflexion sur la foi, sont thémetisés d'une manière plus claire» (K. Lehmann, «Karl Rahner», 863. Cf. Y Tourenne, *La théologie du dernier Rahner*, 27ss.

historia se dirige transcendentamente hacia Dios y, viceversa, la “transcendentalidad”¹¹ del hombre cobra peso de realidad efectiva únicamente cuando se hace historia concreta. Una historicidad que está determinada, además, por la absoluta voluntad salvífica de Dios hasta el punto de poder decir, con los padres, no solo que lo que es asumido (por Dios) es redimido, sino también que “*todo* ha sido asumido y, por ello, todo ha sido redimido”¹². Es verdad que el hombre surgido de la Ilustración no tiene ningún problema con el *Deus absconditus*, con aquel que mora en el misterio de la luz inaccesible y transmundana, a la hora de mantener la autonomía inmanente del mundo. La dificultad aparece, en cambio, cuando ese mismo hombre se pregunta cómo puede entrar en relación esta voluntad transcendental (que en el existencial sobrenatural, en cuanto comunicación ofertada por Dios mismo a la criatura, determina permanentemente y dondequiera al hombre) con la historia concreta de la salvación y de la revelación.

La categoría histórica de la revelación se convierte, por tanto, en motivo de escándalo para la conciencia moderna¹³. ¿Cómo un suceso categorial fragmentario de la historia puede tener significación universal para cada uno y todos los sujetos de esa misma historia? Rahner considera que la particularidad de

¹¹ Una aproximación a los aciertos y los límites de la interpretación rahneriana de la experiencia trascendental puede verse en Santiago Arzubialde, «La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner», en *Estudios Eclesiásticos* 80 (2018) 291-314. Igualmente cf. David Sendrez, «Expérience de Dieu et expérience transcendante chez Karl Rahner», en *Transversalités* 151 (2019) 123-151.

¹² Cf. K. Rahner, “Das christliche Verständnis der Erlösung”, 239 (*SW* 30, 348s.).

¹³ Cf. K. Rahner – J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965 (*SW* 22/1a, 5-14). Trad. española *Revelación y Tradición*, Barcelona 1970, 13. El libro está dedicado a Hans Urs von Balthasar en su LX aniversario. El estudio breve de Rahner sobre el concepto de revelación es una lección dada por el autor con ocasión de su promoción a *doctor honoris causa* por la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Münster de Westfalia, en mayo de 1964.

Jesús no ocasiona ninguna dificultad por cuanto en ella parece concretarse, de la manera más real y tangible, la preferencia de Dios hacia su criatura¹⁴. En su opinión, el principio que debe guiar nuestra reflexión en este aspecto es el de la necesidad de superar el abismo entre la historia de la salvación y la historia del mundo manteniendo la unidad y mutua relación entre el factor transcendental y el histórico-categorial de la única revelación y única historia¹⁵. Pero esta respectividad intrínseca no hay que entenderla en el sentido de una simple identificación entre ambas historias, sino que la historia de la salvación, de la revelación y de la fe resulta ser coextensiva¹⁶ respecto de la historia general profana. La cuestión aquí radica, sobre todo, en el cómo de la actuación de la voluntad salvífica en el mundo, es decir, el modo en que dicha voluntad (gracia) se relaciona con su concreta manifestación histórica (naturaleza). Rahner descartará hablar, en este sentido, de causa y efecto porque no se trata de una relación que se realice desde fuera, sino de dos elementos internos de un todo que se condicionan y fundan recíprocamente. La

¹⁴ Cf. K. Rahner, "Das Alte neu sagen. Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute", en *SzT*, XV, 373-408; ver también K. Rahner, P. Imhof y H.N. Loose, *Ignatius von Loyola*, Freiburg 1978, 10-38 (*SW* 25, 299-329). Trad. española, *Ignacio de Loyola*, Santander 1979, 3-32, aquí p.14. Refiriendo su propia y personal experiencia en las palabras de Ignacio de Loyola dirá que "[...]sólo se encuentra totalmente a Jesús, y a Dios con él, cuando se ha muerto con él. Pero cuando uno se percata de que esta solidaridad en la muerte debe acontecer a lo largo de toda la vida, entonces es precisamente cuando determinadas peculiaridades de la vida de Jesús, a pesar de su carácter aparentemente contingente y de su relatividad histórica y social, cobran una enorme significación" (Ibíd., *SW* 25, 310). Cf. P. Imhof - H. Biallowons (Hrsgs.), *Glaube in winterlicher Zeit...*, 124.

¹⁵ Para lo que sigue cf. K. Rahner, "Weltgeschichte und Heilsgeschichte", en *SzT*, V, 115-135 (*SW* 10, 590-604). Trad. esp. en: *Escritos de Teología (EdT)*, V, 115-134.

¹⁶ Cf. Id., *Grundkurs des Glaubens*, 147 (*SW* 26, 141) (trad. esp. p. 177); K. Rahner - J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, 16s. (*SW* 22/1a, 14s.).

manifestación histórica se comporta, más bien, como efecto y fundamento de la voluntad salvífica¹⁷.

Para justificar esta mutua implicación e interna reciprocidad entre transcendentalidad e historia, o entre gracia y naturaleza¹⁸, Rahner acude al concepto de la solidaridad salvífica que unifica y condiciona a tiempos y espacios. Se trata, en primer lugar, de la solidaridad salvífica que hace que la realidad espiritual del hombre esté co-determinada también por la realidad de los otros y por todas sus acciones libres. Somos solidarios también allí donde aparentemente uno se la juega a solas y en silencio con el mismo Dios, sin menoscabo de que cada cual desarrolle su particular definitividad en la libertad que le es propia e insustituible. Que cada uno sea, en este sentido, responsable de la salvación del otro es, como dijo Pío XII, un misterio que nos estremece¹⁹. Pero este fenómeno intercomunicativo no sólo reviste importancia

¹⁷ Cf. K. Rahner, “Erlösung”, en K. Rahner - A. Darlap (Hrsgs.), *Sacramentum Mundi* (SM), Freiburg 1967-1969, aquí vol. I, 824-840 (SW 17/2, 1009-1022, aquí 1017). trad. esp. “Redención”, en SM, I, 758-775, aquí p. 770.

¹⁸ Para la comprensión rahneriana de la relación entre Naturaleza y Gracia cf. K. Rahner, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, en *SzT* I, 323-345 (SW 5/1, 66-83); Id., “Natur und Gnade”, en *SzT*, IV, 209-236 (SW 5/1, 111-132); P. Rulands, *Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Innsbruck 2000.

¹⁹ Cf. *Mystici Corporis*, 43 cit. por Karl Rahner, “Versöhnung und Stellvertretung”, 263, nota 4 (SW 30, 370). Bien pudiera ser este un punto de partida para lograr la asociación -de la que, a juicio de Kasper, dependía el futuro de la fe- entre la idea bíblica de sustitución y la moderna de solidaridad. Cf. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974. Trad. esp. *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 274. Un sencillo resumen de las posiciones teológicas más relevantes a este respecto en M.Á. García Borts, *¿Cómo nos salva Jesús? Repensar hoy la salvación*, Bilbao 2013; véase la voluminosa monografía dedicada al desarrollo histórico del concepto de “sustitución” publicada por Stephan Schaede, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004; véase también la excelente presentación de E.J. Justo, *La salvación. Esbozo de soteriología*, Salamanca 2017; igualmente J.S. Holcomb, *Christian theologies of salvation. A comparative introduction*, New York 2017.

salvífica para la relación que solidariamente se da entre nosotros, sino que es evidentemente significativo también para la relación soteriológica de Jesús con todos los hombres. La unidad de la historia se rompería hecha pedazos si el destino concreto de uno de sus miembros únicamente quedara restringido al ámbito personal de lo privado²⁰.

La “contemporaneidad”, de la que también nos hablara Søren Kierkegaard²¹, reclama del mismo modo una consideración no homogénea de los acontecimientos históricos. No todos los acontecimientos particulares de la historia tienen el mismo valor. La historia no nivela por un mismo rasero todos los sucesos y todos los tiempos, sino que ella tiende a un punto culminante. Tiende a este punto como su final, no en el sentido de lo conclusivo, sino en el de lo insuperable²² que logra su definitivo cumplimiento, es decir, como automanifestación del mismo Dios otorgándose y comunicándose libremente a sí mismo en esa misma historia de la que resulta ser su fundamento y *causa finalis* o entelequia²³.

²⁰ Cf. K. Rahner, “Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils”, 265 (*SW* 22/1b, 894).

²¹ Existe un interesante estudio analizando el concepto de «contemporaneidad» o «simultaneidad» (*Gleichzeitigkeit*), idea fundamental en la obra de Søren Kierkegaard, desde la perspectiva de la teología de Rahner. El autor resume al final su intento aclarando que dicha contemporaneidad de los seres humanos de cualquier época y lugar con Jesucristo no significa defender la idea de la posibilidad de una copia histórica, sino solo en el sentido paradigmático de una existencia humana única e irrepetible. Cf. K. Wolff, *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Søren Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahner*, Würzburg 1991, 242.

²² Cf. K. Rahner, “Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung”, en: *S&T*, XIII, 159-171 (*SW* 22/1a, 453-461). Rahner distingue con atinada precisión entre la insuperabilidad (*Unüberholbarkeit*) y la conclusividad (*Abgeschlossenheit*) de la revelación en Jesucristo.

²³ El concepto de entelequia ha sido utilizado habitualmente como comprensión última de la acción de Dios en la historia, entre otros por filósofos de la talla de Kant y Husserl. El primero, desde la propuesta de un teísmo moral, postula la necesidad pura práctica de pensar a Dios como fin final de la creación y garantía para

Rahner plantea entonces la necesidad de que, por una parte, tal manifestación no pueda ser deducida o educida de la propia historia, sino de la libre actuación de la propia comunicación de Dios aceptando la realidad del mundo; y de que, por otra parte, se produzca el sí y la aceptación como respuesta de la criatura a tal autocomunicación divina²⁴.

2. EL ABSOLUTO ‘PRO NOBIS’ DE DIOS PARA EL MUNDO Y LA HUMANIDAD

Hans Urs von Balthasar fue quien dijo que toda la teología de Rahner “trata del “pro nobis” absoluto de Dios para el mundo en general y para la humanidad en particular”²⁵. La crítica del teólogo suizo reprocha a nuestro autor haber reducido la soteriología a mera manifestación comunicativa del amor de Dios eliminando el momento dramático. En el fondo, Rahner tildaría de mitológico a todo intento que considerara que una acción mundana particular pudiera producir algo así como un cambio en la voluntad de Dios. La pregunta que debemos volver a plantearnos nuevamente es la

lograr el Bien supremo que vincula virtud y felicidad. Para el segundo, sin romper los estrechos límites de la técnica fenomenológica, la idea de Dios es el resultado de admitir la presencia de la indubitable teleología en todas las cosas, incluido el ser humano: “Gott als Entelechie, Gott als ετεγγεια” (E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkterenzprobleme. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Dordrecht - Heidelberg - New York - London 2014, *Husserliana* 42, III: “Metaphysik: Monadologie, Teleologie und philosophische Theologie”, 137-264, aquí 168; Cf. F.J. Herrero Hernández, “La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios y el ‘giro teológico’ de la Fenomenología”, en I. Murillo (Ed.), *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI*, Madrid 2016, 233-243.

²⁴ Karl Rahner, “Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils”, 269 (*SW* 22/1b, 897).

²⁵ H.U. von Balthasar, “Zur Soteriologie Karl Rahners”, 262 (259).

que trata de averiguar qué lugar y cuál es el significado que en sistema rahneriano tiene, por un lado, el hombre y su acción en la historia y, por otra parte, Jesús y su existencial encarnado como destino absoluto de salvación.

El principio elemental del que hay que partir es el que considera a Dios como la expansión de la suma de bondad y del amor en la línea platónico-escolástica del “Bonum diffusivum sui est”²⁶. La influencia de San Ignacio resulta también aquí decisiva. Se trata de la propia experiencia de gracia que encuentra siempre a Dios manifestando su voluntad salvífica como preferencia por la criatura sin que con ello él resulte empequeñecido ni la criatura pierda su consistencia. La “experiencia de la encarnación de Dios en su criatura” se concibe, pues, como un descenso de Dios hacia la finitud que progresivamente va haciéndose buena. La criatura participa en esa preferencia de Dios cooperando en su descenso hacia lo inmediato²⁷. El cristianismo, en su sustancia básica, no puede experimentarse y comprenderse simplemente como una redención de la culpa en tanto que infringida por el hombre.

²⁶ Cf. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Salamanca 1993, 3 ed., p. 286. La noción platónica de Dios como bien que se difunde llegaría hasta los autores medievales a través del seudo Dioniso, estando presente incluso en santo Tomás que considera que uno de los motivos de la encarnación de Dios fue mostrar “la intensidad de su amor a los hombres, a fin de que en lo sucesivo estuviesen sometidos a Dios, no por el temor de la muerte, que el primer hombre había despreciado, sino por los afectos de la caridad”, Sto. Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*. Trad. esp. *Compendio de Teología*, Madrid 1980, pp. 200 y 382; cf. Id., *Summa Theologica* III q.1 a.1 in c.

²⁷ Cf. K. Rahner, “Das Alte neu sagen”, 11 (*SW* 25, 300). Sobre la importancia del término “experiencia” en la teología de Rahner cf. David Sendrez, «Expérience de Dieu et expérience transcendante chez Karl Rahner», *Transversalités* 151 (2019) 123-151.

El creyente no es objetivamente justo y pecador a la vez²⁸, en cuanto que el desarrollo de la voluntad salvífica de Dios crea algo nuevo en él. Pero esto no implica que no se tome en serio la realidad del pecado²⁹.

Es evidente que el interés principal de Rahner consiste fundamentalmente en evitar una reducción hamartiológica de la soteriología. La realidad del pecado nunca puede concebirse como si fuera algo que sorprendiera a la voluntad salvífica de Dios. En este sentido, la soteriología debe fundamentarse desde una situación supralapsaria. Y para ello hemos de aceptar que la actitud que Dios toma respecto al pecado sea la voluntad de permisión. Podemos decir que Dios admite la culpa en el mundo porque este mundo está ya abrazado por su amor desde el principio. La sombra del pecado no hace sino poner de manifiesto que el verdadero corazón del mundo es el amor de Dios. Este es, dice Rahner, un misterio ciertamente incomprensible³⁰.

²⁸ La fórmula reformada no ha de ser reconocida objetivamente por la doctrina católica para la que “la acción divina es lo decisivo en la justificación y no la acción, la posición, la vivencia o la fe del hombre... pero dicha fórmula está justificada si se la entiende como enunciado de la experiencia de cada hombre”, Id., “Gerecht und Sünder zugleich”, en *StT* VI, 262-276 (*SW* 5/1, 194-205, aquí 199) trad. esp. “A la par justo y pecador”, en *EdT* VI, 256-270, aquí p. 261.

²⁹ Rahner señala la reducción que la mentalidad actual hace del pecado en dos direcciones contrarias: Una lo minimiza considerándolo sólo como “el llamado mal” en el mundo, como un fenómeno inevitable del roce que se produce en el camino de la evolución (K. Lorenz), o disolviéndolo desde la psicología profunda como simple pesadilla, como la sombra de la existencia con la que hay que vivir sin levantar protesta alguna (G. Jung); la otra corriente se aparta aún más de la afirmación cristiana al situar la libertad del hombre de manera tan independiente y autónoma en la historia que termina haciendo del mal un absoluto definitivo e irrevocable. Cf. Id., “Versöhnung und Stellvertretung”, 251s. (*SW* 30, 359s.).

³⁰ Cf. Id., “Soteriologie”, en *SM* IV, 590-596, aquí p. 592 (*SW* 17/2, 1284-1289, aquí 1285) trad. esp. “Soteriología”, en *SM*, VI, 462-468, aquí pp.462s.; Id., “Versöhnung und Stellvertretung”, 256 (*SW* 30, 363).

Lo cierto es que el pecado nunca fue un absoluto irremediable. Lo definitivo e irrevocable era y es el amor de Dios y si aquel fue permitido lo fue únicamente como superado ya desde siempre. Por eso no es aconsejable distinguir en exceso entre la divinización, como santificación sobrenatural, y la gracia de Dios como perdón de la culpa³¹, porque la voluntad única de Dios mira de antemano a Cristo como su culminación histórica. Sólo hay un «núcleo interno» que adquiere la primacía jerárquica en las verdades de fe y es el que sostiene que únicamente Dios mismo, en su libre y absoluta autocomunicación, constituye la substancia misma de nuestra salvación. No otra cosa es lo que se afirma en la doctrina de la «gracia increada» considerada como la entelequia más íntima del mundo. Pero para que el concepto de gracia sea correctamente comprendido hemos de presuponer aún otra premisa: Esta gracia increada nos es transmitida a través de Jesucristo; es gracia de Cristo y lo es como gracia incluso prelapsaria. La propuesta soteriológica fundamental es la que dice, finalmente, que el hombre recibe su salvación “*intuitu meritorum Christi*”³².

La cuestión que acaba de plantearse abre el espinoso tema de la causalidad eficiente de la existencia de Cristo para la salvación del hombre. La cruz de Jesús se manifiesta entonces como el signo eficaz (*signum efficax* – *Realsymbol*) de esta voluntad salvífica de Dios que todo lo llena. Pertenece, en tanto que resultado, a ese tipo de voluntad de salvación que, saliéndose fuera de la realidad divina y manifestándose en el aquí y ahora históricos de Jesús,

³¹ Cf. Id., “Erlösung...”, 1163 (*SW* 17/2, 1012) trad. esp. 763.

³² Cf. Id., “Theologie und anthropologie”, en *StT*, VIII, 43-65, aquí 53 (*SW* 22/1a, 283-300, aquí 291); ver también P. Burke (Hrsg.), *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, 31-60; K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1974.

hace visible la voluntad interna y misteriosa de Dios según la distinción presente ya en la carta a los Efesios³³.

3. EL PORTADOR ABSOLUTO DE SALVACIÓN («*DER ABSOLUTE HEILBRINGER*»)

La soteriología supone, según Rahner, el mejor camino para llegar a la Cristología. Jesús constituye la manifestación concreta de la donación histórico-escatológica de la salvación de Dios a nosotros y, en este sentido, es el portador absoluto de la salvación. La historia de salvación así comprendida no comienza, por tanto, con Cristo, aunque toda ella tienda hacia él como a su meta³⁴. De lo que se trata ahora es de encontrar el apoyo que conecte de algún modo esa voluntad salvífica de Dios, como existencial dado al hombre permanentemente, con la concreción de la misma tal y como se ha manifestado en el ámbito de la historia particular. Se pretende superar así la dificultad que entraña concebir, de manera apriórica, la idea de Cristo suministrada por una cristología de tipo transcendental o “en búsqueda” a la hora de establecer la relación entre ella y el dato objetivo y categórico de Jesús de Nazaret. Rahner rechaza por principio hacer una diferenciación excesiva entre un sujeto transcendental de tipo subjetivo y considerado como portador absoluto de la salvación, por un lado, y la personalidad concreta e histórica de Jesús, por otro. Uno y otro representan la misma realidad desde perspectivas distintas o son momentos internos de la misma y única redención cristiana³⁵.

Es verdad que este planteamiento transcendental inclina muchas veces a pensar que lo decisivo aquí sea, realmente, lo

³³ Cf. Id., “Das christliche Verständnis der Erlösung”, 246s. (*SW* 30, 355).

³⁴ Cf. Id., “Soteriologie”, 592 (*SW* 17/2, 1286).

³⁵ Cf. Id., “Das christliche Verständnis der Erlösung”, 239 (*SW* 30, 348s.).

que se deduce de las condiciones aprioricas dadas en el sujeto, como si lo que se experimenta a posteriori sólo tuviese la misión de corroborar algo que ya se sabía de antemano. Más aún, parece que el *factum* viene a ser una determinación hecha transcendentamente en la conciencia del sujeto disminuyendo de esta manera la importancia soteriológica de la humanidad de Cristo³⁶. El problema aquí es el de la articulación de la teología apriorico-transcendental con la teología histórico-categorica, problema que hay que resolver dentro del marco más amplio de la relación entre teología y antropología³⁷. Para Rahner, la última condición de posibilidad del conocimiento del portador absoluto en el sujeto no es sino la gracia misma y esta es, a su vez, el fundamento objetivo del elemento histórico que conocemos con posterioridad³⁸.

En un primer momento, nuestro autor llega al concepto de «*Portador absoluto de salvación*» desde los análisis que hace de la evolución del mundo y de su autotranscendencia. El mundo deviene en un proceso histórico entendido como evolución hacia una mayor y más alta autotranscendencia. Este mundo aspira a un punto en el que se pueda acoger en libertad la autocomunicación

³⁶ Cf. la Thèse (Dissertation) defendida en la Faculté de théologie de Louvain por, D. Muscadin, *L'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu chez Karl Rahner*, Luvain 2016.

³⁷ Para la comprensión rahneriana de la relación entre teología y filosofía cf. K. Kilby, *Karl Rahner: Theology and philosophy*, London 2004; Harald Schöndorf (Hrsg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Freiburg 2005; Eppe, *Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie: Aufbruch oder Abbruch?*, Berlin 2008; C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Segni 2011; J. Nedelea, «Philosophie théologisante et théologie philosophante chez Karl Rahner», en *Revue Roumaine de Philosophie* 60 (2016) 191-203; J. Mercant Simó, *Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner*, Roma 2017.

³⁸ Cf. Karl Rahner, "Theologie und anthropologie", 45 (*SW* 22/1a, 283-300, aquí 285).

de Dios mismo como ser absoluto³⁹. Ese punto sería la meta del mundo y en él coincidiría la más absoluta donación de Dios y la más lograda existencia humana⁴⁰. Las categorías de esperanza y de memoria son las que ocupan el lugar central en esta reflexión. Por lo que se refiere al término *memoria*, éste no se limita a la concepción vulgar de la palabra, en el sentido de lo hallado ya en el pasado. Para él, la memoria tiene que ver también con lo venidero que aún ha de buscarse. Por eso se puede hablar, sin contradecirse, de una «memoria en búsqueda» (*suchende memoria*)⁴¹ que se anticipa a lo que categorialmente se realizará en la historia. La esperanza, por su parte, juega también un papel decisivo por cuanto no sólo el mundo, sino el mismo hombre, esperan ya un acontecimiento definitivo e irreversible, como desenlace de la historia. Pues bien, tal suceso, determinado de manera apriorístico-transcendental, es lo que definimos como el Portador absoluto de la salvación (*der absolute Heilbringer*)⁴².

Pero son, sin embargo, las reflexiones acerca de la fenomenología de la existencia humana las que aportan lo más sugerente en el planteamiento de Rahner a este propósito. Su tesis considera al hombre como aquel ser que busca confiarse enteramente al otro y necesita abandonarse mientras se relaciona con el otro. Cuando este amor arriesga al hombre, sin reservas

³⁹ Cf. Id., “Christologie im Rahmen des modernen Selbst - und Weltverständnisses”, en *SzT* 9, pp. 227-241, aquí 237s. (*SW* 15, 601-611, 609).

⁴⁰ La referencia a las tesis de Teilhard de Chardin es aquí obligada a condición de mantener también las reservas con las que el propio Rahner ha recibido algunos principios básicos de su obra. Cf. K. Rahner, “Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung”, *SchT*, 5, 379-410 (*SW* 15, 219-247). (*EdT* 5, 181-219); Id., “Christologie heute”, en *SzT* 15, 217-224, aquí p. 223 (*SW* 30, 330-336, 335).

⁴¹ Para la definición y significado de memoria y las referencias a la doctrina de la *anamnesis* en Platón y a la doctrina de *memoria* en Agustín cf. Id., *Grundkurs des Glaubens*, 310 (*SW* 26, 302s.) trad. esp. 371.

⁴² Cf. Id., “Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung...”, 202 (*SW* 15, 233) trad. esp. 199s.

y de manera radical, al otro, entonces experimenta, quizá de manera anónima e implícita, lo que realmente expresamos con la realidad de Dios⁴³.

En este camino de búsqueda hacia Cristo realizado de forma atemática y anónima, Rahner ha llevado hasta sus últimas consecuencias el análisis de las experiencias transcendentales dadas aprioricamente en el hombre. Según él, tendríamos que en cada acto en el que un hombre se atreva a confiar en otro hombre de manera incondicional y afectando a toda la existencia, se afirma la posibilidad de encontrar el amor absoluto y de aceptar, implícita o explícitamente, la fe en Cristo. No otra cosa sostiene la Escritura hablando del amor prosaicamente cotidiano que se dirige al prójimo como lugar en el que Cristo se transparenta de forma enteramente real y cercana (cf. Mt. 25,31-46)⁴⁴. Este amor al prójimo constituye una de las denominadas “apelaciones” junto con la llamada a la esperanza en el futuro o a vivenciar la muerte como realidad de definitividad última. Son accesos hacia una cristología en búsqueda (*suchende Christologie*) que encuentra su propia respuesta en lo que la Iglesia confiesa de Jesucristo como autopromesa insuperable y victoriosa de Dios al hombre⁴⁵.

CONCLUSIONES

La soteriología de Karl Rahner está llena de logros, pero tiene también sus límites. El principal de ellos radica, en mi opinión,

⁴³ Cf. Id., *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968, 15 (SW 22/1b, 677-713, aquí p. 681).

⁴⁴ Rahner cita este pasaje como la prueba que la Escritura le ofrece para su argumentación. Cf. Ibid., 26-29,31 (SW 22/1b, p. 687ss.).

⁴⁵ Cf. K. Rahner - W. Thüsing, *Christologie-systematisch und exegetisch*, 26ss. (SW 22/1b, 799ss.); K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 208s. (SW 26, 201ss.) trad. esp. 250s.

en el peligro que conlleva convertir las estructuras que se extraen de forma abstracta, tanto del acontecimiento redentor como del sujeto redimido, en una especie de “gafas trascendentales”⁴⁶ con las que se condicione previamente la visión de la redención y del propio hombre. En efecto, con el método trascendental la mirada se estrecha en demasía y el acontecimiento histórico de la redención queda reducido a un común denominador. La soteriología se formaliza excesivamente perdiendo así todo el sabor y la sustancia que dan la particularidad y la concreción histórica del cristianismo. A pesar de ello, el intento de Rahner sigue presentándose ante nosotros como una tarea pendiente aún de desarrollarse en todas sus posibilidades. Su pretensión no es otra que la de mostrar al hombre de hoy que Cristo es el absoluto portador de la salvación y que lo acontecido en él es una oferta gratuita de Dios para todos los hombres. El problema, sin embargo, sigue estando en ¿por qué precisamente él? ¿por qué él y no otro cualquiera de nosotros?, es decir, ¿qué es lo que acontece de peculiar en Jesús que hace de él alguien significativamente importante para la salvación de los demás?

En el fondo, la sombra de duda que estamos proyectando sobre la propuesta soteriológica rahneriana no es otra que la de la imposibilidad de que el hombre pueda encontrar, subjetivamente, aquello que la fe cristiana confiesa objetivamente acerca de Jesús o, al menos, la imposibilidad de poder abrazar, de forma comprensible y a priori, el escándalo que supone en concreto la profesión de fe en una redención por la cruz. Fácilmente se podría pensar que este método no hace sino releer la pregunta que el hombre se hace por su salvación a la luz del *factum* real

⁴⁶ Cf. A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz*, 195ss. La tesis de este autor a este respecto es que Rahner habría sido consciente de los límites inherentes a su método trascendental e y habría intentado subsanarlos aplicándose en el último período de su labor teológica al análisis de la cristología histórico-salvífica.

acontecido ya en la historia y que nosotros llamamos Jesucristo. Parece evidente que la “necesidad” de la cruz como momento imprescindible e inherente a la idea del redentor absoluto es algo que desborda cualquier expectativa antropológica y que únicamente puede deducirse desde el misterio del amor desbordante de Dios. El «rodeo» cristológico⁴⁷ resulta incuestionable para una comprensión cristiana de la soteriología que quiere tomar en serio la persona de Jesús como causa eficiente y efectiva de nuestra salvación. Y tal componente no puede ser derivado, sin más, de la propia historia. El acontecimiento histórico-concreto de Jesús sólo se muestra en su íntegra figura (*Gestalt*) y en su significación o sentido completos cuando su vida y su misión se reciben y acogen personalmente con unos ojos abiertos por la fe y un corazón desnudado de formalidades y prejuicios.

La segunda dificultad en nuestra recepción de la soteriología de Rahner se centra en el hombre como receptor subjetivo de la redención objetiva acaecida en Cristo. A pesar de todo lo dicho respecto a la relación entre immanencia y trascendencia, mucho nos tememos que no se haya aclarado del todo qué lugar ocupa realmente la propia historia dentro de una soteriología que concibe de antemano la redención por encima y más allá de la situación pecadora del ser humano. Porque si la culpa, como acción voluntaria y con real efectividad para el hombre, es un dato extrínseco al proceso de la salvación que Dios realiza en la historia ¿qué sentido tiene hablar, por ejemplo, de libertad? El momento dramático, como insiste Balthasar⁴⁸, debe ser

⁴⁷ Esta es una expresión que utiliza Rahner para referirse al «aquí y ahora», momento concreto y lugar particular, por el que pasa irremediamente el camino de la salvación. Se encuentra en *Worte ins Schweigen* (Innsbruck 1938) [SW 7, 3-38]. Trad. esp. *Palabras al silencio*, Pamplona 1957, 99s.

⁴⁸ Cf. H.U. von Balthasar, “Zur Soteriologie Karl Rahners”, 262 (259); W. Kasper, *Jesús der Christus*, 57ss. Cf. B. vander Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik*

mantenido a toda costa si se quiere hablar con rigor y realismo de libertad tanto en la historia como en el propio hombre. Una y otro no pueden permanecer clausurados dentro de un sistema de orientación puramente trascendental porque a la esencia de la libertad pertenece también el rechazo y la negación de la oferta de salvación ofrecida por Dios. El pecado, en efecto, circunfiere la estructura del hombre como capacidad de cerrarse a la gracia y su apertura a la trascendentalidad, por tanto, no define con exclusividad y exactitud la esencia del ser humano. La culpa, aunque nunca pueda resultar ser un absoluto irremediable, necesita ser superada para que la voluntad salvífica de Dios prevalezca sobre ella. En consecuencia, no es suficiente decir que el pecado fue admitido porque siempre era sabido como apresado en la incomprensible voluntad salvífica y amorosa de Dios⁴⁹, sino que hay que afirmar, con la misma rotundidad, que el pecado fue vencido y aniquilado el último enemigo “a causa de” y “por” la muerte y resurrección de Jesús.

Todas estas dificultades no empañan en absoluto la riqueza que se extrae de la soteriología de Rahner. Por una parte, sus límites no hacen sino impulsarnos hacia nuevas reflexiones que hagan más asequible y cercano al hombre contemporáneo el mensaje cristiano de la redención. Sus logros son, por otro lado, algo que ya no puede ser ignorado por la teología actual. Si tuviéramos que resumir en un sólo enunciado todo el valor de su soteriología podríamos decir que el principal mérito de Rahner consiste, fundamentalmente, en haber elevado a la soteriología

seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, 287-291.

⁴⁹ Cf. K. Rahner, “Versöhnung und Stellvertretung”, 256 (*SW* 30, 363); Id., “Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung...”, 212 (*SW* 15, 249); Id., “Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils”, 261 (*SW* 22/1b, 892: *Kreuz als Folge oder Ursache?*).

al centro de la teología comprendiéndola como la doctrina de la autocomunicación de Dios en Jesucristo y descartando el frío y desnudo planteamiento de esta como simple remisión de los pecados. En todo caso su pensamiento nos ha ayudado a vivenciar de nuevo el misterio primordial al que el cristiano se entrega siempre esperando y amando; que no es otro que Jesucristo, en quien Dios y hombre van de consuno: “Ahora es el tiempo de pasar de una cristología en búsqueda, que se propone descubrir al portador absoluto de la salvación en la historia, a una cristología que lo ha encontrado realmente en ella. En el convencimiento de haberlo encontrado está dado el núcleo auténtico, la substancia del cristianismo. El cristianismo eclesial dice: en Jesús de Nazaret hemos encontrado al portador absoluto de la salvación, al Cristo de Dios, al Hijo de Dios”⁵⁰.

⁵⁰ Id., “Was heißt heute an Jesus Christus glauben?”, en *S&T*, XIII, 172-187, aquí 177 (*SW* 30, 293-304, 297).

De Oriente a Occidente. Dos concepciones trinitarias alternativas, y su posible síntesis

En Oriente, en griego: Dios y la Tríada (ὁ θεός καὶ ἡ Τριάς)
En Occidente, en latín: Dios y la Trinidad (Deus et Trinitas)

RODRIGO A. MEDELLÍN ERDMANN
Ciudad de México

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα...¹
(Nicea)

Sacrosanta Romana Ecclesia... firmiter credit
... unum verum Deum omnipotentem...
Patrem et Filium et Spiritum Santum,
unum in essentia, trinum in personis².
(Florentia)

¹ Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente... SH 125.

² La sacrosanta Iglesia romana... firmemente cree... en un solo y verdadero Dios... Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y trino en personas. DH 1330.

Resumen: Desde sus orígenes en Oriente, y durante varios siglos, el cristianismo utilizó el idioma griego como lengua eclesiástica, tanto en la Sagrada Escritura (Nuevo Testamento y traducción de los Setenta del Antiguo), como en la transmisión del mensaje evangélico (la Tradición) y en su creciente intelección (la teología). En Occidente, sobre todo a partir de San Ambrosio y San Agustín, se empezó a utilizar el latín como lengua eclesiástica. Los cambios fueron de importancia tanto en terminología como en conceptualización, en elementos claves de la fe cristiana como son la doctrina y dogma cristológico y trinitario. Se formularon, así, en una y otra región, sendas concepciones alternativas del misterio de la Trinidad, y su secuencia ha sido considerada como un tránsito de la economía a la teología. El artículo insinúa la posible perplejidad para los fieles cristianos de tener tal dualidad de concepciones, y plantea una sugerencia de integrar ambas, a guisa de una síntesis.

Abstract: During the first few centuries, Christianity employed Greek as the ecclesiastical language for the holy scripture (New Testament and the Septuagint translation of the Old Testament), as well as for the transmission of the evangelical message (Tradition) and the growing understanding thereof (theology) ever since its Eastern origin. In the West, especially since S. Ambrose and S. Agustín Latin began to be used as the ecclesiastical language. The modifications were important, both in terms of terminology and in conceptualization of key elements of the Christian faith, such as Christological and Trinitarian doctrine and dogma. Alternative formulations of the mystery of the Trinity ensued in each region, and their sequence are often considered as a transit from economy to theology. The present paper hints of a possible perplexity among the Christian faithful of having such a duality of conceptions and proposes an integration of these alternatives in a sort of synthesis.

El cristianismo primitivo y su expansión

Le encarnación, vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús, así como la transmisión inicial de su evangelio tuvieron lugar en una matriz cultural judía. Ahora bien, al difundirse cada vez con más amplitud el mensaje cristiano la expansión ocurrió en una matriz cultural helénica. El griego devino el lenguaje común del

cristianismo en Oriente desde un principio. Si bien hubo alguna versión del evangelio en arameo, todos los libros canónicos del Nuevo Testamento (así como la traducción de los Setenta del Antiguo Testamento) fueron escritos en griego. De ahí en adelante, en Oriente todos los Padres de las Iglesia y los teólogos se expresaron en griego.

Avanzando el siglo cuarto, en el centro del Imperio Romano y en el norte de África, surgieron grandes figuras como Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona, que iniciaron la difusión del cristianismo en una matriz cultural latina.

Del judaísmo el mensaje cristiano heredó el elemento fundamental, la fe en un solo Dios, el monoteísmo. Con todo, esa creencia medular se fue diferenciando desde el inicio, al reflexionar los cristianos en la realidad de su Maestro, Jesucristo, y su relación con Dios. Frente a errores y herejías se fue depurando el concepto del Dios cristiano, tanto en Oriente como, más tarde en Occidente. Sin embargo, los resultados son diferentes. Veamos.

Dios, un concepto clave, tanto en Oriente como en Occidente

Un cristiano actual medianamente instruido, que busca vivir su fe en plenitud, puede resultar perplejo ante la paradoja de nociones aparentemente distintas del término «Dios». En definitiva, ¿quién es Dios para los cristianos? La historia del dogma y de la religiosidad cristiana parece darle al menos tres respuestas diferentes:

>El Dios de los cristianos es Jesucristo, Dios y hombre verdadero.

>El Dios de los cristianos es el Padre omnipotente, el único Dios verdadero (Jn 17,3), cuyo Hijo Jesucristo y el Espíritu Santo son así mismo Dios, sin que sean tres dioses sino una sola tríada divina.

>El Dios de los cristianos es la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios en tres personas distintas.

Prescindiendo de la primera respuesta —que omite mencionar al Padre y al Espíritu Santo—, una revisión prospectiva de la historia arroja diferencias en la formulación, conceptualización y comprensión de la noción de «Dios», entre Oriente y Occidente. Aunque ambas versiones son consideradas ortodoxas, hay diferencias entre una y otra.

Concepción básica y diferencias

En forma escueta se podría decir que en Oriente el término «Dios» en griego «ο θεός», es decir, el nombre precedido por el artículo determinado) designa al Padre, la primera de las tres Personas divinas, fuente y origen de todo lo divino y lo creado; mientras que igualmente se le atribuye la divinidad, «Dios» (en griego «θεός» sin artículo), al Hijo y al Espíritu Santo por ser de la misma naturaleza que el Padre. Los tres constituyen la Tríada divina —η Τριάς θεία—. Esta concepción da énfasis a las diferencias de las tres Personas sin omitir la unidad de la esencia, y resalta el papel salvífico de cada una de ellas en relación con la humanidad, si bien operan siempre concertadamente.

En Occidente «Dios» es primordialmente la Trinidad: un solo Dios en tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, cada una de las cuales es Dios, sin que sean tres dioses. En esta concepción se enfatiza la unidad de esencia en la pluralidad de personas, y, siendo la divinidad indivisible en su esencia, es también indivisible en su acción *ad extra*.

¿Cómo entender y clarificar estas diferencias en las respectivas concepciones de «Dios» y «un solo Dios» en una y otra región y en épocas diversas?

DOS CREDOS: NICEA EN ORIENTE, FLORENCIA EN OCCIDENTE

Para responder a esta pregunta con más certeza, conviene partir de definiciones oficiales del magisterio de la Iglesia en sendos concilios que abordan esta materia uno en Oriente y otro en Occidente, con toda la fuerza del magisterio eclesiástico que su carácter conciliar representa. Comparemos las dos nociones distintas de «Dios», en contextos tan autorizados como los *Credos* o símbolos de fe en los Concilios de Nicea/Constantinopla (325 y 381) en Oriente, y de Florencia (1440) en Occidente.

En Nicea, completado en Constantinopla I, los Padres Conciliares definieron su fe —frente a la herejía arriana— en un Símbolo que, esquemáticamente, sostiene:

“Creemos en un solo Dios, el Padre omnipotente...
Y en un solo Señor, Jesucristo...
Y en el Espíritu Santo...”

En Florencia, el Concilio definió:

“La sacrosanta Iglesia romana...firmemente cree, profesa y predica a un solo y verdadero Dios omnipotente, inmutable y eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y trino en personas...”.

Sin tratar de diluir las diferencias aduciendo simplemente que en el fondo significan exactamente lo mismo, más bien lo conducente es tratar de entender y explicar esas diferencias y su origen histórico.

En el primer caso, Nicea cree “en un solo Dios”, el Padre omnipotente, si bien su Hijo es Dios de Dios, luz de luz, Dios ver-

dadero de Dios verdadero, por ser de la misma naturaleza del Padre, y así mismo lo es el Espíritu Santo.

En el segundo caso, Florencia cree “en un solo y verdadero Dios omnipotente”, la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y trino en personas.

En la historia del dogma, y para beneficio de los fieles cristianos actuales, ¿cómo se explica esta diferencia, y cómo se pueden entender, conciliar —o integrar— ambas nociones? Una primera observación sobre las diferencias es que las enuncian dos concilios —Nicea y Florencia— con diez siglos de distancia y en regiones y culturas bastamente distintas. Debe haber habido de por medio un largo proceso de transición pluridimensional que vale la pena estudiar en su realidad histórica. Con todo, conviene previamente hacer alusión a una advertencia.

Una advertencia sobre los estudios históricos

En la introducción a su artículo “Observaciones al Tratado Dogmático *«De Trinitate»*”, Rahner señala que, si bien se han hecho investigaciones impresionantes sobre la historia de este dogma (y menciona como ejemplos a Petovius, de Regnon, Lebreton, Schmaus), también constata, tal vez con asombro y con algo de resignación, que la investigación retrospectiva (*nach rückwärts*: en dirección hacia atrás), al menos en la actualidad, no se ha traducido en muchos impulsos que por sí misma haya hecho avanzar esta historia.

Estos estudios retrospectivos suelen partir de la concepción actual del Dios uno y trino, la santísima Trinidad, indagan su formulación desde los orígenes del cristianismo y a lo largo de la historia, y aducen que esa concepción trinitaria siempre ha estado presente en el pasado. Es una especie de reinterpretación histórico-genética del pasado, con un doble énfasis: por una parte

constatar que desde el principio y a lo largo de todos los siglos las escrituras y los escritores cristianos siempre se han referido a la Trinidad, y si bien al principio todavía de manera muy incipiente, con el tiempo cada quien ha hecho su aportación al conocimiento del misterio.

Un estudio histórico con este enfoque retrospectivo afirmaría que en realidad no se puede hablar de un tránsito de Oriente a Occidente, pues la doctrina trinitaria y cristológica siempre ha sido la misma en todas las regiones y épocas desde el origen del cristianismo. Además del anacronismo histórico, la deficiencia que Rahner señala respecto a este enfoque es lo poco que ha aportado a su ulterior esclarecimiento —de la actualidad *hacia adelante* (*nach vorwärts*)³.

Un enfoque alternativo

Ante estas deficiencias, vale la pena intentar un enfoque alternativo, es decir, un enfoque prospectivo (*nach vorwärts*: en dirección hacia adelante) en lugar de retrospectivo; o sea, una revisión heurística de las diversas etapas de la historia de la doctrina y dogma trinitario, que tome en cuenta todo lo que ha antecedido desde los orígenes hasta la etapa en estudio, a lo largo de sus desarrollo histórico en el proceso de avance cronológico hasta ese momento —en cada una de las etapas y los avances—; y no desde concepciones actuales proyectadas hacia el pasado. En este sentido, la clave hermenéutica serían las Sagradas Escrituras y la tradición —desde el principio hasta el momento histórico de

³ Karl Rahner, “Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate» en *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln: Benzinger Verlag, 1964, Vol. IV, p. 103. Traducción española de Justo Molina en Ediciones Taurus, Madrid, 1961. Vol. IV, p. 105.

referencia—, y no las posiciones actuales retroproyectadas hacia las diversas etapas del pasado.

Ahora bien, para que este enfoque prospectivo sea eficaz con el fin de lograr un verdadero descubrimiento gradual del desarrollo histórico de la doctrina y el dogma, epistemológicamente requiere en el investigador una clara ubicación en el tiempo y el espacio, con un buen conocimiento del pasado y con ignorancia metódica respecto al futuro⁴ —o bien con posibles referencias al futuro, pero sin distorsionar el pensamiento del momento—. Requiere, también, cercanía y familiaridad con el teólogo o Padre en cuestión que se está estudiando, su personalidad, su entorno y sus adversarios, incluyendo destacadamente el idioma original y la correcta traducción de sus textos al latín u otro idioma. Igualmente, en el análisis es importante distinguir con claridad entre términos y conceptos en un sentido semántico. Un intento de búsqueda con este enfoque pudiera hacer alguna contribución positiva a la ulterior comprensión y vivencia plena del misterio, para las generaciones actuales y futuras.

EN ORIENTE, AVANCES EN LOS PADRES GRIEGOS

Si bien Nicea marca un hito en la definición de la doctrina ortodoxa de la Iglesia en Oriente, no fue sino un elemento de un largo proceso, anterior y posterior a este primer concilio ecuménico. Un recorrido histórico muestra una gran congruencia conceptual y terminológica en Oriente.

⁴ La ignorancia metódica es una forma de abstracción mental que prescinde de los conocimientos que de hecho ya se tienen, para que no influyan en la investigación de un tema que se aborda como históricamente nuevo.

Entre los padres pre-nicenos destacan:

Ireneo de Lyon (c. 140?-202?), que en su libro *Demostración de la Predicación Apostólica* expone la “El orden (τάξις) de nuestra fe” en tres capítulos: el primero: un solo Dios, el Padre ingénito..., el segundo: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor...; el tercero, el Espíritu Santo...⁵.

Orígenes (c.184-254) en el Prefacio 4 de su tratado *De Principiis*, al exponer los elementos de la predicación apostólica, que considera la “regla de fe”, enumera: “En primer lugar que uno es Dios, que creó todas las cosas... En seguida, que Jesucristo el que vino, nació del Padre antes de toda creatura... Enseguida, transmitieron que el Espíritu Santo está vinculado al Padre y al Hijo en honor y dignidad...”⁶.

Entre los padres post-nicenos destacan:

Atanasio (c. 295-373) que influyó en la terminología nicena y la prosigue: El Padre es el único Dios verdadero (τον... μόνον εἶναι θεὸν ἀληθῆ), Jesucristo es Hijo por naturaleza del Padre. La escritura y la tradición afirman la divinidad del Espíritu Santo. Sólo con él la Tríada tiene unidad y es eterna, santa y perfecta⁷.

⁵ Adelin Rousseau (Trad. Ed.), *Démonstrations de la Prédication Apostolique*, Paris: Sources Chrétiennes, No. 406, 1995.

⁶ Origen, *Peri Archon*, hrsg von hofrat Prof. Dr. Paul Koetschau, Leipzig, J. C. Hinrichs'scue Buchhandlung, 1913. Orígenes, *Sobre los Principios*, edición bilingüe, texto crítico, traducción de Samuel Fernández, introducción de Manlio Simonetti, Madrid, Editorial Nueva, Fuentes Patristicas 27, 2015. Origène, *Traité des Principes*, introducción, texto crítico de la versión de Rufino, Henri Crouzel y Manlio Simonetti, Paris, Editions du Cerf, 5 Vols., 1978,1980, 184, Sources Chrétiennes 252, 253, 268, 269, 312.

⁷ Texto griego en Internet: Athanasius Alexandrinus – magnus, *Epistolae quattuor ad Serapionem*, Thesaurus Linguae Graecae, Irvine, Universidad de California, s/f.

Los tres Padres Capadocios, que continuaron en la lucha contra las herejías y en el esclarecimiento de la doctrina tradicional —dos hermanos: Basilio de Cesarea (330-379) y Gregorio de Nisa (ca.335–ca.395), y un amigo, Gregorio Nacianceno (330-390)—. Fueron sucesores de Orígenes⁸, contemporáneos de Atanasio, con influencia filosófica neo-platónica y estoica, y sobre todo grandes pastores y defensores de la ortodoxia nicena.

Para efecto de este estudio sobre las diferencias señaladas en la concepción de Dios entre Oriente y Occidente, entre Nicea y Florencia, conviene analizar con más detenimiento los planteamientos de los Padres Capadocios.

Tras Nicea, éstos enfrentan la proliferación del arrianismo en sus diversas ramificaciones, que amenaza la verdadera fe y provoca daños en el rebaño de los fieles. Por lo mismo, los tres responden como pastores con las armas del pensamiento. En ese sentido, sus escritos, más que una presentación sistemática de la fe⁹, como lo hicieran en su momento Ireneo y Orígenes, acusan un triple dinamismo:

* Primero, sostener la verdad tradicional de la Iglesia y defenderla contra los herejes, con base en las enseñanzas de sus antecesores y en la, hasta entonces, mejor definición magisterial, el Credo Niceno y sus anexos. Esto incluye reafirmar la divinidad (ἡ θεότης) del Espíritu Santo junto con la de Jesucristo —sin las cuales la Tríada no sería completa ni eterna—, y distinguir entre esencia (οὐσία) e hipóstasis (ὑπόστασις) —como entre lo común

Traducción al francés en Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, Joseph Lebon (trad.), Paris, Editions du Cerf, 2000, Sources Chrétiennes, No. 15, I, 29.

⁸ Basilio y el Nacianceno compilaron un amplio extracto de las obras de Orígenes, la *Filocalia*.

⁹ Con excepción de la Gran Catequesis de Gregorio de Nisa.

(ἡ κοινότης) y lo propio (τὸ ἰδιάζον)—, dos puntos que Nicea dejó pendientes.

* Segundo, combatir herejes y herejías en sus diversas modalidades. En especial refutan a Eunomio, quien sostenía que la esencia de Dios era la *ingénesis* (ἡ ἀγεννησία), por lo que sólo hay un Dios, el Padre. El Hijo es Dios *unigénito*, por lo que es de una sustancia distinta a la del Padre, es posterior a éste, y creado de la nada. Se le considera Dios por analogía. Refutan, también, toda clase de subordinación (ὑποταγή) o inferioridad del Hijo en relación con el Padre.

* Tercero, profundizar en una ulterior inteligencia de la fe. A partir de la fórmula bautismal —en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo—, explicitan la realidad de las tres hipóstasis y la diferenciación entre ellas, así como sus relaciones recíprocas; la identidad de la esencia común (ὁμοουσία), que explica la unidad de la divinidad (μία θεότης), y la energía y acción común de la santa Tríada (ἁγία Τριάς), que se origina en el Padre, procede a través de Hijo y culmina en el Espíritu Santo. Así pues, en la creación actúa el Padre como causa principal de lo creado, el Hijo como causa demiúrgica y el Espíritu Santo como causa perfeccionante, si bien siempre con la especificidad de cada uno:

- la paternidad y la ingénesis (ἡ ἀγεννησία) del Padre;
- la filiación, y la génesis (ἡ γέννησις) del Hijo;
- la fuerza santificadora y la emisión (ἡ ἔκπεμψις) del Espíritu Santo.

Por su parte, el Padre genera al Hijo como su imagen, pero no como algo exterior, sino que existe y subsiste en la hipóstasis que lo ha generado, así como ambos espiran al Espíritu Santo, que permanece en ellos [principio de la perixóresis].

En esta forma los Capadocios salvaguardan la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad de la Tríada.

Sentido de la fórmula capadocia

La fórmula acuñada por los Capadocios —μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (una esencia, tres hipóstasis)— concuerda en todo con sus precursores en la misma terminología teológica: desde el NT, la tradición apostólica, todos los teólogos ortodoxos y los Padres de la Iglesia, todos sostienen la fe cristiana en un solo Dios, el Padre omnipotente, y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo único de Dios, y el Espíritu Santo. Los Capadocios representan la culminación de un proceso de esclarecimiento, de perfeccionamiento terminológico, de refinamientos conceptuales del misterio Triádico, y cierta culminación de la solución ortodoxa de las controversias cristológicas y trinitarias —en oposición al arrianismo, sabelianismo, eunomismo y otras herejías—, en línea de la tradición del ὁ θεός y del εἷς θεός del Oriente, con el esclarecimiento pleno de la doctrina del ὁμοούσιος τῷ πατρὶ del Símbolo Niceno, por lo que el Hijo y el Espíritu Santo son (θεός) consustanciales a Dios (ὁ θεός, el Padre) y, por lo mismo, tres Personas de una misma esencia.

Además, el avance en sus reflexiones teológicas tuvo mucha influencia en el siguiente concilio ecuménico, el primero de Constantinopla —inclusive ambos Gregorios participaron en él—. Ahora bien, Constantinopla I reitera en el Credo: “Creemos en un solo Dios (εἷς ἓνα θεόν), el Padre omnipotente... y en un solo Señor Jesucristo... Dios de Dios (θεὸν ἐκ θεοῦ)..., y en el Espíritu Santo... que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria [pues es así mismo θεός]”.

ENTE TANTO, EN OCCIDENTE

Mientras Atanasio y los Padres Capadocios ejercían su ministerio en Egipto y en Asia Menor durante la mayor parte del siglo IV,

casi simultáneamente surgían en Italia y en el norte de África los grandes padres latinos: Jerónimo, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona. Son todos grandes figuras en la historia de la Iglesia, y constituyen los primeros la culminación de la patrística oriental, y los segundos el inicio de la patrística occidental. Representan, así mismo, un cambio radical no sólo de lenguaje —del griego al latín—, sino de una matriz cultural relativamente diferente. En términos de doctrina, el paso de una a otra región se puede considerar un verdadero tránsito, con una verdadera solución de continuidad en la historia de la teología.

AGUSTÍN DE HIPONA, SU DOCTRINA TRINITARIA

Una figura clave para entender esta transición fue San Agustín, Obispo de Hipona. Este gran padre de la Iglesia latina, de enorme ingenio y corazón ardiente, cuya lengua materna fue el latín, estudió en latín, pensó y reflexionó en latín, oró y escribió en latín —su conocimiento del griego fue elemental—. Su obra *De Trinitate* ha resultado de especial importancia histórica como una aportación al tema de Dios y la Trinidad —en sí mismo, por la búsqueda de inteligibilidad del misterio—; pero también por la influencia que ha tenido en el ulterior desarrollo de la doctrina y el dogma trinitarios en el Occidente latino, en figura tan relevante como Sto. Tomás de Aquino y en las formulaciones de la teología escolástica. Conviene entender, así sea a grandes rasgos, su pensamiento en su principal obra sobre el tema: *De Trinitate*¹⁰.

¹⁰ El análisis se basa en la edición de San Agustín, *La Trinidad*, de Luis Arias, traducción, introducción y notas, (Madrid, BAC, ⁵2006), bilingüe, original en latín, con traducción al español. Si bien, esta traducción en ocasiones resulta más literaria que literal; además, presenta en traducción directa al español los textos de la Sagrada Escritura que S. Agustín cita en latín, siendo que su redacción neotestamentaria original es en griego. Por lo mismo, para efectos de precisión en el análisis, en ocasiones

Doctrina de la fe católica sobre la Trinidad

Al iniciar su tratado, S. Agustín presenta la que considera ser la definición teológica de la doctrina católica sobre la Trinidad como el único Dios verdadero: “La Trinidad es un solo, único y verdadero Dios... y rectamente se cree que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo [son] de una y la misma sustancia o esencia¹¹ (I,2,4). En opinión unánime, sus antecesores enseñan “al tenor de la Escritura, que Padre, Hijo y Espíritu Santo, [siendo] una y la misma sustancia, en inseparable igualdad, llegan a la unidad divina, y en consecuencia, no son tres dioses sino un solo Dios”¹² (I,4,7). **Ésta es mi fe, pues es la fe católica** (*Ibid*). Para formular esta definición, S. Agustín dice basarse en lo que enseñan “cuantos intérpretes del AT y NT he podido leer sobre la Trinidad, que es Dios...”.

Prueba escriturística fundamental

En seguida S. Agustín procede a probar su definición teológica sobre Dios como Trinidad con citas de la escritura. Por ejemplo, afirma que: “...Pablo, el Apóstol, al decir ‘el único que posee la inmortalidad’ habla no únicamente del Padre sino del único Dios, que es la Trinidad misma” (I,6,10). Y cita a continuación el pasaje

habrá que acudir al texto original (se utiliza Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, edición 27 revisada, 2006; también, Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), y en español a la Biblia de Jerusalén (Biblia de Jerusalén, 5ª. edición totalmente revisada, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2019). Más aún, al citar a S. Agustín, en ocasiones convendrá presentar una traducción al español más literal, con el texto original latino entre paréntesis o a pie de página.

¹¹ ...quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus, et Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdem substantia vel essentia [recte] credatur.

¹² Quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unius eiusdem substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem.

completo de Pablo a Timoteo: “Para que observes el precepto sin mancha ni culpa hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo, quien hará aparecer a su tiempo al bienaventurado y solo dichoso, el único que posee la inmortalidad, que habita en luz inaccesible, a quien nadie entre los mortales vio ni puede ver; al cual el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amen”¹³.

En el Libro II, repite esta cita como prueba fundamental de su definición trinitaria, y añade otra, también en la misma carta de Pablo: “bienaventurado y solo poderoso, Rey de reyes y Señor de señores, el único inmortal que habita en una luz inaccesible, a quien nadie vio ni puede ver”¹⁴. También en este segundo caso S. Agustín considera probada su tesis sobre Dios Trinidad al refutar a sus adversarios, quienes “queriendo apuntalar las ruinas de su error” sostienen que “lo que afirma del Dios Trinidad, lo atribuyen al Padre, con exclusión del Hijo y del Espíritu Santo” (II,8,14).

Dificultades y paradojas

S. Agustín confiesa abiertamente que la defensa de la doctrina católica sobre la Trinidad como Dios —tal como él la expone— no está exenta de problemas, dificultades y paradojas: “Si afirmo que no suelen venirme al pensamiento tales problemas, mentiría” (I,5,8). Con todo, el amor de la verdad lo impulsa a encontrar soluciones y proponerlas (*Ibid*). Por ejemplo:

Paradojas al interior de la Trinidad (*ad intra*)

“Quamvis¹⁵ [*si bien es cierto que*] el Padre haya engendrado al Hijo, y por lo tanto el Hijo no es lo que el Padre es; y el Hijo haya

¹³ 1 Tim 6, 14-16.

¹⁴ 1 Tim 1:17.

¹⁵ Quamvis: conjunción subordinada concesiva.

sido engendrado por el Padre, y por lo tanto el Padre no es lo que el Hijo es; y el Espíritu Santo no es ni Padre ni Hijo, sino el Espíritu del Padre y del Hijo, coigual al Padre y al Hijo, todos pertenecen a la unidad de la Trinidad, por lo que no son tres dioses sino un solo Dios” (I.4.7).

Paradojas hacia el exterior de la Trinidad (*ad extra*)

Además, no la Trinidad, sino sólo el Hijo se encarnó, padeció, murió y resucitó; tampoco la Trinidad descendió en figura de paloma en el bautizo de Jesús, ni en Pentecostés como lenguas de fuego entre un viento huracanado, sino sólo el Espíritu Santo; ni la Trinidad dijo “Tú eres mi Hijo muy amado”, sino sólo el Padre que hablaba a su Hijo; y *quamvis* [*si bien es cierto que*] así como Padre, Hijo y Espíritu Santo son inseparables, así operan [actúan] inseparablemente¹⁶ (*Ibid*), y todas las acciones [*ad extra*] son de la Trinidad.

Propuestas de solución (I,6,10)

Para probar estas verdades y combatir los errores, S. Agustín propone varias reglas para la recta comprensión de las Escrituras, a saber:

1ª. Distinguir las dos naturalezas en Cristo, o sea, “distinguir lo que se dice según la naturaleza de Dios, en la que es igual al Padre, y la naturaleza de siervo que asumió en el tiempo, en la que es inferior al Padre” (I,11,22).

2ª. Consecuentemente, “Ciertos pasajes de la Escritura hablan del Padre y del Hijo para indicar unicidad e igualdad de sustancia.

¹⁶ *Quamvis Pater et Filius et Spiritus sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur.*

Por ejemplo, ‘*Yo y el Padre somos uno*’ (Jn 10,30). “Algunos, por el contrario, hablan del Hijo como inferior al Padre, a causa de su forma servil” como *El Padre es mayor que yo* (Jn 14, 28). “Otros, finalmente, no indican ni inferioridad ni igualdad, sino simplemente procedencia, como este: *Como el Padre tiene la vida en sí mismo, dio también al Hijo tener vida en sí* (Jn 5,26), pues no significa inferioridad de uno respecto del otro, sino sólo quiere mostrar quien procede de quién (II,1,3).

Ahora bien, hay sentencias en las que es difícil discernir cuándo se refieren al Hijo en cuanto inferior por su condición de criatura y cuándo el Hijo como igual al Padre, aunque nacido del Padre. Por este carácter ambiguo, estas sentencias se pueden entender en ambos sentidos. Un ejemplo: *Mi doctrina no es mía, sino del que me envió* (Jn 7,16), que implica decir: Yo no nací de mí mismo, sino de aquel que me envió (II,2,4). Tampoco el Hijo es inferior al Padre por glorificarlo, pues también el Padre lo glorifica. En forma semejante, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, pero no es inferior a ninguno de los dos.

Naturaleza de las misiones divinas según S. Agustín

Al planteamiento herético de que el enviado es inferior a quien los envió, S. Agustín aclara: del Hijo dice la escritura: “Estaba en el mundo y el mundo fue creado por él¹⁷” (Jn 1,10) y en seguida: “Vino a su propia casa¹⁸”. Por lo mismo, resulta que es enviado a donde ya estaba.

En relación a la omnipresencia del Espíritu, también cita la escritura: “A donde me iré de tu Espíritu¹⁹”. Por lo mismo, igual-

¹⁷ ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο (Jn 1,10).

¹⁸ In sua propria veni (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν) (Jn 1,11).

¹⁹ Quo abibo ab Spiritu tuo (Sal. 138, 8).

mente resulta que es enviado a donde ya se encontraba. Entonces, ¿en qué sentido son enviados?

Respecto del Hijo, dice la escritura: “Envío a su Hijo nacido de mujer” (Gal 4,4). Es decir, es enviado por el hecho de nacer de una mujer —por hacerse visible—. Y en el mismo evento envió al Espíritu Santo: “El Espíritu Santo descenderá sobre ti”, y “Se halló haber concebido por el Espíritu Santo”²⁰.

En consecuencia, en cuanto nacido de Dios, el Hijo ya estaba en el mundo; vino enviado a este mundo en cuanto es nacido de una mujer. Igualmente, el Espíritu Santo ya estaba en el mundo, pero vino al mundo en cuanto que actuó sobre María y sobre Jesús. En ese sentido, ambos son enviados, sin que sean inferiores.

Ahora bien, “la voluntad del Padre y del Hijo es única, e inseparable su obrar; por lo mismo, la encarnación y nacimiento en el seno de una Virgen, siendo la explicación de la misión del Hijo, es obra única e indivisa del Padre y del Hijo, incluyendo al Espíritu Santo. Luego el Hijo ha sido enviado por el Padre y por el Hijo. Es decir, el Padre y el Hijo, ambos invisibles, han creado lo que es visible en el Hijo. Por lo mismo, el Hijo, en cuanto que es visible, fue enviado por el Padre y el Hijo, que son invisibles (II,5,9). E igualmente fue una misión del Espíritu Santo, invisible como el Padre y el Hijo, cuando aparece en forma corpórea de paloma o lengua de fuego.

Diferente es el caso de las teofanías del Antiguo Testamento, donde Dios se manifiesta mediante alguna forma corporal (la zarza ardiente, la columna de fuego, la nube, el monte en llamas en los diálogos con Moisés). En ningún caso se trata de Dios mismo, que es siempre invisible, sino simplemente del uso de criaturas como medios de comunicación.

²⁰ Lc, 1, 35. Mt 1, 18.

Análisis a profundidad

Profundizando su noción de Dios como Trinidad, S. Agustín realiza un análisis cuasi-metafísico al distinguir las Personas y sus relaciones. Sólo Dios es sustancia inmutable —o más bien esencia inmutable (οὐσία en griego)—. Las creaturas son susceptibles de accidentes y, por lo tanto, mutables. En Dios nada se predica según-accidente, pues nada le es accidental. Tampoco no todo se predica según-sustancia. Se habla a veces de Dios según la relación, como del Padre al Hijo y viceversa, pero ésta no es una relación accidental, pues no es mutable. Con todo, estas relaciones —diferentes— no son según la sustancia, pues la sustancia es única.

El arriano Eunomio sostenía que ser ingénito o engendrado no implica relación de Padre e Hijo, sino se refiere a la sustancia propia de cada uno; y al ser distinta sustancia, Padre e Hijo son sustancialmente diferentes. Responde S. Agustín: en efecto, ingénito no dice relación sino característica consigo mismo del Padre; en cambio engendrado sí dice relación del Hijo con el Padre —pero ambos son una misma sustancia.

Por ser la misma sustancia, lo que se dice de una Persona se dice de las otras en singular, por ejemplo: Dios, bueno, eterno, omnipotente. Lo que se dice en singular, no se dice de la Trinidad sino de una persona a otra, o en relación a las criaturas, como Padre o Hijo o Espíritu Santo. Cuanto se dice en el tiempo (Padre nuestro, Señor nuestro) no es algo accidental a Dios, como si en él hubiera habido algún cambio, sino es la criatura que con el tiempo inicia una relación distinta con Dios.

Como buen retórico, S. Agustín continúa preguntándose qué nombre genérico o específico abraza a Padre, Hijo y Espíritu Santo cuando que son distintos, pero una sola sustancia. Lo más adecuado es tres personas y no tres sustancias. Además, ninguna persona es mayor que las otras, ni dos juntas son mayores que la tercera.

El resto del libro VIII y en general la obra en conjunto desarrolla ulteriormente la analogía entre el alma humana y la Trinidad, a saber: en el alma humana se distinguen la mente, su conocimiento de sí misma, y el amor con que se ama a sí misma y a su conocimiento; con todo, estas tres realidades son iguales entre sí y son de una misma esencia.

ALGUNAS OBSERVACIONES CRÍTICAS

Interpretes leídos

Para formular esta definición teológica, S. Agustín dice basarse en lo que enseñan “cuantos intérpretes del AT y NT he podido leer sobre la Trinidad, que es Dios...”. Sin embargo, sólo cita por su nombre a Hilario [de Poitiers] (VI, 10,11; XV,3,5), que escribió en latín habiendo dominado el griego. En realidad, fuera del caso de Tertuliano (*Adversus Praxeam*, PL 2,154ss.) y tal vez el de *Sancto Spiritu* de San Ambrosio, no parece haber antecedentes de autores latinos previos a S. Agustín que hayan sostenido el término y el concepto de «Dios» como la Trinidad (*Trinitas*)²¹. Más aún, él mismo hace esta observación:

Tengan en cuenta que las obras que versan sobre estas materias no están escritas en latín o no se encuentran —para nosotros ciertamente fueron de difícil adquisición—; además, no estoy tan familiarizado con el griego para poder leer y entender los libros publicados en dicho idioma, aunque, por lo poco que nos ha sido traducido, no dudo que dichos escritos contengan en abundancia lo que con tanta utilidad buscando voy (III, Pról. 1).

²¹ Arias, Op. Cit, pag. 234, cita 1 sugiere el nombre de algunos otros posible autores leídos por S. Agustín.

En consecuencia, no se puede afirmar que S. Agustín haya conocido y dominado todos, o la mayoría, de los antecedentes históricos del desarrollo de la doctrina y dogma trinitarios y cristológicos previos o contemporáneos, tanto en Oriente como en Occidente, incluyendo al Antiguo y Nuevo Testamento en sus idiomas originales, por lo que sus planteamientos se basan primordialmente en su estudio de las Escrituras traducidas al latín. Esto apunta a su gran ingenio creativo, pues es poco lo que ha recibido de la tradición; pero también a sus limitaciones en la exégesis y la interpretación de la Sagrada Escritura, como podrá apreciarse.

Las citas básicas

Como pruebas escriturísticas de su definición de Dios como Trinidad, S. Agustín se limita a citar dos pasajes de la primera carta de San Pablo a Timoteo (1Tim 6, 14-16²² y 1Tim 1:17)²³. Sin embargo, es cuestionable que estas citas se refieran a Dios Trinidad bajo el supuesto de que es el “único que posee la inmortalidad”. Más aún, es extraño que no aduzca ninguna otra cita del Nuevo Testamento.

Reformulaciones de la Escritura

En ocasiones su definición de Dios como Trinidad lo obliga a una exégesis cuestionable de pasajes bíblicos. Ejemplo es el dicho de Jesús en la oración sacerdotal de la última cena, cuando, hablando con el Padre y dirigiéndose a Él, exclama: “Esta es la vida

²² El original dice: τηρῆσαι σε τὴν ἐντολὴν ἁσπιλον ἀνεπίλημπτον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν.

²³ El original dice: Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero y al que enviaste, Jesucristo”. (Jn 17,3)²⁴. Al respecto S. Agustín se pregunta si no “nos vemos obligados a confesar que sólo el Padre es Dios verdadero, o bien que en la palabra *Dios* se comprenden las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo”. Y se responde: “¿Y no es que al añadir el Señor ‘y al que enviaste Jesucristo’, se han de sobrentender las palabras ‘único Dios verdadero’ como las tres divinas personas? En cuyo caso el orden de las palabras es: La vida eterna es “que a ti y al que enviaste, Jesucristo, conozcan como el único Dios verdadero” Y al nombrar a uno en relación de paz con el otro, se sobreentiende la paz como el Espíritu Santo (VI,9,10).

Cuando la escritura dice: “Dios es amor, y tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo unigénito”, S. Agustín aclara: “Dios Trinidad es amor. Y tanto amó Dios Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, al mundo que le entregó **al** Hijo, por no poder decir a **su** Hijo (Jn 3, 16).

Las acciones ad extra

Si bien hace alusión a acciones específicas de cada una de las personas en la historia de la salvación, acaba considerando esta especificidad como una mera *asignación*, sin que realmente sean acciones diferentes, pues al enfatizar la unidad inseparable de las tres personas por su unidad de sustancia, resulta que la encarnación, la infusión del Espíritu Santo y la iniciativa del Padre al enviar a su Hijo al mundo, son todas acciones de la Trinidad y su única sustancia. Su intento de resolver las paradojas que de aquí se derivan mediante su concepción de las *misiones* resulta muy cuestionable.

²⁴ En griego: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

La influencia de S. Agustín

Con todo, la obra exegética *De Trinitate* conserva un gran valor al refutar a los herejes, sobre todo arrianos, y por las profundas reflexiones sobre las relaciones intra-trinitarias de la tres Personas, así como en su intento de ver en el alma humana un reflejo de la realidad trinitaria. Su pensamiento tuvo una gran influencia en los siguientes siglos, sobre todo en Occidente.

En efecto, la concepción agustiniana de «Dios» como la santísima Trinidad —un solo Dios en tres personas distintas—, influyó grandemente en la teología occidental, tanto en las definiciones eclesiásticas y conciliares, como entre los teólogos, en los tratados de teología, y en la catequesis de la Iglesia. Veamos.

Definiciones conciliares

En los primeros siglos, en todos los símbolos de la fe cuya redacción original es en lengua griega, el primer artículo invariablemente habla de Dios, el Padre omnipotente. Más aún, cada vez con más frecuencia añade el término «un solo Dios»: εἰς θεός: “Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, hacedor de todas las cosas visibles e invisibles...” (Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητήν...²⁵).

En cambio, después de S. Agustín, las definiciones eclesiásticas y conciliares redactadas en latín van transitando del sentido del término «*Dios* y único Dios» como el Padre omnipotente, al sentido agustino de «Dios» como santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios en tres Personas Distintas. Veamos:

²⁵ El caso primordial es el Símbolo de Nicea, DH 125. La fórmula es semejante en prácticamente todos los símbolos primeros que preceden a Nicea. Cf. DH 40, 41, 42, 44, 46, 48, 50, 51, 55, 60. La misma fórmula se consume en Constantinopla I, DH 150.

➤ En el símbolo en latín atribuido al Papa Dámaso (*Fides Damasi*) —sur de Francia hacia el año 500, y que influyó en España—, en un mismo párrafo se utiliza ya el término “*unum Deum*” en los dos sentidos —el Padre y el Dios trino y uno—, al referirse al misterio trinitario:

Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, y en un solo Señor nuestro Jesucristo Hijo de Dios, y en [un solo] Espíritu Santo Dios. Veneramos y confesamos no tres dioses, sino Padre e Hijo y Espíritu Santo [ser] un solo Dios, no como si se tratara de un solo Dios cuasi solitario; tampoco que siendo Padre sea también Hijo, sino que el Padre es quien engendra, el Hijo quien es engendrado, y el Espíritu Santo ni engendrado ni ingénito, no creado ni hecho, sino procediendo del Padre *y el Hijo* [omitido en el texto original]...²⁶.

➤ En el año 400 el símbolo Toledano I utiliza ya el término *unum Deum* para hablar de Dios, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo: “Creemos en un solo Dios verdadero, Padre e Hijo y Espíritu Santo, hacedor de las cosas visibles e invisibles, por quien son creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra”. (*Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibilibus et invisibilibus factorem, per quem creata sunt omnia in caelo et in terra*)²⁷. A diferencia del credo Niceno-constantinopolitano, en el que el creador es el Padre, aquí *un solo verdadero Dios, Padre e Hijo y Espíritu Santo*, (el Dios trino y uno) es el creador de todas las cosas.

²⁶ *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei et in [unum] Spiritum Sanctum Deum. Non tres Deos, sed Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum colimus et confitemur: non sic unum Deum, quasi solitarium, nec eundem, qui ipse sibi Pater sit, ipse et Filius, sed Patrem esse qui genit, Filium esse qui genitus sit, Spiritum vero Sanctum non genitum neque ingenitum, non creatum neque factum, sed de Patre et Filio [omittitur] procedentem...* DH 71.

²⁷ Símbolo Toledano I, año 400, DH 188. Cf. *etiam* DH 441.

➤ Confesión pseudo-atanasiana “*Quicumque*”. Su autoría ha sido motivo de muchas discusiones, si bien ya nadie lo atribuye a Atanasio de Alejandría²⁸. “En la actualidad predomina la opinión de que la confesión de fe fue compuesta por un autor desconocido, entre los años 430 y 500, en el mediodía de Francia, probablemente en la provincia de Arlés”²⁹. Su primer artículo dice: “*Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitatem veneremur*”³⁰. Continúa una larga explicación en latín del misterio de la Trinidad.

➤ Más adelante, en el año 638, en el Concilio Toledano VI, la fórmula de confesión de fe utiliza ya el término *Trinidad* como el *unum Deum*, en una exposición de esta doctrina: “Creemos y confesamos que la sacratísima y omnipotentísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, [es] un solo Dios, no solitario, de una esencia...”³¹.

➤ Y más tarde el Concilio IV de Letrán (XII Ecuménico), en el año 1215 afirma:

Firmemente creemos y sencillamente confesamos que hay un solo Dios verdadero, eterno, inmenso e inmutable, incomprendible, omnipotente e inefable, Padre e Hijo y Espíritu

²⁸ No hay lugares paralelos ni en los escritos de Atanasio ni en las actas de los concilios de Éfeso o de Calcedonia. En cambio, sí incluye varios textos del *De Trinitate* de S. Agustín. Cfr. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, Peabody, Mass., Hendrickson, Vol. 3, p. 695-96.

²⁹ DH p. 81.

³⁰ “Ahora bien, la fe católica es que veneremos a un solo Dios en Trinidad y Trinidad en la unidad.” DH 75, p. 80-82.

³¹ *Credimus et confitemur sacratissimam et omnipotentissimam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum solum non solitarium, unius essentiae, virtutis, potestatis, maiestatis, uniusque naturae, discretam inseparabiliter personis, indiscreatam essentialiter substantia deitatis creatricem omnium creaturarum...* etc. Concilio Toledano VI, año 638, DH 490.

Santo, ciertamente tres Personas, pero una esencia, sustancia o naturaleza totalmente simple: el Padre [procede] de nadie, el Hijo sólo del Padre, el Espíritu Santo igualmente de ambos...³².

➤ De ahí en adelante, los pronunciamentos conciliares y exposiciones del magisterio en idioma latino elaboran cada vez con más detalle y precisión el término *unum verum Deum omnipotentem* como el Dios trino y uno³³.

➤ Finalmente, de especial relevancia es el “Decreto en pro de los jacobitas” *Cantate Domino* del Concilio de Florencia (1441)³⁴. Aquí se define con toda precisión la doctrina de la Santísima Trinidad como el Dios trino y uno, y se describe la περιχώρεσις o *circumincessio*. Vale la pena transcribirlo con cierta amplitud:

La sacrosanta Iglesia Romana, fundada por la palabra del Señor y Salvador nuestro, firmemente cree, profesa y predica a un solo verdadero Dios, omnipotente, inmutable y eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y trino en personas: el Padre ingénito, el Hijo engendrado del Padre, el Espíritu Santo que procede del Padre y de Hijo. Que el Padre no es el Hijo o el Espíritu Santo; el Espíritu Santo no es el Padre o el Hijo; sino que el Padre es solamente Padre, y el Hijo solamente Hijo, y el Espíritu Santo solamente Espíritu Santo. Sólo el Padre engendró de su sustancia al Hijo, el Hijo sólo del Padre fue engendrado, el Espíritu Santo sólo procede juntamente del Padre y del Hijo. Estas tres personas son un solo Dios, y no tres dioses; porque

³² *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino: Pater a nullo, Filius a Patre solo, Spiritus Sanctus pariter ab utroque...* Concilio Ecuménico IV de Letrán (1215), DH 800.

³³ Cfr. DH 73-74 (*Clemens Trinitas*), 75-76 (*Quicumque...*), etc.

³⁴ DH 1330-1331.

las tres tienen una sola sustancia, una sola esencia una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad, y todo es uno donde no obsta la oposición de relación.

Por razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo. Ninguno precede a otro en eternidad, o le excede en grandeza, o le sobrepaja en potestad. El Hijo existe del Padre Eterno eternamente y sin comienzo. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo eternamente y sin comienzo. El Padre cuanto es o tiene, no lo tiene de otro, sino de sí mismo, y es principio sin principio. El Hijo, cuanto es o tiene, lo tiene del Padre, y es principio de principio. El Espíritu Santo, cuanto es o tiene, lo tiene juntamente del Padre y del Hijo. Mas el Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un solo principio: como el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de la creación, sino un solo principio³⁵.

³⁵ Es ésta una magnífica exposición doctrinal del misterio de la Trinidad en sí mismo, del Dios triuno, siguiendo la doctrina agustino-tomista: *Sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et aeternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum in essentia, trinum in personis: Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedentem. Patrem non esse Filium aut Spiritum Sanctum; Filium non esse Patrem aut Spiritum Sanctum; Spiritum Sanctum non esse Patrem aut Filium; sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritum Sanctum tantum Spiritum Sanctum est. Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio. Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dei: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*

Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut praecedit aeternitate aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre exsistit; aeternum ac sine initio est, quod Spiritus Sanctus de Patre Filioque procedit. Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex

Teólogos y tratados teológicos

El más grande teólogo de la Edad Media, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), sigue el esquema agustino en su *Summa Theológica*. Su Parte Primera, dedicada a Dios, trata en primer lugar de Dios en general, sobre la esencia divina, en las cuestiones de la 2 a la 26; enseguida trata sobre las tres divinas Personas en Dios, en las cuestiones de la 27 a la 43. De Santo Tomás procede la Teología Escolástica, cuyo tratado sobre la Trinidad se divide también en dos partes: una primera, *De Deo uno*, y una segunda, *De Deo Trino*.

Catequesis

S. Agustín tuvo, así mismo, gran influencia en la catequesis de la Iglesia en Occidente, y en el texto de los catecismos. Un ejemplo es Ripalda, el texto clásico de la catequesis primera. Al declarar los artículos del Credo, pregunta: “Pues si el primero es creer en Dios [“Creo en un solo Dios”], ¿quién es Dios?”, y responde: “La Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero.” Y continúa su texto con cuatro nuevas preguntas y sendas respuestas: “¿El Padre es Dios? Sí lo es. ¿El Hijo es Dios? Sí lo es. ¿El Espíritu Santo es Dios? Sí lo es. ¿Entonces, son tres Dioses? No, es un solo Dios en tres personas distintas”.

se, et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio. Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium. (DH 1330-1331).

EL PASO DE ORIENTE A OCCIDENTE

Del εἷς θεός al *unus Deus*

Está claro, pues, con este análisis de San Agustín y su influencia en Occidente, que ha habido una evolución en la formulación de la doctrina trinitaria de la Iglesia Católica a lo largo de los siglos. Aun la terminología teológica latina es relativamente distinta de la griega. En efecto, en la historia de la doctrina y dogma trinitarios encontramos dos versiones básicas del término y el concepto de «Dios». Y esa diferencia lingüística tiene implicaciones semánticas. Para empezar, hay que referirse a la traducción del término θεός en griego al término *Deus* en latín.

θεός en griego

Casi como premonición hizo Orígenes una advertencia lingüística sobre la precisión del griego respecto al término θεός precedido por un artículo o sin él. Comentando el Prólogo de San Juan aclara:

Con gran cuidado, y no como quien no conoce la precisión rigurosa de la lengua griega, Juan en ocasiones utiliza los artículos, y en ocasiones los calla; respecto al Verbo, antepone [el artículo] «el»; pero respecto de la apelación «Dios», en ocasiones lo pone en ocasiones lo quita. Porque, por una parte, se pone el artículo cuando la denominación «Dios» se coloca en referencia al ingénito, causa de todas las cosas; pero, por otra, se calla cuando el Verbo es llamado «Dios»³⁶.

³⁶ Πάνυ δὲ παρατηρημένως καὶ οὐχ ὡς ἑλληνικὴν ἀκριβολογίαν οὐκ ἐπιστάμενος ὁ Ἰωάννης ὅπου μὲν τοῖς ἄρθροις ἐχρήσατο ὅπου δὲ ταῦτα ἀπεισιώπησεν, ἐπὶ μὲν τοῦ λόγου προστιθεὶς τὸ F ὁ \$, ἐπὶ δὲ τῆς θεὸς προσηγορίας ὅπου μὲν τιθεὶς ὅπου δὲ αἴρων. Τίθησιν μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ Θεὸς\$ ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτό, ὅτε ὁ λόγος Θεὸς\$ ὀνομάζεται. Origen, *Der Johanneskommentar*, hrsg

En efecto, en griego «Dios» con artículo (ὁ θεός) designa al Padre³⁷, es decir, es el nombre propio del Padre. «Dios» sin artículo (θεός) se refiere al Logos por cuanto que de él se predica ser sustancia divina — “y el Verbo era Dios” (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)—. Lo mismo se predica del Espíritu Santo: también es Dios (θεός). Así pues, en Oriente, su significado propio del término ὁ θεός es el Padre omnipotente. Este significado es unánime en el Nuevo Testamento, en los Padres Apostólicos y los Apologistas, en Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio, los padres Capadocios —Basilio, y dos Gregorios—, así como en todos los concilios ecuménicos orientales. El Padre es el Dios verdadero (Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός), por ser Dios por sí mismo (αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι).

El Hijo es Dios (θεός sin artículo) por ser Hijo del Padre, de quien recibe la naturaleza divina al haber sido engendrado *ab aeterno*. Igualmente, el Espíritu Santo es Dios por proceder *ab aeterno* del Padre [y del Hijo o a través del Hijo].

La gran tradición oriental griega nunca utiliza el término «Dios» como trino y uno. Aun en teólogos latinos como Novaciano³⁸ e Hilario de Poitiers³⁹, Dios es primordialmente el Padre, al tiempo que sostienen con total rigor la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo.

von Erwin Preuschen, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1903. Origène, *commentaire sur Saint Jean*, Cécile Blanc (Ed.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, Sources Chétiennes, No. 120, Libro I, p. 215.

³⁷ Lo mismo sostuvo Rahner respecto al NT: Karl Rahner, “*Theos im Neuen Testament*”, en *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln: Benzinger Verlag, 1964), Band I, p.143-44.

³⁸ *La Trinidad*, edición crítica y traducción de Carmelo Granado, SJ, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1996.

³⁹ *La Trinidad*, edición bilingüe de Luis Ladaria, Madrid, BAC, 1986.

Deus en latín

Ahora bien, en latín no hay forma de hacer estas precisiones, ya que en la lengua de Cicerón no hay artículos determinados. No hay forma de utilizar el término «*Deus*» de manera que designe específicamente al Padre, y el término «*Deus*» de manera que se refiera al Hijo o al Espíritu Santo en cuanto Personas de naturaleza divina. En el latín, esta falta de precisión que sí tiene el griego de alguna manera influye en la reflexión teológica de Occidente. Tampoco en las lenguas romances se estiló, sino raramente, hablar de «el Dios», con artículo, y de «Dios», sin artículo, como una forma de nombrar diferenciadamente al Padre, por un lado, y al Hijo [y al Espíritu Santo] por otro.

La problemática trinitaria subsiste

La diferencia entre la concepción oriental del único Dios y la tríada de hipóstasis, por un lado, y la concepción agustiniana de Dios como Trinidad —un solo Dios en tres Personas distintas—, por otro, puede ser sutil en apariencia y ambas pueden considerarse ortodoxas: pero en el fondo resultan concepciones distintas, y en la práctica conducen a dos lecturas doctrinales distintas, y a distintas aplicaciones exegéticas y espirituales.

Frente a estas diferencias, y sus complicaciones inherentes, subsiste la pregunta sobre el sentido de la actual religiosidad del grueso de los cristianos como «*monoteísta*» *crísticos*, tal como la describe Rahner⁴⁰. ¿Puede uno asombrarse de que el pueblo fiel no tenga una experiencia vivencial de este supremo misterio de la fe cristiana; de que el fiel no *viva* la Trinidad?

Se podría proponer la hipótesis paradójica de que precisamente por la precisión, profundidad y complejidad de la doctrina trinitaria en la teología especializada, en la práctica ha resultad

⁴⁰ *Bemerkungen*, p. 105.

de muy difícil comprensión, asimilación y vivencia para el grueso de los cristianos de hoy. El planteamiento de que “Dios es uno y es tres; es tres y es uno” no se logra comprender, a pesar de que la apologética responde tratando de explicar, sin lograrlo, algo que ella misma sostiene que es un misterio, y por lo mismo difícilmente comprensible. Es decir, paradójicamente parece haber una correlación negativa entre amplitud y precisión teológica, por una parte, y vida espiritual del pueblo fiel, por la otra —mientras más sofisticado es el tratamiento dogmático y doctrinal sobre la Trinidad, menos influencia tiene sobre la vida cristiana—y, por consiguiente, ésta es menos trinitaria.

Una explicación de esta paradoja sería que la formación teológica de los clérigos desemboca o bien en una catequesis, kerigma y homilías basadas en la muy compleja doctrina de la Trinidad que estudiaron en el seminario, o bien se amolda a las prácticas de piedad prevalecientes entre los fieles católicos —con su muy tenue barniz trinitario⁴¹—. En ambos casos, la vivencia trinitaria en los fieles es escasa—se establece, así, un incipiente círculo vicioso—. ¿Es aceptable esta situación? Parece haber aquí un dilema *cornuto*: malo si se insiste en la profundidad teológica, malo si se insiste en una espiritualidad meramente *crística*. ¿Cómo resolver este dilema?

Aludiendo a las ciencias sociales como una analogía, hay entre los sociólogos la discusión sobre qué es más importante y conveniente para un sano desarrollo de la vida social, ¿la teoría o la práctica? La respuesta más aceptable ha sido: “nada hay más práctico que una buena teoría”. Así también, en el caso que nos

⁴¹ Este planteamiento no implica que frecuentemente el pueblo fiel, por la profundidad de su fe, no tenga una vivencia espiritual muy profunda de las realidades divinas. Por ejemplo, un creyente puede sobrepasar por mucho a muchos teólogos en su percepción del insondable misterio que implica la sencilla frase “Dios es amor”.

ocupa, se puede postular que nada es más conducente a la práctica de una vivencia trinitaria plena que una buena doctrina teológica sobre el misterio trinitario. Así pues, la solución no consiste en aceptar la inaccesible complejidad de una teología de escuela, por un lado, o la superficialidad práctica en la vida cristiana, por otro, sino en lograr una doctrina trinitaria que represente fielmente el dogma y la tradición, y facilite la inteligibilidad del misterio, para lograr su auténtica vivencia experiencial entre el pueblo cristiano.

DOS CONCEPCIONES TRINITARIAS ALTERNATIVAS

De la economía a la teología

En la historia de la doctrina y dogma trinitarios tenemos, pues, sendas terminologías y sendos credos en Oriente y Occidente, sin que ninguno pueda ser considerado heterodoxo. El resultado de este proceso de evolución de la doctrina y el dogma de Oriente a Occidente —proceso no sólo regional sino histórico-temporal— suele designarse como el tránsito de la *economía* a la *teología*.

De la economía a la teología

En efecto, en forma paralela al cambio terminológico, la reflexión fue transitando del predominio de la *economía* en los teólogos orientales al predominio de la *teología* en los occidentales; es decir, de la intervención salvífica de la santa Tríada en la historia humana a la realidad del Dios trino y uno en sí mismo, en su vida intra-trinitaria. Este tránsito se ha considerado como un gran avance en la ciencia teológica—avance que en su momento habrá que matizar—. Convencionalmente a estas dos concepciones se les ha llamado la Trinidad Económica y la Trinidad Inmanente.

La Trinidad *económica*, Dios en la historia de la salvación humana

Durante los primeros siglos del cristianismo, una vertiente de la reflexión trinitaria retoma la historia de la salvación tal como surge de la revelación vetero- y neotestamentaria, y frente al monoteísmo judío y el politeísmo pagano, y a diversas herejías como el gnosticismo y otras, esclarece la forma de salvaguardar el monoteísmo del único Dios (εἷς θεός), el Padre, no obstante la divinidad de su enviado Jesucristo, y del Espíritu Santo. La reflexión parte del orden en que se revelaron sucesivamente cada una de las personas divinas, y el papel que cada una juega en la historia de la salvación, y concluye en la unidad de sustancia de las tres Personas.

En efecto, en el Antiguo Testamento quien se manifiesta es Yahveh, como el Dios que salva a su pueblo y lo conduce por el camino de la alianza. Al llegar a la plenitud de los tiempos, ese Dios (Yahveh) fue revelado por Jesús como su Padre y nuestro Padre, como su Dios y nuestro Dios. Al hacerlo, Jesús se revela a sí mismo como el Hijo de Dios, a quien Dios, el Padre, ha mandado al mundo para salvarlo mediante su cruz y resurrección. El Padre es el Dios de Jesucristo, y éste es su Hijo. Tras la pascua, Jesús nos envía al Espíritu Santo, que nos incorpora a Cristo y nos hace hijos de Dios por adopción y herederos del Reino, capaces de dirigirnos a Dios como *Abba*, Padre. Es, pues, un proceso de salvación que parte del Dios único (εἷς θεός), el Padre, por la intermediación del Hijo, con la acción del Espíritu Santo, y nos invita a volver en el Espíritu Santo por el Hijo al Padre. En terminología teológica especializada a esta concepción se le llama la *Trinidad económica*, es decir, la Trinidad que irrumpe en la casa del hombre [οἰκονομία son “las normas de la casa”] en la historia de la salvación⁴². En lenguaje más accesible se podría denominar la *Trinidad* [históricamente] *salvífica*.

⁴² Esta concepción enfatiza la revelación, por lo que en griego también se utiliza la expresión τρόπος ἀποκαλύψεως (modo de revelación). Cfr. Schaff, *History*, Vol. III, p. 680, nota 4.

La Trinidad *inmanente*, Dios en sí mismo

Casi podemos afirmar que, una vez logradas las definiciones básicas cristológicas y trinitarias como resultado de la solución de las controversias de los primeros siglos, la reflexión teológica sobre la Trinidad fue adquiriendo una dinámica propia. En efecto, se buscó profundizar y hacer lo más inteligible posible el misterio incomprensible y supremo de la divinidad cristiana, el misterio de Dios en sí mismo. Se parte de la unicidad de Dios (*unus Deus*), que es una única sustancia, pero en tres personas distintas (*Deus trinus*). A partir de San Agustín se utiliza como base el esquema psicológico de la mente humana que se conoce a sí misma (el conocimiento engendra al Verbo) y el amor que surge entre el cognoscente y el conocido (el Espíritu Santo) como tres realidades sustanciales, tres *Personas*. Describe y profundiza las relaciones intra-trinitarias, entre las Personas. Sostiene que la acción de Dios al exterior (*ad extra*) es de la única sustancia, y no de las personas —a cada una de las cuales sólo se *atribuye* (conceptualmente) alguna acción: al Padre la creación, al Hijo la redención, y al Espíritu Santo la santificación de los hombres—. Así se desarrollaron los conceptos de *procesiones*, *circumincessio* o *perijóresis* (περιχώρεσις), *relaciones*, *nociones*, *misiones*, dentro de la vida íntima de la Trinidad, desde luego, siempre en la analogía del más profundo misterio. La visión resultante es lo que en terminología teológica especializada se denomina la *Trinidad inmanente* o la *Trinidad en sí misma*⁴³, y que en lenguaje más accesible se podría denominar la *Trinidad* [dogmáticamente] *contemplada*, de fuera y de lejos.

De nuevo, parece ser propio de la Trinidad *económica* considerar a Dios como el Padre omnipotente, el único verdadero Dios (*Christus dixit*), mientras que la Trinidad *inmanente* habla de un Dios en tres personas distintas, es decir, considera al único Dios como uno y trino.

⁴³ Igualmente en griego τρόπος ὑπάρξεως (modo de ser o existir). Ibid., nota 5.

¿Qué pensar de esta distinción entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, la primera más próxima a la teología oriental y la segunda prevalente en la teología occidental?

Un cuestionamiento

En la renovación teológica de primera mitad del siglo XX, que desembocó en el Concilio Vaticano II, se cuestionó esta cierta discrepancia entre las concepciones trinitarias de Oriente y de Occidente, sobre todo por lo que toca a la neo-escolástica y su doble tratado *De Trinitate: De Deo Uno* y *De Deo Trino*. Un teólogo de la talla de K. Rahner ha hecho incisivas críticas a este enfoque. Entre otras: 1) que da prioridad a la esencia sobre las personas —Dios es uno, cuya esencia única subsiste en tres personas distintas—; 2) sostiene que toda acción de Dios *ad extra* es de la esencia que subsiste en las tres personas, y no de alguna persona en particular, si bien a cada una se le *atribuye* alguna acción en especial —la creación al Padre, la redención al Hijo, la santificación al Espíritu Santo—. 3) Respecto a la encarnación, afirma que “Dios” se hizo hombre —de donde se origina el monoteísmo *crístico*—, que 4) siendo las tres personas “*Dios*”, cualquiera de ella se pudo haber encarnado, y finalmente que 5) el Padre Nuestro se puede dirigir a cualquiera de las tres Personas, y otras críticas por el estilo⁴⁴.

Una propuesta de solución

Un intento de compatibilizar estas dos concepciones de la teología lo propone Walter Kasper. Al hablar del Dios de Jesucristo, en lugar de seguir el esquema neo-escolástico en el que la primera parte, *De Deo uno* se trata de la esencia única de Dios, mientras

⁴⁴ Rahner, “*Bemerkungen...*” Ver también de Rahner, “El Dios Trino como Principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, Sección primera, “Método y estructura del tratado «De Deo Trino», en *Mysterium Salutis*, Vol. II, p. 271-179.

que la segunda parte, *De Deo Trino* se habla sobre las tres personas divinas, Kasper en la primera parte, *De Deo Uno*, trata sobre el Padre, el único Dios verdadero, mientras que en la segunda parte habla de las tres Personas⁴⁵

Otra propuesta: la *tesis fundamental* de Rahner

Por su parte, para resolver la aporía, Rahner propone, por una parte, la vuelta al concepto oriental de Dios (ὁ θεός), el Padre omnipotente. También hace el intento de superar cualquier apariencia de contradicción, con una solución radical: no sólo no hay contradicción entre ambas concepciones trinitarias, sino que son lo mismo. El tema lo aborda en el contexto del conjunto de los tratados trinitarios de teología escolástica y su relación recíproca, y sostiene que:

La tesis fundamental que destaca esta vinculación entre los tratados y que pone de relieve la Trinidad en tanto misterio de salvación para nosotros —en su realidad y no primariamente como doctrina— podría formularse así: la Trinidad «económica» es la Trinidad inmanente y viceversa⁴⁶.

De esta forma Rahner plantea resolver una posible discrepancia entre la *economía* y la *teología*, entre el Dios salvífico y el Dios en sí mismo, al hacer ver que es lo mismo, el Dios para nosotros es el Dios en sí mismo. Es decir, Dios en su realidad es siempre el mismo, independientemente de la forma como la fe, buscando hacerse inteligible, lo conceptualice, o como el hombre llegue a conocer a Dios.

⁴⁵ Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, p. 175-176.

⁴⁶ *Die Grundthese, die diese Verbindung zwischen den Traktaten herstellt und die Trinität als Heilsmysterium für uns (in ihrer Wirklichkeit und nicht erst als Lehre) herausstellt, könnte so formuliert werden: Die "ökonomische" Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt*. Rahner, "Bemerkungen... p. 115.

Una apreciación

Sostiene Yves M. -J. Congar: “La de K. Rahner es la aportación contemporánea más original a la teología trinitaria... Su tesis esencial, calificada por Rahner como *Grundaxiom* [sic] (axioma fundamental) se contiene en esta afirmación: la Trinidad «económica» *es* la Trinidad inmanente y viceversa⁴⁷”. Tras explicar el alcance de esta tesis, Congar añade: “Aceptamos la idea de Rahner, pero le añadimos dos glosas que limitan notablemente su carácter absoluto⁴⁸”. A saber:

Primera glosa: Tras aceptar la primera parte de la proposición, Congar matiza la segunda, diciendo:

¿Podemos *identificar* el misterio libre de la economía y el misterio necesario de la tri-unidad de Dios? Como dicen los padres que combatieron el arrianismo; las criaturas podrían no existir. Y Dios continuaría siendo Trinidad —Padre, Hijo y Espíritu— porque la creación es un acto de libre voluntad, mientras que la procesión de las personas se realiza según la naturaleza, *kata physin*⁴⁹. Además, ¿podemos afirmar que Dios compromete y revela *todo* su misterio en la «autocomunicación» que hace de sí mismo? Al leer los enunciados a los que llega un propósito puramente lógico de desarrollar y afirmar esta reciprocidad, nos parece manifiesto que no puede afirmarse pura y simplemente tal reciprocidad⁵⁰.

⁴⁷ Yves M. -J. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Editorial Herder, 1991, p. 454.

⁴⁸ Ibid., p. 456.

⁴⁹ Cita aquí como evidencia a San Atanasio, *Contra Arianos*, I, 18 y II, 31. En efecto, Atanasio refuta la tesis arriana de que el Hijo fue creado por causa de las criaturas, y más bien sostiene que “Pues incluso en el caso de que Dios no hubiera tenido la intención de hacer a las criaturas, en modo alguno el Logos habría dejado de estar junto a Dios y el Padre en Él”. En griego: Καὶ γὰρ εἰ δόξαν ἦν τῷ θεῷ μὴ ποιῆσαι τὰ γενητὰ, ἀλλ’ ἦν οὐδὲν ἦττον ὁ Λόγος πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἐν αὐτῷ ἦν ὁ Πατήρ. (II, 31).

⁵⁰ Congar, *loc. cit.*, p. 457.

Concluye Congar esta primera glosa: “El problema deriva del *umgekehrt* (y viceversa) en la medida en que implica un paso del conocimiento a la ontología⁵¹”.

Segunda glosa: “La autocomunicación de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, sólo será plena auto-comunicación escatológicamente, en lo que llamamos visión beatífica⁵². En la economía la auto-comunicación es “según un estatuto de «condescendencia», de humillación, de servicio, y por decirlo todo, de *kenosis*. Ello obliga a reconocer una distancia entre la Trinidad económicamente revelada y la Trinidad eterna⁵³. “Ello debe hacernos discretos cuando decimos «y viceversa»”⁵⁴.

Ulterior cuestionamiento

La Trinidad Inmanente en el fondo es el resultado de una operación conceptual de la teología que prescinde de la acción real de Dios y abstrae del amor que ha manifestado; más aún, postula la posibilidad de que la vida interior de Dios quede eternamente confinada dentro de sí mismo (una especie de metafísica de una única divinidad trina, pero encapsulada en su comunión interior), y que la creación, la redención y santificación de una creatura hecha a su imagen y semejanza, el ser humano, no fluyan de la naturaleza misma de la divinidad cristiana —que es el amor de por sí auto-participante⁵⁵.

⁵¹ Ibid. p. 458. Con todo, tanto la Trinidad económica como la Trinidad inmanente son conceptos. No se puede pretender que la primera sea fruto del conocimiento, mientras la segunda sea una realidad *a parte rei*, una realidad óntica, independiente del conocimiento humano. La formulación misma de Congar lo indica: *ontología* (ontos y lógico) es una relación del pensamiento con la realidad.

⁵² Ibid, p. 459.

⁵³ Ibid, p. 460.

⁵⁴ Ibid, p. 461.

⁵⁵ En esta posibilidad presumiblemente están involucrados dos conceptos cuestionables: 1) la creación como contingente —considerando contingencia

Por lo mismo, postular la identidad entre ambas conceptualizaciones parece resolver la aparente contradicción entre “un único verdadero Dios (ὁ θεός)” oriental y el *Deus* trino y uno occidental.

Pero, de nuevo, la pregunta: esta identidad entre una y otra forma de conocer y conceptualizar la realidad trinitaria, la económica y la inmanente, ¿facilita y favorece una vivencia trinitaria en la religiosidad del pueblo cristiano? ¿Le aclara al pueblo fiel que no hay real diferencia entre definir al único Dios verdadero como el Padre de Jesucristo y que ambos espiran al Espíritu Santo, o bien definirlo como la Santísima Trinidad, un solo Dios en tres personas distintas? Conviene explorarlo.

LA ORTOTAXIS

La secuencia como se han presentado las tres Personas divina a lo largo de la historia es siempre idéntica: primero el Padre, segundo el Hijo y tercero el Espíritu Santo. Es el orden correcto, es la ortotaxis. Cualquier otro orden sería incorrecto. ¿Nos ayudaría en nuestra búsqueda si profundizamos en este orden, haciéndolo más específico, más detallado, es decir, logrando establecer una secuencia más precisa, con más sentido, con más instancias las unas tras de las otras, dentro de la vida trinitaria y en su inter-

primordialmente como la posibilidad de existir o no existir, cuando su sentido profundo es la dependencia ontológica de otro, el ser *ens ab alio*— 2). La gratitud y la libertad de Dios, como si su libertad fuera semejante a la humana—querer algo o no quererlo; querer algo o lo contrario—, sin considerar que su libertad consista básicamente en actuar siempre acorde con su naturaleza, que es el Amor, ese dinamismo de auto-participación de su vida divina hacia el exterior a partir del Padre, a través del Hijo, en el Espíritu Santo. Ver, con todo, a Luis F. Ladaria, *La Trinidad, Misterio de Comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, p. 11-64.

vención salvífica en la historia humana? Antes de intentarlo habría que hacer varias advertencias.

La atemporalidad

La primera advertencia es que al hablar de orden o secuencia en el ámbito divino se excluye total y absolutamente la temporalidad. Aristóteles define el tiempo como “la numeración del movimiento según lo anterior y lo posterior”⁵⁶. En la divinidad no hay tiempo, ni un anterior ni un posterior, pues no hay movimiento sino inmutabilidad. (Ese fue uno de los grandes errores de Arrio, afirmar que, como en cualquier proceso de paternidad, hubo un tiempo en que no existió el Hijo, y por lo tanto Dios no era todavía Padre). En cambio, en el ámbito de la naturaleza divina sí puede haber un primero y un después temporalmente simultáneos.

Este elemento atemporal en la divinidad ha sido claro desde el principio de la reflexión teológica: entre las personas divinas hay un orden correcto e invariable, una ortotaxis que ha sido reconocida por la ortodoxia en todos los tiempos: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre es el origen sin origen de todo lo increado y lo creado. El Hijo es increado y originado, y por su parte Espíritu Santo es increado pero espirado por el Padre a través del Hijo (en Oriente) o junto con el Hijo (*filioque* en Occidente). Este es precisamente el orden y la secuencia y no otro. De manera semejante la ortotaxis puede jugar un papel hermenéutico que nos permita penetrar más profundamente en el misterio trinitario, sobre todo en su concepción oriental.

En síntesis, la **ortotaxis** se podría definir como *la secuencia ordenada simultánea y atemporal, ab eterno, en la identidad propia de cada una de las personas divinas y sus relaciones entre sí, en la unidad de la divinidad, y en sus diversas relaciones con las creaturas.*

⁵⁶ ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Aristóteles, *Física*, IV, 11.

HACIA UNA SÍNTESIS: LA TRÍADA DINÁMICA

De la economía a la teología económica

El dinamismo del amor trinitario

Tomando en cuenta estas advertencias, podemos recorrer la ortotaxis de la doctrina trinitaria, exponiendo la secuencia con mucho mayor detalle. Nos ayudará el símbolo de fe más explícito y oficial que tenemos en la cristiandad, el Niceno-Constantinopolitano.

Aplicación de la ortotaxis triádica

En primer lugar, los cristianos creemos en un solo Dios (ἓνα θεόν), el único Dios verdadero (ὁ μόνος ἀληθινός θεός) el Dios por sí mismo (αὐτόθεος), ingénito (ἀγέννητος), incorpóreo (ἀσώματος), invisible (ἀόρατος), inaprehensible, inestimable, inefable, a quien nadie ha visto jamás⁵⁷. Ese Dios uno y único es Amor (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, 1Jn 4,9), y, como tal, es total, radical y absoluta auto-comunicación, auto-participación, auto-donación de sí mismo⁵⁸. Por ser Dios (ὁ θεός) amor es fuente y origen de todo, lo divino y lo humano, lo visible y lo invisible. Es el Padre todopoderoso.

En segundo lugar, los cristianos creemos que ese Dios uno y único (εἷς θεός), siendo Amor se auto-participa libremente y en total plenitud al engendrar desde siempre a su Hijo, de su propia sustancia, como su Verbo, como una realidad en sí misma distinta del Padre que lo engendró —una hipóstasis distinta (en griego), una Persona distinta (en latín)—; lo engendra por vía intelectual como su imagen, esplendor de su gloria e impronta de su esencia.

⁵⁷ A este Dios único (el Padre) se aplican primordialmente todas las propiedades, atributos y características que el tratado escolástico *De Deo uno* incluye.

⁵⁸ En terminología de Rahner, *sich selbst-mitteilen*.

Al engendrar a su Hijo desde siempre, Dios desde siempre se constituye como Padre.

El Hijo así engendrado permanece siempre en el seno del Padre, el único Dios verdadero, por lo que es Dios de Dios (θεός ἐκ θεοῦ), Dios verdadero de Dios verdadero (ἀληθινός θεός ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ), pues es la misma y única sustancia divina del Padre, por lo que es consustancial con él (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ). El Hijo es sustancia divina que procede de sustancia divina. Si por un absurdo teológico, el Hijo no perseverara en el Padre, en la contemplación ininterrumpida de las profundidades del Padre, no permanecería siendo Dios.

Por consiguiente, se puede afirmar que en orden de secuencia (τάχως) el Hijo primero es hipóstasis (persona) y luego es Dios (de naturaleza divina); es Dios (naturaleza divina) por haber sido engendrado por el Padre como su Verbo, como su Hijo, como hipóstasis (persona), es decir, como una realidad verdaderamente distinta del Padre, y a quien el Padre participa su sustancia divina única al engendrarlo. En el caso del Padre, primero es Dios y luego es persona (Padre) al engendrar a su Hijo. Igualmente, se puede afirmar que el Padre siempre es *Deus a se*; mientras que el Hijo no es *Deus a se*, sino *Deus de Deo*, es decir es naturaleza divina de la naturaleza divina de Dios, el Padre⁵⁹. Así pues, Jesucristo no es Dios por sí mismo (αὐτόθεος) sino que es Dios (θεός) por haber sido engendrado como Hijo por el Padre (que sí es Dios por sí mismo).

⁵⁹ Así se entiende por qué las Escrituras y los primeros concilios ecuménicos siempre consideran al Padre como ὁ Θεός —el Dios por antonomasia, con todo el énfasis posible—, como el único Dios verdadero, tal como lo reconoció Jesucristo. También así se entiende la afirmación de Jesús: “El Padre es mayor que yo”, que tanta perplejidad ha causado a los exégetas: “porque el Padre es *Deus a se*, mientras yo soy *Deus de Deo*”, nos podría haber aclarado; el Padre es mi origen, y yo soy originado.

El Padre le comunica al Hijo todo lo que él es. Así, Jesucristo puede decir a sus apóstoles: les he transmitido todo lo que he escuchado de mi Padre. Y le comunica así mismo su voluntad, su deseo y su designio para él, por lo que Jesucristo siempre hace lo que el Padre quiere, siempre hace su voluntad. “Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre”. La encarnación —y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros— es voluntad del Padre —“... pero tú me diste un cuerpo”—. La pasión y muerte es cumplir la voluntad del Padre: “Más no se haga mi voluntad sino la tuya”.

Así, por la total auto-participación de sí mismo de Dios a su Hijo, todo el Hijo está siempre en el Padre y todo el Padre está siempre en el Hijo —“el Padre y yo somos uno”—: primer paso en la constitución eterna de la perixoresis.

En tercer lugar, los cristianos creemos que prosigue el proceso de auto-participación eterna del amor, ahora del Padre a través del Hijo en la espiración del Espíritu Santo de voluntad, quien así mismo es Dios de Dios, inmanente en el Padre y el Hijo en la mutua auto-donación recíproca plena. Se perfecciona así la perixóresis trinitaria, y se enfila el amor divino hacia la creación, obra del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo.

El dinamismo

Este proceso atemporal, simultáneo y eterno, ocurre con vistas a la realización de un plan concebido por Dios desde toda la eternidad de auto-participarse en plena libertad creando y dando vida divina a seres contingentes, visibles e invisibles. Así, Dios engendra a su Hijo de su misma sustancia, y a través de él y en razón de él, y por la acción del Espíritu Santo, crea a los seres contingentes y les trasmite la vida divina.

Prosigue, pues, la secuencia dinámica del amor trinitario, que se origina en el Padre y continúa, sin solución de continuidad, en la encarnación del Hijo. “Tanto amó Dios (ὁ θεός) al mundo, que le entregó a su Hijo único...”, quien al encarnarse eleva la natu-

raleza humana y posibilita que los hombres lleguen a ser hijos de Dios por adopción, para incorporarse a la vida eterna e plenitud al final de los tiempos. Más aún, su amor misericordioso, estando nosotros muertos por el pecado, nos vivificó junto con Cristo y nos sentó junto con él en los cielos.

Tras de ser ajusticiado, Jesucristo es resucitado por el Padre por la acción de su Espíritu Santo. La dinámica katabática divina —es decir, el descenso del amor divino hacia la humanidad— culmina con el envío del Espíritu Santo a la reunión de María de Nazaret, los doce apóstoles y otros discípulos, destacada entre ellos María de Magdala, en Pentecostés.

Con la fuerza del Espíritu Santo que les transmite la vida divina y los constituye en el nuevo pueblo de Dios en la nueva alianza, se inicia la dinámica anabática —es decir, el ascenso de la humanidad hacia Dios por Cristo, con él y en él, en la unidad del Espíritu Santo—. Así, restaurada en nosotros la imagen de Dios desfigurada por el pecado, nos guía a través de la historia, en la Iglesia y por los sacramentos, hasta la consumación de los siglos, cuando restauradas todas las cosas en Cristo, él le entregue el reino a Dios.

Es éste un esbozo de lo que podría llamarse la Trinidad *dinámica*, cuyo dinamismo es el amor⁶⁰. En todo caso, es la divinidad en sí misma que avanza en un proceso ininterrumpido de auto-participación y auto-comunicación de sí misma desde el único Dios verdadero en la generación eterna de su Hijo y la espiración del Espíritu Santo, seguido por la creación de todo lo visible e invisible, para compartirles la vida divina, y para que, rescatados del pecado y restaurada en nosotros la vida divina por la encarnación, vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, al final de los tiempos Dios sea todo en todos y se perfeccione la perioxoresis en plenitud con la incorporación de las creaturas a la unidad divina.

⁶⁰ Es este un planteamiento que puede y debe ser matizado, corregido, enriquecido teológicamente.

Se sintetiza así la realidad de la divinidad en sí misma con la salvación y la reintegración final en la historia: tiempo y eternidad.

Un proceso conceptual dialéctico

Se puede concebir el avance en la reflexión trinitaria como un proceso dialéctico en nuestra comprensión de la realidad divina, que parte de la revelación de la intervención salvífica secuencial de las tres Personas en la historia de la salvación (Trinidad económica), como de una *tesis*. El avance en la comprensión del misterio trinitario en sí mismo independientemente de toda acción salvífica *ad extra* (Trinidad inmanente), sería como una especie de *alter-tesis*; y finalmente se integra en una síntesis donde la divinidad en sí misma es el amor que se auto-participa, en un orden (τάξις) o secuencia de las tres personas, que parte de la primera, el Padre, engendra a la segunda, el Hijo, y ambas espiran a la tercera, el Espíritu Santo, y que en su triada desemboca en la creación de todo lo visible y lo invisible, y en la salvación de los seres humanos en la plenitud final de la perixoresis perfecta y total, donde Dios es todo en todos. Sólo se exceptúan aquellas criaturas que, abusando de su libertad, en vez de auto-compartirse, determinan auto-excluirse eternamente del amor.

Hacia una síntesis

En resumen, en el concepto de *Trinidad dinámica —tridinámica—* se entiende que el único Dios verdadero es el Padre todopoderoso (como afirma Jesucristo y confirma Nicea), quien siendo Amor engendra desde siempre a su Hijo y espira con él al Espíritu Santo, ambos Dios de Dios, de la misma naturaleza divina del Padre, en la unidad de la perixoresis —la mutua auto-inclusión recíproca—, y así, en su designio eterno, trasmite la vida divina a las criaturas, para que finalmente sean también incorporados a la unidad triádica en la plenitud de la perixóresis. Así pues, la ortotaxis muestra que, en el ámbito trinitario, lo primero y primordial es la pluralidad

de personas en un orden de procedencia; la unidad de la divinidad en la perixóresis es consecuencia de la pluralidad, y no viceversa.

LA ORTOPATIA

Para lograr una vida cristiana plena no es suficiente conocer y saber recta y exhaustivamente la realidad de los misterios de la revelación trinitaria (ortodoxia), en el orden secuencial correcto (ortotaxis). Es indispensable que la revelación de estos misterios divinos provoque en el ser humano una afectación profunda que lo conmueva en plenitud en todas sus facultades. El cristiano tiene que sentir con una afectividad conmovida las realidades de la vida espiritual y de la religión en conformidad con la ortodoxia y la ortotaxis (ortopatía). Se puede plantear que para lograrlo resulta más conducente el término y el concepto original (prevalente en el origen del cristianismo) del único Dios, el Padre omnipotente, de su Hijo, Dios de Dios, y la naturaleza divina del Espíritu Santo, en unidad de esencia, tal como se entendió en el Oriente en los primeros siglos, y tras el tránsito de la economía a la teología, para arribar a la síntesis de la teología económica: la Trinidad *dinámica*.

En esa forma el sentimiento del cristiano corresponderá mejor a la religiosidad de la Iglesia en la *lectio divina* de la Sagrada Escritura, la ortodoxia de los símbolos de la fe, la participación en el santo sacrificio de la Eucaristía, los documentos del Vaticano II.

Así lo ha considerado uno de los grandes teólogos del siglo XX, Karl Rahner cuando afirma que, partiendo de la experiencia de Jesús y de las primeras comunidades tras la resurrección y la irrupción del Espíritu Santo en Pascua, los evangelios nos reportan que Jesús llamaba al “Dios de Abraham, al Dios de Isaac, al Dios de Jacob” su Padre; y la primitiva cristología afirma que Jesucristo es el Mesías, «*el Hijo de Dios*». Esta terminología es especialmente notable en Pablo, que sistemáticamente se refiere a “Dios, el

Padre de nuestro Señor Jesucristo...”. Baste ver el comienzo de muchas de sus cartas: Romanos, Corintios, Efesios, etc. En todos estos contextos, pues, el término «Dios—ὁ Θεός—» designa específicamente al Padre. Ya más desarrollada la cristología, al Padre se le denominará la «primera persona» de la Trinidad. Y ésta es la utilización del término ὁ Θεός en prácticamente todo el Nuevo Testamento. De donde se sigue que también el Dios de los cristianos es el Dios de Jesucristo, el Dios de los patriarcas del AT, el Padre Celestial. Por su parte, Jesucristo se presenta como el Hijo de Dios, encarnado y guiado a lo largo de su vida por el Espíritu Santo. Así pues, en los textos fundacionales del cristianismo, todos orientales, se alude a Dios, a Jesucristo, al Espíritu Santo. Una aplicación: el Nuevo Testamento en clave tridínámica:

Dios es amor (ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν), y tanto amó Dios al mundo que muchas veces y de muchas maneras les habló en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas y, llegada la plenitud de los tiempos, le entregó a su Hijo Unigénito. Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, para que todo el que crea en él tenga vida eterna... Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único verdadero Dios y a tu enviado Jesucristo. Nadie va al Padre sino por mí.

Como el Padre me amó, yo también los he amado; permanezcan en mi amor. Les doy un mandamiento nuevo, que se amen los unos a los otros como yo los he amado. Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos.

El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se os ha sido dado.

Padre santo, cuida en tu nombre a todos los que me has dado, para que todos sean uno, como tú, Padre en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros.

El Espíritu sopla donde quiera, y cuando venga él, el Espíritu de la verdad, los guiará hasta la verdad completa.

Así, en clave tridinámica de amor, se puede leer la Sagrada Escritura con total ortodoxia y ortotaxis, como un camino mistagógico para alcanzar la vida eterna.

En síntesis, en el AT Yahvé y el NT Dios (ὁ θεός) es el Padre. Jesucristo no es ὁ θεός, sino el Hijo de Dios hecho carne, Dios de Dios, enviado por el Padre como mediador entre Dios y los hombres. La salvación se realiza por la fuerza del Espíritu Santo. Por su parte, los hombres, que reciben en su corazón al Espíritu Santo responden con amor recíproco a través de Jesucristo a la iniciativa salvífica de Dios, el Padre omnipotente, y logran así la ortopatía: sentir y saborear profundamente estas realidades, y actuar conforme a ellas (ortopraxis) en una vida cristiana plena.

EL AMOR ES SINFÓNICO

A propósito de la publicación de MARÍN MENA, TOMÁS J., *ALTERIDAD Y AMOR. ESTUDIO DE ONTOLOGÍA TRINITARIA*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2023, 371 pp.

CÉSAR REDONDO MARTÍNEZ
Granada

1. Tomás Marín Mena es un joven teólogo y filósofo secolar que ya sorprendió en el ámbito teológico al despuntar con la obra *Fidelidad a Cristo, fidelidad a la tierra* (2018), la cual fue merecedora del I Premio de Ensayo Teológico Joven PPC. Ahora, con *Alteridad y Amor. Estudio de ontología trinitaria*, el autor pretende dar un paso más introduciéndose en la reflexión del Misterio del Ser trinitario de Dios Amor *in alteritate*. La obra es de hecho fruto de una tesina defendida en septiembre de 2021 en la Facultad de Teología de Granada –de la que es hoy docente– y con la que da término a los estudios de Licenciatura en Teología. No obstante, por su contenido y rigor, bien podría equivaler a una disertación doctoral.

2. Uno de los principales méritos de este libro es que su redacción es concisa, tersa y ordenada. Aun abordando temas de hondo calado y dificultad, las explicaciones no dejan nunca de lado la sencillez y la clarificación expositiva. El autor plantea los «complejos análisis y reflexiones que siguen» teniendo en mente un aspecto que convendría no olvidar: «¿por qué no un acercamiento *más sencillo* a la teología y a lo que el misterio trinitario esconde sobre la vida?» (p. 66). El reto consiste entonces en cómo poner de manifiesto con sencillez aquello que de por sí carece de evidencia, pero que, sin embargo, resulta ser la realidad de la que todo pende hasta sus últimas consecuencias. El autor es por tanto consciente de que tal confluencia no es sencilla (cf. p. 52), de ahí que haya querido situarse expresamente en la senda de lo que Karl Barth ya advirtiera con sensata perspicacia: ante las enormes dificultades que pueden abrumar al hombre, aquel «que [...] apuesta por la verdad debe tener el coraje de *no* poder ser sencillo en un primer momento», puesto que lo que menos agradecerían las gentes «son las pseudo-sencilleces de poco aliento. Me pregunto si todo el griterío acerca de la “sencillez” significa algo más que el deseo, de suyo muy comprensible y compartido por la mayoría de los teólogos, de una verdad directa, no paradójica, no sólo digna de *fe*» (p. 67). Sin embargo, Tomás Marín no ha cejado en el empeño de relacionar la verdad que es digna de fe —la alteridad esencial de amor de las personas divinas— con la sencillez que sólo Dios sabe alentar al entreabrir-*se* por el Hijo encarnado con inaudita y paradójica proximidad. En este sentido, el autor puede darse por satisfecho. En ningún momento se ha dejado atrapar por el conceptualismo abstracto y a veces abstruso que persigue a algunos de los autores sobre los que tiene que reflexionar. Al contrario, los desgrana con acierto y provecho sin perder de vista la entraña profunda de los temas. El texto da cuenta asimismo de otro de los cometidos que ha de acompañar a una obra de esta índole: no importa que se tenga noticia de todos o de algunos

de los temas tratados, puesto que –gracias a las consideraciones o comentarios que oportunamente se acometen– emergen con frecuencia nuevas perspectivas o líneas de pensamiento que pueden introducirse creativamente en el propio bagaje del lector.

3. En otro orden, el texto posee ricas intuiciones que el autor logra sintetizar de antemano mediante títulos bien enunciados, y que entrañan una significación realmente complexiva. En cuanto a la estructura, además de un prólogo –elaborado por Xabier Pikaza (pp. 11-47)– y de un epílogo en el que el autor aprovecha para dialogar y contrastar las observaciones y los argumentos anotados por el prologuista (pp. 323-350), el cuerpo de la obra está precedido –como es habitual– de una «Introducción» en la que se perfilan aspectos nada desdeñables para la lectura de la obra. Allí se explicitan las categorías más transversales del texto, así como los objetivos que se persiguen y los retos u objeciones que pueden implicar un desafío para el pensamiento de una ontología trinitaria (pp. 51-67). Por lo demás, el grueso de la obra consta de cuatro partes bien diferenciadas y que se articulan en base a un hilo conductor preciso: cómo se ha entendido y entiende filosófica y teológicamente la alteridad relacional, y en qué medida cada propuesta ayuda a representar la dinámica propia y auténtica de la naturaleza amante de quien ama. De si, como afirma el autor (cf. p. 71), la categoría de relación puede decir realmente algo –primeramente en Dios– cuando se la entiende al margen de la alteridad, de la persona, o de la comunión.

4. La obra como tal comienza recogiendo y analizando los límites, pero también las aportaciones, de dos ontologías filosóficas –las de Hegel y Deleuze– que el autor ha escogido como paradigmas modernos postcristianos de una relacionalidad más bien inmanente y conflictual. Esto implica que la comprensión de la alteridad no escapa del subjetivismo ni de un cierto solipsismo que ciega al yo ante la trascendencia y, por tanto, respecto a la

alteridad. Presupone un modelo relacional que hace prácticamente imposible la apertura radical hacia la trascendencia radical. Pone en marcha una cosmovisión ontológica que convierte a la inmanencia y a la trascendencia/alteridad en rivales (cf. p. 54. 72).

a) En el caso de Hegel porque difumina al sujeto concreto: el todo termina por cancelar a la parte. Es decir, presenta al sujeto como ser en último término impersonal. Subordina su valía al reconocimiento del otro —en tanto momento de *negación* o *antítesis*—, sobre todo cuando lo fagocita el Estado como expresión absoluta de la dialéctica del Espíritu. En Hegel prima el yo, puesto que desarrolla una filosofía dialéctica inclinada siempre a la identidad, donde la alteridad no es importante por sí misma. Trasladado esto al sistema o a la lógica hegeliana, Dios es el todo-espíritu que se despliega dialécticamente en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero esta «trinidad hegeliana» no es la Trinidad cristiana, sino un modo de describir de manera ternaria y modalista la actividad del Espíritu. De modo que «esta trinidad» no está compuesta de personas en relación simultánea, sino de una secuencia de momentos que superan al anterior. Para Hegel la meta es Dios conociéndose a sí mismo sin que la alteridad tenga un verdadero valor. El amor queda entonces sin forma concreta o personal, es decir, referido únicamente a una autorreflexión ensimismante del sujeto (cf. pp. 75. 82-83. 88). Esto es una constante en Hegel, y no hay que dejarse engañar. Incluso cuando trata del «curso del tercero» en la donación recíproca o respecto al sacrificio efectivo por el otro, no abandona la visión del «todo» como meta última. Ciertamente habla de una inmolación por el otro que conlleva la renuncia al egoísmo espiritual y material; también de que el amor —sobre todo el predicado por Cristo— «está indicado para personas concretas y no para totalidades abstractas» (p. 94), pero la verdad es que —a diferencia de lo que parece proponer Tomás Marín— no hay excepcionalidad: cada paso dialéctico es preclusivo. Dicho de

otro modo, cada momento dialéctico no significa una alteridad que permanece en sí misma, sino que se encuentra sometida a la sucesión o lógica dialéctica de contrarios sin que haya posibilidad de un regreso a lo ya consumido o realizado. El amor particular sólo posee un valor relativo. Cristo mismo –su amor, que únicamente es representación de la reconciliación o «redención» de contrarios (= *síntesis dialéctica*)– es sólo un momento que pasa y cumple su función en la historia. En la marcha del Espíritu el amor tiene tanto valor para Hegel como el conflicto. Ambos momentos son *necesarios* de cara a la eticidad y totalidad política que encarna el Estado (respecto a esta relación ético-política en el Estado, cf. pp. 94-102).

b) En lo que atañe a Gilles Deleuze y su «ontología de la diferencia», domina en su propuesta una ontología de la multiplicidad que renuncia a hallar un origen común a todo. Todo está, como señala el autor, «en una infinita red de interacciones diferenciantes» (p. 103). La realidad es constitutivamente heterogénea e inacabable –«heraclíteas». Nada hay que sea idéntico a sí mismo. La relación misma supone transformación, de modo que las interconexiones de cada cosa con otras –como lo expresa Deleuze– debe ser entendida de manera «rizomática». Ahora bien, todo carece de subsistencia ontológica, lo cual equivale a comprender el ser como pura exterioridad. Según él, ya no tiene importancia hablar del yo (cf. p. 104-105). Lo que hay *entre* las cosas representa el lugar del acontecer o surgir de lo nuevo, puesto que es donde acaece el devenir de efervescentes multiplicidades (cf. p. 107). Tomás Marín se pregunta con acierto por qué en lugar de una novedad que apunta a una «nueva tierra» no puede advenir en su lugar el puro caos, la violencia o el sufrimiento. Es como si Deleuze pensara que hay una instancia inconsciente e interna a la multiplicidad que ordena el ritmo de la novedad (cf. p. 115). En este sentido, toda la potencia está en el «entre», de modo

que el amor hacia el otro, o el respeto a la alteridad, e incluso la propia identidad, carecen de importancia (cf. pp. 115-116). Todo el sistema deleuziano se encuentra constreñido por la inmanencia radical que entorpece la afirmación de una verdadera alteridad personal (cf. p. 118). Por otro lado, su visión de la Trinidad la enmarca dentro de una ideologización dialéctica de la realidad que nada tiene que ver con lo genuinamente cristiano (cf. pp. 120-121).

5. Vistas las insuficiencias de estas ontologías, Tomás Marín Mena centra la segunda parte del libro en las «ontologías de la alteridad y la trascendencia» desde la óptica de la filosofía judía del s. XX. Con ello intenta dar un paso más en la búsqueda de un modelo que contribuya a comprender la autenticidad de la relación «alteridad-amor» sin que, a su vez, implique desdibujar ni absolutizar las diferencias (Deleuze), pero tampoco prescindiendo de la identidad propia y permanente que constituye a la persona y que la permite abrirse a la relación (Hegel). Los protagonistas elegidos ahora como interlocutores son F. Rosenzweig, M. Buber, S. Weil, y E. Levinas.

a) F. Rosenzweig representa una de las tentativas más preclaras por erigir un «nuevo pensamiento» que impulsa la idea de una ontología «anti-totalitaria» que prescinde del conflicto o de la dialéctica de contrarios como forma también práctica de situarse en la realidad. Uno de sus principales méritos es el de haber reconducido la comprensión «del todo» —en especial la hegeliana— hacia la comprensión de Dios como trascendencia que no anula ni compite con la vida personal ni con «el fragmento» (cf. p. 129). El «totalitarismo», entendido en sentido filosófico, tiene el peligro —y así lo observa agudamente Tomás Marín— de convertirse en el rodillo de una cosmovisión o de una ideología política que trata de imponerse frente a los disensos (cf. p. 133). El todo, como se ha visto con Hegel, o de otro modo con Deleuze,

subsume las particularidades hasta desintegrarlas (Hegel), o hace de las particularidades un conglomerado –una totalidad– que también las somete omnímodamente a la diferencia (Deleuze). Si se traslada esto, por ejemplo, a la acción política –incluso «democrática»–, o a la economía (cf. p. 133), se observa que el «todo» está planteado –en última instancia– por encima de la vida de las personas concretas. Rosenzweig habla por eso de «creación, revelación y redención» con el fin de subrayar que cada una de estas acciones divinas se dirigen a la persona y no a una globalidad informe. Es decir, implica el reconocimiento de la alteridad (cf. p. 140): aquello que se vive de modo inmediato no es «Dios, Hombre, Mundo», sino «Creación, Revelación, Redención». Mediante estas tres categorías se le muestra al hombre por qué apetece su infinitud a pesar de ser contingente. Sin embargo, en concordancia, Dios puede mostrarle esa infinitud por la revelación, puesto que el mundo no cabe en la lógica humana. El hombre precisa de un «afuera» que le posibilite extraer toda su entraña (cf. pp. 135-137).

b) La reflexión ontológica de Martin Buber acentúa el carácter relacional e interpersonal del ser humano. Centra la relación Yo-Tú como forma que supera la mera relación del hombre con las cosas (Yo-Ello). En esto consiste el universo de la relación personal, puesto que no existe un Yo aislado que pueda descubrirse al margen de esa relación primordial que es ontológica y no sólo antropogenética. Funda la relación recíproca de amor personal más allá de la instrumentalización o de la mera cosificación del sujeto (cf. pp. 147-150). En ese encuentro acontece y se realiza además la presencia y acercamiento al Tú eterno (cf. pp. 151-153). Sin embargo, Tomás Marín se detiene en dos salvedades: la primera la cursa de la mano de M. Theunissen y de I. Zizioulas, para quienes si el amor se juega según Buber en el «entre» de la relación Yo-Tú, ¿no se corre entonces el peligro de hipostatizar demasiado ese «entre» adquiriendo así prioridad ontológica sobre

la alteridad personal, llegando incluso a identificarse con Dios? Para la segunda observación se sirve de la que Levinas hace a Buber respecto al excesivo peso que quizá tiene la relación Yo-Tú, y que, aun así, no atiende a contemplar la realidad del extraño (cf. pp. 155-156).

c) Quien sí lo hace explícitamente es Simone Weil. Para ella es fundamental la consideración de la *separación* y la *distancia* a la hora de hablar tanto del desconocido o extraño como de la amistad y de la bella distancia que existe entre aquellos que se aman. A este respecto, los paradigmas weilianos por excelencia son la relación del Hijo con el Padre en la cruz —una vez que la filósofa se deja ganar trinitariamente por Cristo—, así como la relación entre el Creador y la creación. Tiene en cuenta que el amor y la amistad perfecta que existe en el seno de la Trinidad —y que requiere alteridad— implica un encuentro puro de infinita proximidad que es imposible reproducir en las relaciones interpersonales creadas, o en el amor que pueda darse entre el hombre y Dios. De ahí que toque vivir la distancia —sólo para quien ama— como separación que no deja de actualizar la contemplación y la atención sin que medie el contacto. Es imprescindible no tocar lo bello para así no mancillarlo. Tocar o asir se corresponde al apego, el cual es resultado del movimiento que trata de compensar la propia miseria mediante la carencia impulsiva que lanza a la posesión o consumo del otro con infinita insatisfacción (cf. pp. 157-159). Esto hace posible realizar igualmente el amor hacia un desconocido, puesto que la atención pone de manifiesto a quien parece era invisible o está abandonado u olvidado, convirtiéndolo en un igual (cf. p. 161). Por tanto, «la distancia y la separación no se opone a comunión sino a la unión, al apego, a la proximidad infinita» (p. 162). Surge sin embargo el interrogante de si en el pensamiento de Weil no hay un excesivo empeño en la distancia que marca demasiado la distinción de las alteridades y la posibilidad de la

plena comunión (cf. p. 158. 161-163). Marín Mena recurre de nuevo a Levinas para ilustrar cómo la caricia no supone en este sentido la cancelación de la alteridad personal del amado (cf. p. 163-164). De hecho, para Weil, la tensión entre alteridad y unión amorosa que se plasma en esta vida como deseo infinito sólo puede resolverse escatológicamente a imagen de la Trinidad –en quien hay perfecta alteridad (distancia) y comunión (unidad) [cf. p. 165]. Tomás Marín pone además de relieve otro aspecto crítico: Weil afirma y subraya tanto la unidad o proximidad infinita en Dios que no deja espacio real para la alteridad inmanente en Él (cf. p. 167, especialmente nota 63). Una apreciación que es capital de cara a la comprensión de la alteridad según la perspectiva de la unidad trinitaria.

d) Esta selección filosófica del pensamiento judío del s. XX se cierra con las reflexiones de E. Levinas en discusión con M. Heidegger. Tomás Marín lo titula «Ontología y alteridad asimétrica: la llamada infinita del pobre y del extraño». Con él plantea la temática de la alteridad en el terreno filosófico de un modo radical, sin que de ningún modo equivalga a «diferencia». La persona es acontecimiento vivo y dinámico no sujeto al fijismo de la identidad inmutable. Tampoco consiste en ser-diferencia incommunicable e irrelativa que se pierde en la multiplicidad de identidades en constante cambio. La categoría de diferencia no expresa *per se* al otro que yo, de ahí que se tenga que pensar lo personal como salto cualitativo ontológico capaz de relación. El encuentro con el otro abre entonces al reconocimiento de uno mismo como persona sólo en la medida en que se hace responsable del otro (cf. pp. 169-171). La filosofía, sin embargo, no ha afrontado la enorme dificultad que tiene el sujeto de escapar de la dinámica egoísta a la hora de dar cabida al otro, sobre todo porque se ha enclaustrado en el «ensimismamiento mortal de la propia filosofía» (p. 172). Como señalara Rosenzweig,

la filosofía se ha hecho más bien eco de la afirmación heraclítea de la identidad en conflicto, algo que se encuentra implícitamente también en el pensamiento de M. Heidegger. No significa que este asume expresamente una «ontología de la guerra», pero sí lo hace de manera encubierta en el momento en el que su filosofía guarda silencio sobre el mal y lo ético. Su filia continua por el ser y por la toma de conciencia humana de convertirse en pastor del ser no incluye la atención por aquellos que sufren o son torturados. La reflexión y la preocupación por el ser —continúa Levinas— *no puede olvidar* el por qué es lo humano, lo más humano. Desde aquí, Tomás Marín apostilla que la filosofía ha de «buscar salida a una filosofía que olvida al otro» como una de las cuestiones más acuciantes (cf. pp. 172-173). El papel que aquí juega la idea de infinito es esencial: aunque el pensamiento humano no lo puede atrapar, sí que le permite ir más allá de sí evitando que pueda confinarse herméticamente en su ser al haberse aferrado demasiado a la idea de totalidad. El infinito siempre es exceso respecto a la totalidad, por eso es capaz de enlazar al hombre con el Infinito. Cuando el hombre piensa en Él, este desciende como una revelación que provoca el «deseo metafísico de infinito». Por tanto, permite al hombre escapar de la dinámica ontológica de lo Mismo (Heidegger), de lo ensimismante, de reducir también al Otro a lo Mismo, permitiéndole ascender a lo trascendente o totalmente otro que yo (cf. pp. 173-176). Llega así el momento más intenso: «el Infinito adviene en el otro, en su expresividad material y carnal: en su rostro, en su gestualidad viva, en su voz o decir» (p. 174). No hay que conformarse con *ser-con-el-otro*—según Heidegger, quizá en el plano de la sola facticidad—, sino, además, *ser-para-el-otro*—según Levinas, en el plano expreso de la ética mediante el encuentro con el rostro del otro, incluso cuando es extraño o se encuentra en la más penetrante orfandad (cf. p. 177-189).

6. Al hilo de lo dicho, de lo presentado en esta sección por Tomás Marín, cabe comentar lo siguiente a modo de escolio: la armonía o convergencia de lo «uno mismo» con lo «otro de sí» es indispensable para que se puedan entender tanto las particularidades de cada uno como los frutos maduros que se derivan y expresan de las relaciones recíprocas y personales que acontecen entre sí. Ni la escisión radical de ambos, hasta hacer valer únicamente la multiplicidad (Deleuze), ni el todo en el que cada parte «ya no-es» porque prevalece lo uno –el todo– de la absoluta identidad en la que «de noche todos los gatos son pardos» (Hegel), pueden responder a la enorme riqueza que reside en la persona cuando en especial –al donarse– se encuentra y reconoce en profundidad en el don de otra. Con ello, la alteridad recíproca, sin dejar de ser, pasa a denominarse comunión. De todas las relaciones posibles, la comunión es el fin último que más plenamente realiza a la alteridad personal. Dejándola intacta, sin embargo la transforma.

Rosenzweig rasga la perspectiva meramente inmanente de la totalidad del ser porque pone de relieve que Dios se ha revelado en él desde su trascendencia. La pura identidad del todo es insuficiente, puesto que el amor que Dios ha revelado históricamente al hombre hace ver el por qué Dios es el Señor del ser, y no el ser el señor de Dios. El ser adquiere en la relación amorosa su significación más eminente. Por eso es imposible amar –tal y como lo ha puesto de manifiesto Martin Buber– si *entre* el Yo-Tú no hay más que polarización. En cambio, el encuentro *inter*personal es capaz de poner al descubierto que el amor compendia el carácter genuino –el misterio– de la naturaleza del ser de la persona. Advierte que la posesión del otro hasta reducirlo a cosa o capricho equivale a quedar poseído por la propia bajeza; a que, así mismo, el mundo albergue la deformidad como producto de aquello en lo que ha llegado a convertirse la persona (Weil, Levinas). La distancia puede ser aquí –como

epoché fenomenológica— el cauce que permite distinguir —serena y reflexivamente— entre lo personal y lo impersonal, la fealdad y la belleza, haciendo surgir la contemplación como espacio de requerimiento de lo auténtico (Weil). La recepción del otro refleja el desvelamiento de su rostro como ocasión asimismo de revelación del Infinito (Levinas). En consecuencia, la conciencia de sí a través del amor del otro es apta para hacer resonar en cada uno el eco de una singularidad personal que se desentraña en plenitud cuando —en libertad— se abre totalmente a la comunión en cuanto acto y dinámica de dar la vida. De hecho, el hombre reconoce a Dios como Ser personal actuante en la historia cuando le descubre como quien *ya ama así desde siempre* y hace acontecer ese amor como consigna de encuentro con el hombre. Por eso revela su Nombre, su identidad o naturaleza, como *Ser que sólo es siendo para el otro* (cf. Ex 3, 14-17). Es decir, como *Ser-en-relación/donación*. Es el Dios que se desgrana y declina en el amor a través de la comunión de alianza que trata de establecer con su pueblo. Busca al alejado o al abandonado; al que sufre; al que se siente extraño —también al que extraña—, como «cosa propia» y en promesas de amistad.

7. Pues bien, tras el recorrido de Marín Mena por las reflexiones que, al respecto, han acometido los ya mencionados filósofos judíos, dedica la tercera parte de la obra a extraer las consecuencias más radicales y decisivas que se desprenden de la «conjunción de alteridad y comunión desde la teología trinitaria contemporánea» (p. 193). Si con aquellos ha podido establecer «las bases para iniciar una reflexión ontológica desde el respeto por la alteridad personal» (p. 197), con la ontología trinitaria pretende «iluminar [todavía más] el casamiento entre alteridad personal y amor comunional sin menoscabo de ninguno de los elementos del binomio» (ibid.). De ahí que quiera ocuparse asimismo de los aspectos que permiten afrontar los retos planteados por las filosofías que han decretado

la muerte del Dios cristiano y que han derivado en la tendencia a «arrinconar al prójimo, cuando no a aniquilarlo» (p. 196). Toma como referencia a dos teólogos contemporáneos: I. D. Zizioulas y G. Greshake. Ambos difieren, como es sabido, en el modo de entender el «principio» de la comunión trinitaria: el primero la hace depender del Padre, mientras que el segundo la comprende a partir de la alteridad de las personas divinas y, en consecuencia, por la comunión misma que hay entre ellas. Ahora bien, ninguno afirma la prioridad de lo uno sobre lo otro. Zizioulas, al defender la alteridad del Padre como «origen» último ontológico, no puede renunciar a la simultaneidad de comunión de los Tres; y cuando Greshake insiste precisamente en esto último no obvia la correferencia íntima de las personas divinas como aquello de lo que pende la comunión (cf. pp. 197-198). Lo más interesante de la elección de estos autores es que permite confrontar y aquilatar en su justa medida la convergencia y la relación de las categorías principales de «alteridad personal» y «comunión de amor».

a) Según Zizioulas, lo que justifica que el Padre sea la «causa» eterna de las procesiones trinitarias es que Él, en tanto Padre, es lo ontológicamente último; una alteridad personal que actúa en libertad (cf. pp. 215-222). De modo que lo ontológicamente último no es una sustancia impersonal, sino una persona (cf. pp. 203-204). En discusión con Levinas, el teólogo griego apremia a acentuar más todavía la coincidencia de la alteridad con la comunión entre el otro y yo. Lo hace sosteniendo que solamente la teología cristiana de la Trinidad puede elaborar con éxito una ontología de la alteridad en consonancia con el amor interpersonal («no le podemos exigir a Levinas, judío y filósofo, la concepción de plena comunión en la Trinidad que plantea Zizioulas como teólogo cristiano», afirma Tomás Marín, p. 211). Piensa que, dada la dificultad —desde el pecado de Adán— de pensar la simultaneidad de alteridad y comunión desde lo manifestado

a nuestra experiencia actual, únicamente es posible hallar una respuesta satisfactoria si se la busca en el orden de lo increado. Contando con que Levinas representa para Zizioulas el mejor esfuerzo «por revertir la importancia ontológica del yo sobre el otro», aun así, no comparte la tentativa de Levinas de sobreponer la alteridad a la ontología —aunque hay que advertir que este la entiende en el sentido heideggeriano de tener que ocupar el puesto de *filosofía primera* restando así protagonismo a la alteridad (cf. pp. 205-206). Por otro lado, «la antropología levinasiana se fundamenta sobre la “separación” entre el otro y yo; por lo que se imposibilitaría la coincidencia del respeto a la alteridad con la comunión entre el otro y yo» (p. 206). La idea levinasiana de «asimetría radical» define la relación con el otro, lo cual impide expresar hasta sus últimas consecuencias la reciprocidad y la comunión. Paradójicamente, esta concepción de respeto a la alteridad personal no hace posible la comunión (cf. p. 210). Por eso Zizioulas se centra en el ser, pero sólo en aquel que pone de manifiesto la teología o la vida divina. Es decir, el ser como alteridad personal y comunión. Así como Levinas reclama frente a Heidegger el *rostro* como filosofía primera, Zizioulas reclama a Levinas la ontología sin menguar la preeminencia de la alteridad personal (cf. p. 207). Lo que más sorprende, tal y como señala Tomás Marín, es que tanto Levinas como Zizioulas «rechazan como primordial la idea de *reciprocidad*» (p. 214). El motivo estriba en que ambos consideran —desde perspectivas distintas— que la «asimetría interpersonal» es de por sí sustantiva. En el caso de Zizioulas equivaldría a negar las procesiones intradivinas respecto al Padre. Ahora bien, la teología trinitaria desde la que se mueve Zizioulas le permite la conjunción entre alteridad y comunión. A pesar de la ausencia en él de la afirmación de reciprocidad interpersonal, la comunión intratrinitaria está garantizada por la libertad de amor del Padre (cf. pp. 214-215).

b) A diferencia del teólogo griego, G. Greshake considera que lo primordial en el seno de la Trinidad es «la *communio* como intercambio de amor recíproco» entre las tres personas divinas (cf. p. 237). Ahora bien, no es posible entender el amor divino como actuación que se sitúa «detrás» de cada una de las personas (Pannenberg), puesto que esto implicaría que el amor las trasciende tanto –es decir, que las eleva sobre ellas mismas para constituir las en sí mismas– que hace de Dios una «Cuaternidad». Por otro lado, según el teólogo alemán, no es necesario afirmar en Dios las relaciones de origen. Mucho menos que el Padre sea el puro don en la Trinidad sin que se contemple su dimensión receptiva (Balthasar). Lo más decisivo es admitir que entre las personas divinas existe un *movimiento correlativo* (cf. pp. 238-239). No tiene sentido hablar, por tanto, de una «ontología de la unidad» que en su insistencia –casi unilateral– de afirmar al Padre como origen hace emerger la sospecha de neoplatonismo o de subordinacionismo (cf. pp. 241-242). La idea de comunión sólo tiene sentido –piensa Greshake– en referencia a las tres personas divinas. De manera que la alteridad de las personas divinas cobra únicamente relevancia si se entiende en la comunión recíproca, y viceversa. La clave reside entonces en mantener la «reciprocidad en el amor divino interpersonal» (cf. pp. 243-256). Por lo demás, hay expresiones de Greshake que parecen sugerir que la comunión se distingue conceptualmente de las personas, lo que induciría a pensar que hay una «cierta entidad (¿sustancial?) allende las personas» (p. 249). En todo caso, no se ha de olvidar que –como señala Tomás Marín– la comprensión trinitaria del misterio de la alteridad y la comunión está siempre sujeta a la «tentación de la mente humana que no puede salir del esquema dicotómico según el cual aparecen separados el “entrelazamiento” de amor y esas personas que se entrelazan» (p. 251). Interesa recalcar en otro aspecto: Greshake reconoce, no obstante, que el Padre es en la *communio* trinitaria el «don primordial u originario, el fundamento

primordial de las otras dos personas divinas, y el fundamento primordial de amor» a la luz de la revelación económica de la Trinidad. No obstante, lo admite sin omitir que todo don requiere de un receptor, de manera que la identidad del Padre no es posible sino a partir de las otras personas divinas. Entiende así que la alteridad es positiva en la vida eterna de Dios. Pero aunque el Hijo y el Espíritu Santo tengan su centro en el Padre, eso no significa que sea el principio ontológico de un proceso genético (cf. pp. 254-255). Con el siguiente epígrafe, el autor reflexiona —sin desligarse todavía de Greshake— acerca de la dinámica de alteridad y comunión en Dios como posibilidad de la alteridad de la creación y el reconocimiento de las huellas de la Trinidad en ella (cf. pp. 256-266). Termina esta tercera parte abordando «El drama trinitario: el pecado, la distancia en Dios y el Amor crucificado» según lo ha expuesto el teólogo alemán (cf. pp. 266-275).

8. En la cuarta y última parte, Tomás Marín trata de sintetizar críticamente el camino recorrido con el fin de esclarecer las consecuencias principales (cf. p. 279-286) que contribuyen a elaborar algunas «Conclusiones provisionales para una ontología trinitaria» (p. 277). Lo concibe trazando el camino descendente que va «de la Santísima Trinidad a nuestra vida». Lejos de plantear la vida divina como realidad alejada de la vida humana, la propuesta cristiana presenta la alteridad recíproca de las personas divinas en un constante amor trascendente que se abaja. El Dios de Jesucristo no es un ser enclaustrado en una inmanencia asfixiante (cf. p. 279), sino el Ser que —por ser trino en comunión de personas— es por antonomasia sobreabundancia de vida interior. Tanto es así, que para evitar que el hombre lo convierta en mera cuestión bizantina, o incluso en osada empresa, el autor se decanta por la vía balthasariana de la «teología arrodillada» (cf. p. 287). Así, tras exponer los motivos que vinculan la Trinidad inmanente con la económica (cf. pp. 288-297), retoma las teologías de Zizioulas y

Greshake con el fin de mostrar el modo en el que cada cual tiene razón: ni el primero incurre en una «ontología de la unidad» (de lo Uno) por sostener la prioridad ontológica del Padre –como podría pensar el segundo–, ni este piensa en una «ontología totalitaria de la sustancia» por no afirmar al Padre como causa de la Trinidad –como podría pensar Zizioulas. Ambos –si bien con matices diversos– quieren dejar intacta la verdad, por un lado, de que todo lo que se tenga que afirmar ontológicamente de la Trinidad tiene que ver con la alteridad personal y la comunión de amor, y no con una sustancia impersonal que actúa por encima y con anterioridad a las personas divinas. Por otro lado, que la divinidad pertenece por igual a las tres personas en virtud de las relaciones trinitarias de origen (cf. pp. 297-301).

Tomás Marín va a asumir a continuación, a la luz de lo dicho, tres categorías trinitarias con las que se propone contribuir al desarrollo filosófico de la cuestión del don: la *alteridad personal*, la *donación gratuita de amor*, y la *reciprocidad comunitaria* (cf. pp. 301). Convencido de que el don personal se encuentra vinculado a la reciprocidad, enmarca el argumento a partir de las discusiones que tanto J. Derrida, como J.-L. Marion y J. Milbank han llevado a cabo a este respecto. El problema de fondo gira en torno a si puede haber un desinterés total en el darse del donante. Mientras que los dos primeros –con ideas muy diferentes acerca del don – coinciden en que el don puro sólo puede asegurarse si no hay devolución o respuesta positiva, Milbank asegura que es necesario abordar la realidad del don desde una perspectiva más amplia y sin tantas resonancias kantianas. El centro de la atención no debe recaer unilateralmente en el sujeto individual, sino en la reciprocidad interpersonal y comunitaria. Así pues, el don acaece en el recíproco intercambio de dones (cf. pp. 302-303). De entre todas estas propuestas, Tomás Marín opta por la de Milbank, sobre todo en lo concerniente a la categoría de «reciprocidad asimétrica». Según el teólogo y filósofo inglés, el don pertenece a

una dinámica siempre abierta que no está sujeta necesariamente a la inmediatez del intercambio ni a la equivalencia total respecto a su contenido. La tesis de Milbank de que la gratuidad del *don* comprendida dentro de la *reciprocidad* no excluye la *jerarquía* –«siempre uno da primero y otro después» (p. 303)– sirve a Tomás Marín para vincular asimismo las propuestas trinitarias de Greshake (reciprocidad comunional) con las de Zizioulas (la condición originaria y «jerárquica» del Padre). Conecta esos aspectos de la lógica del intercambio del don con algunos de los ejemplos que el mismo Milbank expone en el campo teológico, extrayendo así, en líneas generales, dos ideas que vincula a la ontología trinitaria: la de reciprocidad asimétrica –de algún modo jerárquica–, y la de noción de don primordial no unilateral –el cual se abre gratuita e intrínsecamente a la acogida activa (cf. pp. 303-304).

Tomás Marín resume seguidamente lo más granado de todo lo dicho y lo concentra en una breve pero enjundiosa reflexión en la que interconecta el trinomio ya enunciado de *alteridad personal*, *donación gratuita del amor* y *reciprocidad comunional* con la conceptualización de las relaciones trinitarias. Se propone así acercarlas y proyectarlas hacia un ulterior desarrollo de ontología trinitaria (cf. pp. 304-309). Es ahora cuando el autor destaca sin ambages la importancia de la propuesta teológica de Zizioulas (inspirada en Levinas), y no a costa de minusvalorar la comunional que sustenta Greshake. Para Marín Mena es imprescindible mantener la doctrina tradicional de la prioridad intemporal y ontológica del Padre respecto a las relaciones trinitarias de origen. Dicha formulación no impide la comunión, sino que la garantiza: «Se nos podría objetar que nuestro peligro es individualista, pero entonces no se habría entendido que afirmar la condición originaria del Padre es justamente una apertura a, y surgimiento de, la comunión interpersonal, que, además, no supone una constitución de individuos separados sino la unicidad de tres

personas con una voluntad compartida» (p. 306). Teniendo esto presente, el autor especifica con intensa expresividad la lógica pura del don en el seno trinitario de las divinas personas. La plenitud interna de la vida divina, en tanto amor personal que puede generar más vida fuera de sí, es en la Trinidad cada persona divina dándose perijorética y desmesuradamente a la otra. Es en este exceso donde aparece el Padre como don primordial que no resta relevancia a la reciprocidad en la donación del Hijo y del Espíritu Santo, y que se ofrece como signo elocuente de la realidad divina de la comunión de amor (cf. p. 307-308). Esta se describe como «reciprocidad asimétrica» (Milbank) para significar que «la realidad del don siempre parte de *alguien*, aunque esté llamada a la respuesta» (p. 308-309).

La obra concluye con el esbozo de algunas «Líneas existenciales fundamentales de ontología trinitaria» (p. 311-321). En particular, asume lo más característico del trinomio conceptual antedicho (*prioridad de la alteridad; comunión recíproca; amor gratuito y asimétrico*), y añade una cuarta consideración acerca de la *cruz como extremo del amor* con el fin de desentrañar y ahondar en su contenido a la luz —respectivamente— de cuatro locuciones evangélicas de Jesús. Con la primera («Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos», Mc 9, 35) intenta subrayar que el respeto por la alteridad —de ahí su prioridad— es condición de posibilidad de la comunión. Amar implica abajarse ante el otro, porque si uno persiste en el empeño de hacer prevalecer su yo frente al tú no conseguirá la comunión amorosa con él (cf. pp. 312-314). La segunda sentencia evangélica («Amaos los unos a los otros como yo os he amado», Jn 13, 34) sirve para elevar la existencia humana hacia la comunión recíproca y asimétrica de la Trinidad. En clave de «humanismo trinitario», Tomás Marín acentúa con sumo acierto que la comunión recíproca que el hombre está llamado a vivir es asimétrica por su origen en la comunión intradivina. Dice además: «No estamos llamados a la comunión y

a la reciprocidad del amor por un deber moral sino porque Cristo nos ha amado primero, porque lo hemos visto en Cristo y porque él, como discípulos suyos, nos solicita prolongar su amor» (p. 315). El nuevo mandato de Cristo marca la vocación primera y última del hombre —de la Iglesia— a imagen de la vida trinitaria. En él transitan valores que significan la base de la convivencia política (cf. pp. 315-318). La tercera locución («Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tenéis?», Lc 6, 32) está vinculada al tercer nivel del trinomio conceptual, al amor gratuito y asimétrico, el cual tiene en último término al Padre como «origen». Es lo que Cristo ha revelado para poner definitivamente de manifiesto que Dios se emplea a fondo para entrar en comunión con el hombre. En efecto, Jesús lo ha llevado a cabo experimentando incluso el rechazo por parte de aquel. En consecuencia, el interrogante que se abre es si es posible vivir la comunión cuando no hay reciprocidad. De nuevo Tomás Marín insiste en que la «comunión se sostiene por el amor personal y que cuando no es recíproco debemos recordar que el amor se define por la gratuidad, el exceso y la asimetría» (p. 318). Desde ahí enuncia que «una ontología trinitaria apunta tanto a una existencia en comunión con los otros como al amor hacia aquellos que no nos aman» (ibid.). Este aspecto pone de relieve el por qué el cristiano injerta también su vida en el perdón como expresión de ofrenda de sí y, por tanto, más allá de la prescripción legalista. La clave es que «a pesar de la falta de reciprocidad [...] Dios permanece fiel en su amor por nosotros. Tan cristiano, tan trinitario, es en el amor el elemento de la reciprocidad comunional como la asimetría de la gratuidad» (p. 319). El paradigma por excelencia lo muestra la «cruz como extremo de amor», lo cual está en consonancia con la cuarta y última cita evangélica que Tomás Marín trae aquí a colación: «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos», Jn 15, 13. Su propósito es establecer la coherencia entre la cruz y el amor hasta el extremo (cf. Jn 13, 1) en perspectiva de ontología trinitaria (cf. p. 319).

Al fin y al cabo, y a causa de la presencia del pecado y del mal en el mundo, el «amor agápico acaba en cruz» (p. 320). Todo amor sacrificial es amor a la persona, a un alguien con rostro que Dios reconoce en su alteridad y que, por eso, no abandona a la aniquilación porque lo sostiene más allá de la muerte (cf. p. 321).

9. Hasta aquí el texto en forma de presentación sumaria

No hace falta insistir más en que la ontología de la alteridad en orden a la comunión ocupa en este libro un lugar privilegiado, y no sólo en sentido filosófico, sino, ante todo, como asunto teológico. Una tarea que es por tanto plenamente *ontopersonológica* y que está vinculada *in misterio* a la comprensión coherente del ser divino. Conciérne por antonomasia a la teología porque aquello que realmente interesa es el carácter libre, fontal y personal del ser trino de Dios tanto hacía sí (inmanencia) como –en consecuencia– fuera de sí (economía). Remite a un intersticio categorial que concentra temáticamente la alteridad personal del don de sí con la recepción de ese don por parte de otro que a su vez se da. He aquí el quicio sobre el que hoy tiene que girar cualquier reforma del pensar.

En este sentido, la selección ya mencionada de algunos autores por parte de Marín Menase esgrime como ocasión que permite articular una ontología trinitaria desde la alteridad personal y el amor (cf. p. 53). El autor pone todo el énfasis en el primado de la persona y de la relación en clave comunional para advertir que la característica suprema del ser trino de Dios es el amor. Así, el ser de la persona adquiere prioridad sobre una idea de realidad marcada por la primacía de la sustancia y que no representa como tal al ser de Dios. Por eso la teología no puede obviar el discurso del ser (cf. pp. 62-66). Marín Mena lo resume del siguiente modo: «se podría decir, entonces, que la ontología trinitaria es un ejercicio plenamente teológico con una orientación ontológica, entendida ésta tanto desde su preocupación por la estructura última de lo real

y lo experiencial como por su repercusión existencial y práxica» (p. 61). Todo se conjuga «por medio de las nociones de alteridad, gratuidad, amor y comunión» (p. 62). Pensar ontológicamente incide en la propia existencia, puesto que hace converger en la ontología la naturaleza física con la naturaleza ética. Más todavía si se contempla desde la ontología propia y trinitaria de Dios (cf. pp. 56-58).

Este es el motivo de que la ontología tiene a la persona como su fuente de comprensión última. En ella se entraña el sentido del ser. Qué sea la persona en sí y en relación funda el carácter temporal y definitivo del ser (*ontopersonología filosófica*). Qué son las personas divinas según el ritmo intemporal trinitario de su ser-amor (*ontopersonología trinitaria*) funda la fundación del ser personal creado —su carácter de *relativo*-absoluto— así como su meta más acabada (*ontopersonología de la alteridad en comunión*). En consecuencia, el orden temporal y creatural del ser es indisoluble del orden eterno de amor que se abre entre la reciprocidad subsistente de las personas divinas.

Por eso, cuando se separa la verdad filosófica del ser de la verdad teológica de la persona sobreviene el ocaso de la inteligencia razonada por la tendencia a plegarse cada vez más sobre sí misma y a reducir el espacio que permite el ejercicio de la auténtica alteridad. Adviene, por ende, el declive de la cultura y de la civilización en forma de ruina de la praxis de las relaciones humanas. Sin embargo, el horizonte ontopersonológico de fondo que se presume y que está en consonancia con la obra de Marín Mena apunta —como se ha podido comprobar— a un escenario bien distinto. A este respecto, el texto de Tomás Marín enriquece con originalidad el discurso sobre la persona y deja constancia por sí mismo de todos sus méritos, permitiendo entrever un desarrollo ulterior muy prometedor de la ontología de la alteridad recíproca y de comunión.

10. Sin embargo, también es cierto que en lo tocante a la *entraña ontológica y revelativa* del ser trino de Dios se echan en falta algunos aspectos también fundamentales que en principio parecía se iban a tener más en cuenta a lo largo de la exposición de los argumentos más nodales.

En este sentido, es indudable que el objetivo y el núcleo de las reflexiones se centran en hallar una formulación coherente respecto a la convergencia –prioritariamente en Dios– entre la alteridad personal y la comunión, y que para ello –como Tomás Marín afirma– es «de vital importancia hacer referencia al acontecimiento pascual de Cristo» (p. 200). En efecto, la obra comienza con el propósito de contemplar al Crucificado como causa –por el amor extremo que revela en el Gólgota– de una comunión cristiana que «puede llegar al culmen del sacrificio de la propia vida» (p. 51). Un amor, continúa el autor, que «ha de ubicarse dentro del amor gozoso que se vive en el seno de la Trinidad» (ibid.), o teniendo en cuenta «el juego dramático de voluntades en la condena de Jesús –los hombres, el Padre y el propio Jesús–» (ibid.). En definitiva, comprender la cruz desde el amor trinitario para así poder abordar conjuntamente «El conocimiento de la Santísima Trinidad y la indagación ontológica» (p. 55). Sin embargo, tras esbozar estas líneas rectoras, no se percibe lo suficiente aquel compromiso inicial de *pasar* por la indispensable mediación pascual de Cristo, aun cuando en el Epílogo –y desde otra perspectiva– se retoman en cierto modo algunas de estas ideas (cf. concretamente las pp. 331-349).

Es muy plausible y acertada la estructura e intención metodológica del estudio, la articulación y prelación de los autores que se han adoptado como interlocutores, pero hubiera sido conveniente complementarlo teniendo «más a la vista» aquello que Cristo revela de lo trinitario desde sí mismo, al tiempo que afronta, sobre todo, los episodios más relevantes que comprenden su vivencia pascual, y sin obviar en ella la *actualidad y dinámica*

ontológica de la verdad de la encarnación. Respecto a esta, ya el autor reconoce que el libro no ha tratado directamente lo que atañe a la concepción virginal y a la anunciación-encarnación, advirtiendo asimismo que «no es un elemento accesorio en el conjunto de la teología trinitaria» (p. 335). De hecho traza algunas líneas al respecto (cf. p. 336-337). En lo concerniente al acontecimiento pascual, Tomás Marín lo tiene sin duda en mente, aunque para un desarrollo posterior a propósito de la elaboración de su tesis doctoral en Teología. En efecto, piensa en un tema «centrado en la continuidad y discontinuidad entre el monoteísmo judío y el cristiano-trinitario, considerando [ahora sí] la vida, muerte y pascua de Jesús» (p. 324). Todavía así, *Alteridad y Amor* tendría que haber ahondado en una *reflexión cristológica más explícita en cuanto clave de revelación de la ontología trinitaria*, y con el fin de evitar o dar la impresión de sucumbir en una presentación de la alteridad y de la comunión trinitaria demasiado especulativa y sí más próxima al acontecimiento histórico-bíblico.

A este respecto, pueden aducirse algunas razones: la ontología de la encarnación —en perspectiva pascual—posibilita leer el acontecimiento de la pasión, muerte y resurrección de Cristo hasta sus últimas consecuencias. Y es así porque transforma la cruz y la resurrección en el acontecimiento trinitario que revela por excelencia y de modo eminente que Dios es amor. En realidad, todo ese amor divino se encuentra inmerso y unido a la carne que el Hijo ha asumido y en quien subsiste «sin confusión ni separación». Vislumbra, así mismo, el «juego dramático de voluntades» que está situado en el seno ontológico de la persona divina de Cristo —en el «juego o danza de sus dos naturalezas»— y que revela *in alteritate* la profunda comunión que desde siempre —como Hijo— vive con el Padre. Es esto lo que determina el sentido de la relación de sus dos naturalezas; el por qué hay una relación unitiva entre ambas que se basa en el «respeto» a la otra hasta realizarse una comunión perfecta entre lo humano y lo divino en

la persona del Hijo. He aquí el paradigma original desde el que se orienta la verdad de cualquier otra relación de alteridad y amor. La entraña ontológica del ser personal del Hijo encarnado revela que en sus dos naturalezas hay una alteridad y reciprocidad que está ritmada insoslayablemente por el amor trinitario, puesto que el Hijo unigénito es en Cristo el Dios amor que se ha encarnado por su Palabra para realizar en el mundo ese amor *que es* como acción viviente. Esto permite comprender de manera abisal el misterio de la relación de la persona divina del Hijo Jesús en la alteridad y comunión recíproca que vive con el Padre en el Espíritu Santo. De ahí que la ontopersonología de Jesús sea la única vía de revelación de la ontopersonología trinitaria.

Vale la pena recorrer este camino a la hora de entender asimismo la alteridad de la creación. Cuando la Trinidad sale de sí para entrar en *comunión* con *lo otro* (cf. pp. 312-313) es gracias a la plenitud del amor interpersonal que acaece eternamente en la Trinidad. En ella se da también un salir de sí de cada persona divina hacia la otra en simultánea inmanencia recíproca. Acontece eternamente en cada una un *no-ser para* la otra, y *para que* la otra sea. De hecho, este es el motivo de que las relaciones trinitarias sean, como ya insistiera el Aquinate, la *ratio et causa* de la creación misma. Dicho de otro modo, las relaciones divinas de amor que comprenden la alteridad de las personas trinitarias es el «espacio ontológico» en el que la creación encuentra su propia alteridad y unidad. Estas remiten igualmente a la necesaria comunión trinitaria que actúa *in alteritate* como principio y unidad del ser mismo de Dios. En él, si cada persona no-es en relación a la otra, ninguna puede ser quien es. De modo que *ex-sistiendo* cada una *en* y *desde* la otra, todas *en* todas —entre sí y en alteridad recíproca—, equivale a decir que *Dios amor vive la comunión de amor en la relación intrínseca, esencial e inmanente de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo*. De ahí que Piero Coda hable de la creación como un acto divino que parte de sí *ex nihilo amoris*.

En consonancia con lo dicho, llama también la atención que Tomás Marín no haya recurrido más profusamente a algunas de las «fuentes de estudio de ontología trinitaria» que él mismo señala como «hitos», especialmente a Klaus Hemmerle o a Piero Coda (cf. p. 61), pero también a lo que propuso al respecto H. U. von Balthasar. Esto le hubiera permitido ahondar en algunos de los aspectos que se acaban de esbozar, y que contribuyen al desarrollo de todo aquello que se ha asimilado a través —sobre todo— de Levinas, Zizioulas o Greshake.

En cualquier caso, Tomás Marín Mena da muestras con esta publicación de una madurez intelectual nada común. No pierde el tiempo en la vana retórica y se centra en razonamientos que inducen a otras tantas consideraciones. Deja constancia de que la alteridad personal y el amor comunional representan el cauce más idóneo para la convergencia entre la inmanencia y la trascendencia del ser personal. Avala la idea de que la recepción y percepción radical del *ser del otro* es ocasión de apertura y enriquecimiento del *ser propio*. Pero sólo surte efecto si la gramática con la que se declina está orientada de manera permanente por la gratuidad del amor. En consecuencia, la ontología más receptiva y dinámica es la que se expresa en esta reciprocidad relacional del ser personal: en el amor que une radicalmente a los amantes como un «ser uno» y distintos a la vez. No se puede eludir que este pensamiento radicado en la dinámica alteritativa del ser personal implica de por sí una inconfundible vía metafísica. Cartografía con lógica propia la senda que conduce a la pregunta por el ser del mundo en relación al ser mismo de Dios. En particular, si su trascenderse hacia el mundo equivale no sólo a un acto personal y libre de creación (*perspectiva filosófica*), sino también a un modo de poner de manifiesto —de revelar, conforme a lo específicamente cristiano— que su Ser existe trinitariamente (*perspectiva teológica*). En realidad, ambas cuestiones se pertenecen intrínsecamente hasta el punto de que se compendian ontológicamente en Cristo como única

posibilidad de plenitud del ser del mundo —ya sea en sentido protológico, histórico o escatológico (cf. Ef 1, 3-10; Col 1, 15-20).

La convergencia entre la identidad personal de cada uno y el encuentro amoroso con el otro descubre el hecho ontológico de que la dinámica del amor no es exclusivamente monádica ni individual, sino compartida y recíproca. Tan necesario es *ser uno mismo* para poder *ser con el otro*, como *ser con el otro* para poder —plenamente— *ser uno mismo*. El principio que causa la comunión —a imagen trinitaria del Padre— es siempre un ser personal, pero con-prendida indisolublemente *desde* la alteridad personal del otro. En este «ser uno en el otro» se entreabre la donación como una verdad que no es ni monótona ni monofónica, sino sintónica y sinfónica. Si cabe decirlo con más fuerza, habría que designar que el *amor es sinfónico*. He aquí el grado más elevado de la verdad, donde confluye el ser de la persona con la bondad del ser. Donde se comunica éticamente aquello que se desentraña desde la comunión ontopersonológica.

Esta pretensión se convierte—quírase o no— en el cruce de caminos de la cuestión humana. No hay duda de que hacerla llegar al hombre de hoy es una responsabilidad eclesial y teológica siempre acuciante. Es precisamente lo que este libro asume con decisión, contribuyendo a su propósito en base también a un fructífero diálogo con algunas de las instancias filosóficas y culturales de más relieve. Hace permeable la comprensión de que la oferta de Dios al hombre no puede situarse entre otras muchas. Ni siquiera puede encontrarse *como tal* entre las posibilidades del mundo. Transforma *per se* la categoría del amor en categoría de alteridad personal para posibilitar una existencia humana rendida y ganada totalmente *en libertad* al abandonarse a la grandeza original y trinitaria del amor divino reconocido en Cristo como medida y presencia relacional de todas las cosas. Este es justamente el óntos trinitario de Dios Amor que Tomás Marín Mena pretende poner

de relieve, porque—al igual que pensó Hemmerle— integra más que otras ontologías.

En definitiva, el lector puede hallar en esta obra una oportunidad para expandir *en sí* el extraordinario carácter que imprime el encuentro con *el O(o)tro*. Para experimentar íntimamente el por qué la unidad del amante con el amado es la forma propia y más enérgica de entenderla alteridad personal. Incluso, en algunos casos, para hilar muchas vertientes del espíritu que a veces se encuentran trabadas por la percepción de un mundo empequeñecido, o por perspectivas que no terminan de alumbrarse al calor del *R(r)ostro* capaz de hacer destilar en el corazón humano el estupor y el gozo del exceso de lo inconmensurable.

BIBLIOGRAFÍA

HOHEMBERGER, GILCEMAR y ALBINO DE ASSUNÇÃO, RUDY (coords.), *El patrimonio espiritual de J. Ratzinger / Benedicto XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2021, 333 pp.

La segunda acepción del término “patrimonio” es, en el Diccionario de la Real Academia, “conjunto de los bienes y derechos propios adquiridos por cualquier título”. Algo del conjunto de “bienes” presentes en la obra teológica de Ratzinger se proponen poner de relieve los editores de este libro traducido del original portugués (de Brasil) por Yónatan Pereira Melo. He dicho “algo” porque evidentemente la riqueza de la obra del teólogo bávaro no puede agotarse en algo más de trescientas páginas, pero sí que los temas fundamentales están aquí recogidos y comentados a lo largo de los 15 capítulos de que consta este libro escrito por seis laicos (los dos editores más una laica), seis sacerdotes (entre ellos Pablo Blanco Sarto, que escribe dos artículos) y dos cardenales (Ladaria y Müller). Las colaboraciones de estos últimos son realmente iluminadoras pues tratan de la manera cómo Ratzinger enfoca el misterio trinitario de Dios, al que, dice Ladaria, no le dedica muchas páginas, pero allí donde reflexiona sobre él, empezando por su célebre *Introducción al cristianismo*, aporta mucha luz precisamente desde el misterio de Dios como amor, algo que, después, dará título a su primera encíclica “Deus caritas est”. El otro punto importante de la aportación de Ratzinger es la cristología y Müller, a quien Benedicto XVI le encomendó la edición de sus *Obras Completas*, pone de relieve el significado teológico, espiritual

y pastoral de sus tres volúmenes sobre Jesús. En relación con estas dos aportaciones de los dos cardenales me parece que es digna de tener en cuenta para comprender el enfoque y sentido de la obra teológica del teólogo alemán, la de Carlos Granados García sobre “La ‘exégesis teológica’ de Joseph Ratzinger”, fundada en el concepto de revelación, que va más allá del método histórico-crítico aunque sin renunciar a él, algo sobre lo que trabajó ya desde su tesis de habilitación en torno a San Buenaventura y luego en la redacción de la *Dei Verbum*, sobre todo para deshacer prejuicios sobre su quehacer teológico que pasó de ser progresista a conservador, prejuicios que ya venían de antes pero que se incrementaron a raíz de sus largos años al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe. De las dos aportaciones de Pablo Blanco Sarto, gran conocedor de la vida y obra de Ratzinger, me ha gustado mucho, porque lo desconocía, la presencia de la acción misionera de la Iglesia en los escritos ratzingerianos y sobre todo su aportación al decreto conciliar *Ad gentes divinitus*, sobre la actividad misionera de la Iglesia. Juan José Silvestre Valor aborda otro tema preferido de Ratzinger, la liturgia, cuyo tratamiento lo deja ya bien claro en el título, se trata de “La liturgia en Benedicto XVI” tal como aparece en las celebraciones eucarísticas con sus homilias y en las enseñanzas que propone en las audiencias generales. Otros autores estudian las aportaciones de Ratzinger a la teología de la fe (M. de França Miranda) no olvidemos que su última encíclica firmada por el papa Francisco lleva por título “*Lumen fidei*”; la antropología, la humanización de la vida por la fe (G. Hohemberger); la eclesiología con el significado y función del primado (G. Luiz Borges Hackmann, M. A. Santos dos Santos), el significado de la *Gaudium et spes* donde se traza la apertura de la Iglesia al mundo a fin de convertir al mundo no para hacerse mundanal, como superación del Syllabus de Pío IX (R. Albino de Assunção), aproximación a la teología del arte (L. Coco), y del amor humano (R. de Oliveira Silva), y, en sintonía con su última encíclica, la relación entre *veritas* y *caritas* (Lucia Cavalcante Reis Arruda) concluyendo el libro con una reflexión sobre la originalidad del teólogo Joseph Ratzinger (P. Blanco Sarto) y sobre la edición de las *Obras Completas* a cargo del subdirector del *Institut Papst Benedikt XVI*, Christian Schaller, cómo se han gestado, con la mirada puesta en lo escrito por Ratzinger, no por Benedicto XVI, para que pueda servir al

futuro de modo que permanezca e inspire a las próximas generaciones de teólogos, pastores y fieles, pues la intención del gran teólogo bávaro en todos sus escritos no es para regodeo de los entendidos, sino para alimentar la fe de los sencillos. Suscribo íntegramente lo que dicen los editores al final de la presentación a la edición original: “Ojalá que este libro pueda contribuir a que el patrimonio espiritual de Benedicto XVI sea cada vez más compartido y conocido, y que su espíritu, plenamente cristiano y eclesial, permanezca vivo. Y que la llama de amor por la verdad que él encendió en tantos corazones no se extinga jamás”. –*José María de Miguel González*

GONZÁLEZ MARCOS, I., OSA – LAZCANO GONZÁLEZ (eds), *XXV Aniversario Jornadas Agustonianas (1998-2023)*, Centro Teológico San Agustín, San Lorenzo del Escorial (Madrid) 2023, 303 pp.

En la edición de este volumen conmemorativo del vigésimo quinto aniversario de las *Jornadas Agustonianas* (1998-2023) hay que destacar la labor del historiador Isaac González Marcos, OSA, que ha manejado los archivos del CTSA con escrupulosa minuciosidad para ofrecer aquí la historia de este Centro desde los orígenes (primer curso 1994-1995) hasta el curso de la visita del Covid-19, con la afiliación a la Universidad Pontificia de Salamanca, la presencia de otros alumnos y profesores agustinos de otras provincias religiosas agustinas presentes en España hasta la unificación en una sola llamada de San Juan de Sahagún, y de otras órdenes como los agustinos recoletos, escolapios y hasta laicos. Pero en esta historia que cuenta detalladamente el P. Isaac no están solo los avatares del Centro ahora ya plenamente consolidado como un lugar de formación académica excelente, sino también forma parte de ella las Personas que lo han hecho y hacen posible durante los últimos 25 años, los equipos directivos, claustro de profesores, alumnos, personal de administración y otros servicios. Luego viene un breve recordatorio de lo que han sido las XXV Jornadas Agustonianas, cómo surgió la idea de las mismas, la preparación, la elección de los temas a tratar, hasta el lugar donde se celebraban. Y todo ello ¿para qué? Pues, como señala el P. Isaac citando unas palabras del Papa emérito, porque “una sociedad o institución que ignora su pasado ‘carece de memoria histórica, y corre

el peligro de la pérdida de su realidad' (Benedicto XVI)". Al final del volumen González Marcos en una serie de Anexos aporta una serie de datos de quiénes has sido las autoridades académicas, los profesores, alumnos etc. para concluir con un pequeño álbum fotográfico de alumnos con la orla de bachiller/grado en Estudios Eclesiásticos, y también de algunos conferenciantes y presentadores de las Jornadas.

La segunda parte de este segundo volumen corre a cargo de Rafael Lazcano, el cual entra de lleno en el contenido y repercusión de estas Jornadas a través de los volúmenes correspondientes de las mismas, en las revistas teológicas mediante las recensiones (145-190). Como se trata de Jornadas Agustinianas, la presencia directa o indirecta, explícita o implícita de San Agustín, ocupa un lugar privilegiado, pues en la amplísima doctrina de este Santo Padre se pueden apoyar, de una u otra forma, casi todos los temas abordados a lo largo de estas XXV Jornadas. Me ha llamado la atención que en el volumen de las III Jornadas celebradas en el año 2000 bajo el título *Soledad, Diálogo, Comunidad* editado por Rafael Lazcano, lo que él mismo constata: "El drama de la comunidad [religiosa] actual está en que no existen verdaderas relaciones personales y vivimos atrapados por la prisa, el ruido, y el individualismo [...] Ahora lo imprescindible en la vida comunitaria son los teléfonos móviles y la conexión a internet [...] Ganamos, no obstante, y nos superamos de día en día en estrés, hedonismo y eficacia, cuyo componente último no deseado es un inaguantable malestar personal, institucional, social y religioso" (p. 158). Y esto en el año ¡2000! Como he dicho, Rafael Lazcano se centra en primer lugar en las Jornadas en que la figura y obra de San Agustín están explícitamente tratadas (149-156), y luego aborda las distintas temáticas como la cuestión de la actualización del lenguaje religioso (cuartas y quintas Jornadas), la globalización en la VI Jornada, la figura de Santo Tomás de Villanueva con motivo del 450 aniversario de su muerte (octava Jornada) a la que dedica bastante espacio (161-165), las Jornadas siguen con otras temáticas como la del Vaticano II al cabo de los 40 años de su clausura, la de los jóvenes, luego siguen tres núcleos temáticos en torno a el movimiento ecuménico, la figura de Martín Lutero y el diálogo interreligioso, más adelante las Jornadas abordan en 2017 "Los Agustinos en el mundo de la cultura", al año siguiente se centran en una cuestión sobre la que no acabamos de encontrar solución:

los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional. Como los papas han ido señalando años especiales como por ejemplo el ministerio ordenado, el año de san Pablo, o el año de la fe, o de la misericordia, pues las Jornadas se han hecho eco de estos temas, pero también otros con más eco social como el transhumanismo, la eutanasia, la mujer en la vida eclesial, la sinodalidad y en la última Jornada Agustiniana, la XXV, que trata de *El Espíritu Santo, vida de la Iglesia*, del que me ocupo a continuación. Del análisis del contenido de las Jornadas analizadas, Rafael Lazcano piensa que para el futuro es necesario “crear un nuevo lenguaje vital, nuevos conceptos, expresiones, que lleguen al corazón del hombre, sacien la sed de Dios que anida en su corazón, y faciliten la comunicación humana, las vivencias cristianas más auténticas, dinámicas, plenas y esperanzadas, la evangelización y el camino que conduce a la sabiduría de la Cruz” (184). ¿Cuánto tiempo llevamos invocando esa necesidad? –*José María de Miguel González*

SÁNCHEZ TAPIA, M., OSA, (dir), *El Espíritu Santo, vida de la Iglesia. XXV Jornadas Agustinianas*, Centro Teológico San Agustín, San Lorenzo del Escorial (Madrid) 2023, 348 pp.

El volumen comienza con una larga *Presentación* de las XXV Jornadas Agustinianas del director P. Manuel Sánchez Tapia, OSA (13-41) como para abrir boca y disponernos a acoger, abiertos a la acción del Espíritu, las ponencias que siguen a continuación, la primera de las cuales corre a cargo del director del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid Dr. David Álvarez Cineira, OSA: “*El Espíritu Santo y la Biblia. El libro de Hechos de los Apóstoles*”. Dentro de este libro analiza la acción del Espíritu Santo como impulsor de la misión de la Iglesia entre los gentiles a partir de la maravillosa escena de Pedro y Cornelio: comer lo impuro y entrar en la casa de un pagano (cf Hch 10-11). El detenido análisis o exégesis de estos dos capítulos resulta esclarecedor para ponderar la figura de Pedro en la apertura de la Iglesia hacia los gentiles, pues parece que esta es obra exclusiva de Pablo. La conclusión actualizadora de este relato es que, como Pedro al principio y con él la Iglesia madre de Jerusalén, no podemos encerrar la fuerza del Espíritu en las tradiciones, porque al final, “tanto Pedro y sus acompañantes como la comunidad de Jerusalén

se inclinan ante un Dios que los ha precedido y no pueden ahogar la fuerza dinamizadora del Espíritu”.

La segunda ponencia lleva un título muy sugerente: *“Pintor del retrato de Dios. El Espíritu Santo y el quehacer teológico”*, del Dr. Bert Daelemans, SJ, de la Universidad Pontificia Comillas. Efectivamente, el Espíritu Santo sin figura ni rostro es el que nos hace accesible el retrato de Dios que se refleja en el del Hijo. Lo más interesante de este trabajo es que del Espíritu, olvidado durante mucho tiempo (el autor anterior comienza su trabajo constatando el “olvido del Espíritu” *Geistvergessenheit*), no basta con proponer un curso de pneumatología, sino que el Espíritu (acción, presencia, inspiración) debería ser la línea transversal de los grandes tratados teológicos (escatología, cristología, eclesiología, soteriología), para que estos tuvieran impulso y vida más allá de las sesudas reflexiones de los especialistas. El autor cree que este retrato del rostro de Dios pintado por el Espíritu puede intuirse a través del arte, y cita a dos autores modernos Mark Wallinger para ilustrar el rostro de Cristo *Ecce homo* y John Nava con sus tapices *“La comunión de los santos”* en la catedral de Los Ángeles para mostrar la *koinonia* (unidad plural) que caracteriza la Iglesia reunida. Hubiera sido muy provechoso adjuntar esas dos ilustraciones para lograr una plena comprensión de lo que el autor ha querido expresar con su tesis del Espíritu como Pintor del retrato de Dios.

Estando de lleno metidos en las Jornadas Agustiniananas llega ahora el turno para San Agustín a cargo del Dr. Jaime García Álvarez, OSA, Profesor emérito de la Facultad de Teología de Burgos que diserta sobre *“El Espíritu Santo, alma de la Iglesia en San Agustín”*. Si el tema general de estas Jornadas gira en torno a “El Espíritu Santo, vida de la Iglesia”, podemos decir que en esta ponencia queda todo él plasmado estupendamente, basta cambiar *vida* por *alma* y además basándose en la doctrina cristológica, eclesiológica, trinitaria de san Agustín. Y todo para defender la verdad de Cristo y de su Iglesia de los puros donatistas. ¿Qué es la Iglesia? Cristo entre nosotros. Y ¿cómo se hace presente? Por el Espíritu que es el alma de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, a semejanza del alma que es la vida de los miembros del cuerpo mientras permanezcan en él. Por eso, cuanto más integrados estemos en la Iglesia, cuanto más la amemos, más garantía tendremos de recibir el Espíritu. Pero no sólo

el Espíritu es alma de la Iglesia sino también su vida por medio de la caridad, de modo que donde está la caridad allí se hace presente el Espíritu Santo. Y la conclusión no puede ser más esperanzadora: “La caridad, don del Espíritu Santo, es la salud de la Iglesia”.

Las siguientes tres ponencias aplican la doctrina del Espíritu atendiendo a tres casos concretos: primero en relación con los nuevos movimientos eclesiales, ciertamente fruto de la apertura de la Iglesia a la acción del Espíritu en una Iglesia acomodada y envejecida, a cargo del Dr. Eduardo Toraño López, Asesor Nacional de la Renovación Carismática Católica en España: “Los movimientos eclesiales vienen del movimiento del Espíritu, que es quien mueve a la Iglesia”, de ahí que “la llamada de los Papas a la nueva evangelización con nuevo ardor, métodos y expresiones, ha encontrado respuesta en estos movimientos y comunidades eclesiales”, como se puede observar en cualquier encuentro o celebración donde haya jóvenes. Sigue luego la reflexión de la presencia del Espíritu en los místicos y en la oración, tema que desarrolla la doctora Myrna N. Torbay Khoury, Secretaria General de la Universidad de la Mística de Ávila. Un trabajo que gira en torno a la carmelita descalza Edith Stein / Santa Teresa Benedicta de la Cruz, filósofa, mística y mártir, comentando las siete estrofas del poema que lleva por título *Novena de Pentecostés*, de cuyo contenido “se podría extraer un compendio de pneumatología puesto que toca todos los aspectos fundamentales de un tratado sobre el Espíritu Santo tanto en la vida intratrinitaria, como en la vida de María, de la persona, de la Iglesia, y de toda la creación visible e invisible, desde sus inicios hasta alcanzar su plenitud”. Finalmente, el profesor Dr. D. José-Román Flecha Andrés, catedrático emérito de la Facultad de Teología de la UPSA, presenta una ponencia de gran actualidad, vista la situación del clero que atraviesa un tiempo de crisis: “El Espíritu Santo y la vida del sacerdote”. El desarrollo de este tema lo plantea Flecha desde el mismo rito de la ordenación sacerdotal (sacramento del Orden) que, a su vez, está fundado en el sacerdocio de Cristo, en la doctrina de los Padres (entre otros, san Agustín, san Juan Crisóstomo, sin olvidar el “Tratado sobre el sacerdocio” de san Juan de Ávila), enriquecida en las últimas décadas por los documentos del concilio Vaticano II (cf LG y PO) y las enseñanzas de los Papas (encíclica *Sacerdotalis caelibatus* y la exhortación postsinodal

Pastores dabovobis), resumida toda esta doctrina en el Catecismo de la Iglesia Católicann. 1536-1600), como pone de relieve el autor en la conclusión de su ponencia. Puesto que la configuración con Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, por parte del ministro ordenado no puede llevarse a cabo sin la acción del Espíritu Santo, que es el mismo Espíritu que realizó el misterio de la encarnación (la carne del Verbo) en el seno de la Virgen, por eso Flecha recuerda que “el Espíritu Santo es principio de vida y de gracia, fuente de amor y de concordia, prenda de verdad y de caridad fraterna”, es decir, del ser y misión del presbítero.

Como en el año 2023 se están celebrando los 25 años de las Jornadas Agustinianas, tal conmemoración, y al hilo de la temática escogida para esta celebración, el volumen termina con una oportuna recapitulación: “25 Años de Jornadas Agustinianas: El paso del Espíritu por el CTS A”, a cargo del más preparado historiador para estas lides, el Dr. Isaac González Marcos, OSA. Este “paso” lo va señalando el autor en los distintos ámbitos, órganos, acontecimientos y celebraciones que han tenido lugar en este cuarto de siglo desde su fundación. Es una feliz manera de elevar la mera historia documental a una historia de salvación por la acción del Espíritu Santo.

El volumen se cierra con la intervención del Cardenal Arzobispo de Madrid D. Carlos Osoro Sierra con su “*Meditación en vox alta. El Espíritu Santo en la vida de la Iglesia*”, en la que pone de relieve el ser y el actuar del Espíritu en la vida de la Iglesia, por eso “la Iglesia que nace del Espíritu Santo, todos los días comienza su trabajo invocándolo: la Iglesia debe nacer siempre del Espíritu Santo”. Y más en tiempos de Iglesia sinodal. El broche de oro lo constituye un amplio extracto de la encíclica *Dominum et Vivificantem*. Sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo [18/5/1986], de San Juan Pablo II.

Al término de este repaso por los dos volúmenes de las XXV *Jornadas Agustinianas* es obligado, obligación muy grata, felicitar al Centro Teológico San Agustín por la organización de las mismas con un tema *ad hoc* apropiado de memoria y acción de gracias, además de actualización: “*El Espíritu Santo, vida de la Iglesia*”, y por la edición tan cuidada de las Actas, cuya lectura será muy útil para docentes y discentes en el campo de la pneumatología. —José María de Miguel González

HALÍK, T., *La tarde del cristianismo*. Valor para la transformación.

Traducción de E. Molina, Herder, Barcelona 2023, 294 pp.

Para entender y juzgar este libro es necesario tener presente la biografía de su autor, nacido en Praga en 1948, el mismo año en que se instauró en Checoslovaquia el gobierno del partido comunista hasta su caída en 1989, o sea, convivió o malvivió con el régimen durante 41 años. Fue ordenado sacerdote clandestinamente en Erfurt (Alemania Oriental) en 1978, y trabajó en la “Iglesia subterránea”, donde fue uno de los colaboradores más cercanos del cardenal Tomásek. Cooperó estrechamente con el futuro presidente Václav Havel y después de 1989, se convirtió en uno de sus asesores. Por su excelente formación en distintos campos, ha alcanzado numerosos reconocimientos dentro y fuera de su patria, pero él destaca como un oficio muy querido el de “sacerdote de la Parroquia Académica de Praga en la iglesia de San Salvador”. “Como alguien que pasa la mayoría del tiempo con un trabajo pedagógico y pastoral con estudiantes universitarios, me gustaría aportar respuesta a una pregunta: qué tipo de fe (nunca de religión) podría ayudar a las generaciones venideras a enfrentar los desafíos que trae la naciente nueva era”. Este detalle es importante para valorar el propósito de este libro en el momento actual que él, siguiendo una metáfora de C.G. Jung, describe como “la tarde del cristianismo”, suponiendo que hay una mañana, la etapa premoderna, un mediodía, la etapa de la modernidad que llega hasta nuestros días, y la tarde que ya se ha iniciado, por lo cual, suscribiendo lo que dice el Papa Francisco, nos estamos adentrando en un cambio de época. Como esto no puede suceder de un salto, sino que vendrá acompañado de muchas rupturas dolorosas, por eso el autor checo en el subtítulo escribe que para que la tarde del cristianismo alcance su meta es necesario mucho “valor para la transformación”. Pero ¿de qué transformación se trata, hacia dónde apunta esa transformación del cristianismo? Y se pregunta el autor después de recorrer las distintas etapas de la historia de la Iglesia en la novedad de la mañana, en el cansancio del mediodía, explicando cómo ha sido el juego de la “*religio*” como “religación” (“*religare*”) y como podría interpretarse como “relectura” (“*relegere*”) para dar paso a la “fe” del corazón frente a las meras creencias. “¿Cuál es el futuro del cristianismo? Si el misterio de la Encarnación continúa en la historia del cristianismo, debemos estar

preparados para que Cristo siga entrando de forma creativa en el cuerpo de nuestra historia, en las diferentes culturas y para que entre en ellas con la misma discreción y anonimato con la que entró en el establo de Belén”. Para la renovación del cristianismo T. Halík cuatro modelos de Iglesia que primero enuncia y luego desarrolla ampliamente: “En primer lugar, la Iglesia como pueblo de Dios errante por la historia; en segundo lugar, la Iglesia como escuela de sabiduría cristiana; en tercer lugar, la Iglesia como hospital de campaña; en cuarto lugar, la Iglesia como un lugar de encuentro y conversación, un ministerio de acompañamiento y reconciliación”.

Para la comprensión teológica de este libro hay que tener presente lo que él llama “cairología” (*kairos*): “con esta palabra me refiero a una hermenéutica teológica de la experiencia de la fe en la historia, especialmente en tiempos de crisis, donde cambian los paradigmas sociales y culturales”, o, dicho de otro modo, “el arte de leer e interpretar los signos de los tiempos, la hermenéutica teológica de los acontecimientos de la sociedad y la cultura”. Con este instrumento, la Iglesia podrá respuesta a las necesidades de los hombres y mujeres de nuestro tiempo más allá de las fijaciones dogmáticas y canónicas que ya no dicen nada, aquí entraría en juego el famoso “espíritu del concilio”, que va más allá de los textos aprobados. Quedarse atrapados en lo que fue (“la nostalgia del pasado idealizado de la mañana de la historia cristiana”) conduce al “*clericalismo, fundamentalismo, integrismo, tradicionalismo y triunfalismo*”, términos que “denotan diversas manifestaciones del egocentrismo de la Iglesia, su fijación en lo superficial y externo”.

Como el futuro del cristianismo tiene que asentarse en un ecumenismo global que trascienda la propia Iglesia, por eso T. Halík insiste mucho en el cuarto modelo de Iglesia: “Es necesario que la Iglesia cree centros espirituales, lugares de adoración y contemplación, pero también de encuentro y conversaciones en las que se puedan compartir experiencias de fe”. Porque “el principal reto del cristianismo eclesial actual es el giro desde la religión hacia la espiritualidad”, y así enuncia “una de las tesis principales de este libro: el futuro de las Iglesias depende en gran medida de si comprenden la importancia de este punto de inflexión [...] La tarea que le espera al cristianismo en la fase vespertina de su historia es en gran medida el desarrollo de la espiritualidad”.

Los 16 capítulos de este libro se leen con mucho provecho para iluminar la situación actual del cristianismo a luz de lo que ha sido y los retos que tiene hoy para afrontar el futuro. Si he citado muchos textos del autor checo es para invitar a su lectura y se sentirá reconfortado porque nos abre a una visión esperanzada de la vida de la Iglesia frente a los temibles populistas que anuncian desgracias inminentes. —*José María de Miguel González*

SCHNEIDER, A. - PORFIRI, A., *La Misa católica*. Pasos para restaurar la centralidad de Dios en la liturgia. Traducción de José-Alberto Sutil Lorenzo, Cristiandad, Madrid 2023, 275 pp.

El obispo auxiliar de Astana (Kazajistán) Mons. Atanasio Schneider escribe este libro de la mano del organista y compositor Aurelio Porfiri, el cual durante la pandemia le propuso al obispo, vía Skype, escribirlo a modo de entrevista cuyo resultado tienen los lectores aquí recogido. En el título parecería que se trata de explicar la Misa paso a paso siguiendo el ritual de su celebración, como se hace habitualmente, pero no es ese el propósito principal de este libro; se subraya también el calificativo de Misa “*católica*” en vista de la contaminación protestante que sufre en algunos aspectos el “*novus ordo*”, y de ahí sus continuas referencias al “*vetus ordo*”, o sea, la Misa tradicional, donde se pone más de relieve la centralidad de Dios, el misterio divino, el silencio, la belleza. De ahí la importancia del subtítulo como objetivo de este libro, o sea, *restaurar la centralidad de Dios en la liturgia*. Pero como bien reconoce Aurelio Porfiri, “*algunas de las afirmaciones contenidas en este libro serán controvertidas, pero espero que sirvan para hacer que la gente piense sobre el camino tomado y lo que podría, y debería, hacerse*”. Poner en cuestión el pensamiento único sobre lo que sea resulta molesto, lo cual no quiere decir que en todo lo criticado se tenga razón.

¿Cuál es la esencia de la Misa *católica*? La respuesta la desarrolla el autor poco a poco en los doce capítulos del libro a través de los cuales se va al fondo, a las raíces de lo que celebramos en la Misa, se podría decir que aquí se expone una teología fundamental de la Misa, tal como aparece en el título de cada uno de los capítulos: La misa es oración; es adoración; es rito; es sacrificio; es esplendor; es acción sagrada; es

acción de gracias; es escucha; es vida de la Iglesia; es fuente de salvación; es servicio sagrado; es banquete de bodas. Todo esto es la Misa *católica* y en su celebración todos estos aspectos están en juego y sobre ellos se apoya y de ellos proceden todos los bienes que se nos comunican. Mientras el autor pone de relieve y desarrolla el significado de estos doce aspectos que dan el verdadero relieve a la Misa *católica*, los va contraponiendo con las deficiencias que pueden observarse en muchas celebraciones y en contraste con lo que ha sido la celebración tradicional de la Misa. Creo que en el contraste está la riqueza de este libro que sin pretender relativizar el valor del *novus ordo*, al denunciar algunas deficiencias teóricas y prácticas (denuncias, por otra parte, que aparecen en numerosos documentos pontificios) nos puede ayudar a celebrar con más devoción comprendiendo mejor lo que traemos entre mano en la Misa. Discute por ejemplo la banalización de la concelebración con la pérdida de la eficacia salvífica de la oblación del sacrificio de Cristo en cada Misa por cada sacerdote, pues en la concelebración sólo se ofrece un único sacrificio y no uno por cada concelebrante que es como, lamentablemente, se piensa al contar los estipendios de las misas al final de mes. Otra de las denuncias que aparecen se refiere al modo de comulgar: “Una de las heridas espirituales más profundas y dolorosas en la vida de la Iglesia a día de hoy es la práctica moderna de la comunión en la mano”. “El momento en el que hoy son más evidentes las sombras en la celebración eucarística y una alteración del sentido de lo sagrado es, precisamente, el momento de la distribución de la comunión”. “Numerosos ejemplos de Iglesias locales [...] demuestran el hecho innegable de que esta forma de distribuir el cuerpo del Señor ha producido fuertes daños en la vida espiritual de la Iglesia”. “El uso actual de la comunión en la mano y de pie evoca una escena más bien de banalidad y de vida cotidiana, pareciéndose más a la distribución de unas galletas a unas personas que se mueven en fila [...] El uso actual de que todo el mundo tome el pan consagrado de la palma de su mano con los dedos y luego se lo lleve a la boca se asemeja al gesto profano de comer”. Transcribo estas afirmaciones y más que podría aducir para que el lector las confronte con la forma de comulgar en muchas de nuestras iglesias. Por eso el obispo auxiliar de una iglesia remota de Asia central, viendo la situación actual de la Iglesia y de sus preocupaciones

mostradas por ejemplo en el actual sínodo de la sinodalidad, afirma que “la verdadera reforma de la Iglesia debe comenzar por las cosas esenciales, no por las realidades secundarias. Por lo tanto, la verdadera reforma debe comenzar en el corazón de la Iglesia... La forma de tratar a la Hostia sagrada, en la que se esconde la divina majestad del Señor, no puede ser considerada ciertamente como un aspecto secundario en la vida de la Iglesia”. Una observación crítica que pudiera hacerse a este libro es que la introducción excesiva de textos largos de autores que parecen muy importantes para el autor, pero ajenos a los lectores de esta tercera década del signo XXI, rompen el relato limpio y fluido que sería mucho más eficaz para el objetivo de libro, aunque disminuyeran las páginas. Termino felicitando a la editorial por la edición de este libro realizado por la estupenda traducción de José-Alberto Sutil Lorenzo. – *José María de Miguel González*

FUENTES MEDIOLA, A., *Salvados por la Cruz. Del dolor a la alegría*, Cristiandad, Madrid 2023, 265 pp.

Aparentemente y desde una mirada superficial, cruz y alegría son términos contradictorios, no conjugan bien dolor y gozo, si la cruz es con minúscula. Pero el autor muestra la compatibilidad desde la frase inicial a modo de lema compendio de todo el escrito: “Un Cristo sin cruz no salva. Una cruz sin Cristo destroza. Sólo Cristo en la Cruz no salva y santifica”. En el Prólogo, el arzobispo de Sevilla Mons. José Ángel Saiz Meneses hace un buen resumen del contenido de este libro, así como de la oportunidad del mismo para “continuar formando a los hermanos [de las Hermandades y Cofradías penitenciales] proporcionándoles los fundamentos básicos de la fe cristiana y el verdadero sentido de la Cruz salvadora”. Un objetivo que no sólo vale para las Cofradías, sino para cualquier cristiano que quiera seguir a Cristo cargando con la cruz. En siete capítulos, el autor, especialista en la Sagrada Escritura, va desengranando el significado de la Cruz mediante la cual Jesús, el Hijo, nos alcanzó del Padre, “en virtud del Espíritu eterno” (Heb 9,14), la salvación. Comienza descifrando las alusiones a la Cruz que aparecen a lo largo del Antiguo Testamento desde el árbol del Paraíso con la fruta prohibida con la promesa de salvación en el Proevangelio hasta el justo

perseguido, anticipo último antes de la persecución final del Justo en la Cruz que es el contenido del segundo capítulo, desde el anuncio que hace Jesús de su próxima muerte hasta la crucifixión entre dos bandidos. En el tercer capítulo, el autor comenta las siete palabras de Jesús en la Cruz, comentario sumamente provechoso para la meditación personal y para la predicación. Sigue luego los juicios que en el NT aparecen sobre el sentido de la Cruz, que sin perder su condición de instrumento atroz de tortura es un signo de contradicción, escándalo, necedad, fuerza y sabiduría. La Cruz, signo de identidad de los cristianos, en tiempo de las grandes persecuciones sobre todo en la última de Diocleciano, con la paz del Edicto de Milán, el interés por descubrir la Cruz por voluntad de Santa Elena, el robo de la misma por los persas y la recuperación por el emperador Heráclito, y a partir de aquí la extensión por la cristiandad de oriente y occidente del culto a la Cruz, recordando los santuarios principales donde se venera la Vera Cruz, como en Santo Toribio de Liébana, sobre este lugar creo yo que debería haberse detenido un poco más el autor por su importancia como lugar de peregrinación y jubileo, como el que se está celebrando este año. ¿Cómo influye la Cruz en la vida de los cristianos? A mostrar ese influjo santificador dedica el autor el capítulo sexto a partir de grandes santos marcados por el encuentro con la Cruz como Tomás de Aquino, Teresa de Jesús, Tomás Moro, Edith Stein, Karol Wojtyła y Josemaría Escrivá, se trata a partir de breves biografías de señalar los momentos de sus vidas en que aparece con fuerza transformadora la Cruz que cambia la vida haciéndola más fuerte en el seguimiento discipular hacia la santidad. Es lo que quiere poner de relieve en el último capítulo titulado justamente “tras las huellas del Maestro”, que no es otro que el camino de la Cruz asumiendo la cruz de cada día, que aporta paz en la tribulación y alegría en el dolor, todo ello iluminado por la presencia de María al pie de la cruz, “por su mediación alcanzaremos las gracias necesarias para ser fieles discípulos del Maestro, lo cual significa armarse de valor, no rehuir la cruz y afanarse por ser santos. Se realizará así en la propia vida el gran milagro de la cruz: convertir el dolor en verdadera fuente de alegría”. Los santos citados en este libro, y otros muchos no citados, nos enseñan la importancia de meditar los misterios de la pasión y muerte del Señor en cualquier momento del año litúrgico, pero no cabe duda de que centrar la oración

en estos misterios durante la cuaresma será la mejor manera de celebrar con gran provecho el Misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección del Señor, porque será el camino tras la Cruz de Cristo que va del dolor del Viernes Santo a la alegría de la Noche pascual. —*José María de Miguel González*

GALLI, C., DURÁN, J., LIBERTI, L., TAVELLI, F., (Editores), *La verdad los hará libres. La Iglesia Católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983*. Tomo 1, 958 pp.

La verdad los hará libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983. Tomo 2, 847 pp.

Espejo de la Argentina / Planeta, Buenos Aires, 2023.

He aquí una obra maestra de historia de la Iglesia “dirigida por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina a pedido de la Conferencia Episcopal Argentina, realizada a partir del estudio de una vastísima documentación de los archivos desclasificados de la Iglesia sobre la actuación de la Iglesia católica en los procesos de violencia en la Argentina entre 1966 y 1983”. La documentación aquí analizada no sólo procede del Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, sino también del Archivo corriente de la Santa Sede, incluida la Secretaría de Estado, el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia y la Nunciatura en la Argentina. Algo extraordinario, ya que habitualmente para la apertura de tales archivos han de pasar unos setenta años desde que sucedieron los hechos. En el primer volumen se estudian las transformaciones habidas en el ámbito de la Iglesia en Argentina a partir de la clausura del Concilio Vaticano II (1965): “la variedad de movimientos laicales católicos, los cambios en la vida consagrada y religiosa, el sacerdocio y la política, las diversas visiones de los obispos y la participación de católicos en agrupaciones en defensa de los derechos humanos”. A partir de todo esto se estudia “críticamente las concepciones teóricas y las acciones concretas que influyeron en posturas de miembros de la Iglesia ante las diversas formas de conflictividad y violencia; el golpismo, los movimientos guerrilleros, las bandas paraestatales, el terrorismo de Estado, la defensa de los derechos humanos y el trágico saldo de víctimas, es especial, los desaparecidos”.

El segundo tomo se ocupa de la actuación de la Conferencia Episcopal Argentina, de la Santa Sede y de la Nunciatura en la Argentina durante los años 1976-1983 período que integra “todo el ciclo del terrorismo de Estado que incluye el conflicto del Beagle y la guerra de las Malvinas”, y cómo enfrentaron estos conflictos, o sea, las violaciones de los derechos humanos con su más negra consecuencia, los desaparecidos, la jerarquía eclesiástica con implicación de las más altas autoridades de la Iglesia de Roma a través de la Nunciatura. Se trata de “una investigación necesaria, [que estaba todavía] pendiente y novedosa sobre la Iglesia en la historia argentina contemporánea”. Naturalmente, tratándose de Argentina y de aquella época, los nombres de Jorge Mario Bergoglio y el de Francisco (Papa) aparecen muchas veces en el primer volumen, mientras que en el tomo segundo sólo aparece cuatro veces el nombre de Bergoglio (y ninguna vez el de Francisco). No cabe duda de que estos dos volúmenes serán indispensables para cualquiera que desee conocer e investigar la historia de la Iglesia en Argentina (con su repercusión en la Iglesia de Roma allí presente a través de la Nunciatura), pero tampoco podrán dispensarse de estudiar la documentación aquí aportada los cultivadores “civiles” de la historia de Argentina en ese período de 1966 a 1983. Como dicen los Editores de esta historia al final del segundo volumen *Recapitulación*, “*El terror, el drama y las culpas*”, que cierra esta larga investigación de 1.805 pp.: “Nos hemos enfrentado a un tiempo complejo. Esta investigación nos demandó tiempo y energía, mucho más de lo que habríamos imaginado”, con todo, “somos conscientes de que no agotamos las posibilidades de nuevas lecturas”, y para llevar a cabo esta imponente empresa contaron con la colaboración entre otros de Ricardo R. Albelda, Antonio Mario Grande, Eloy Patricio Mealla, Carolina Bacher Martínez, Fabricio Forcat, Hernán Giudice etc. Si de esta historia dolorosa los responsables eclesiásticos y demás actores sociales y políticos de aquel inmenso país sacaran el propósito de hacer hoy más fiel y comprometida con la justicia la acción de la Iglesia y de los demás actores implicados, sería el mejor fruto que los autores de este gran trabajo de investigación histórica podrían desear. —*José María de Miguel González*

MARTÍNEZ-BLAT, V., *Doctrina y espiritualidad de Santa Isabel de la Trinidad*, Madrid, BAC, 2022, 243 pp.

Vicente Martínez-Blat, carmelita descalzo, que tradujo las obras completas de Santa Isabel de la Trinidad, nos ofrece ahora una cuidada reflexión sobre la doctrina y espiritualidad de la Santa. Una vez presentados en rápidas pinceladas sus escritos, centra su atención en la famosa «elevación a la Santísima Trinidad», oración que Isabel escribió en un impulso interior irresistible cuando tenía 24 años, en el Carmelo de Dijon. Llevaba tres años de monja carmelita y acababa de renovar su profesión religiosa, como las demás hermanas de comunidad, el 21 de noviembre de 1904, fiesta de la Presentación de la Virgen María. Años atrás había quedado impactada sobre lo que leyó en los escritos de santa Catalina de Siena y de Santa Teresita de Lisieux sobre el misterio trinitario, y llevaba tiempo deseando manifestar en una oración el ardor de su alma.

La elevación a la Trinidad es el cauce y guión que sigue detenidamente el autor para ahondar en la espiritualidad de la Santa. Esa oración es el concentrado acabado de todo lo que vivía interiormente Isabel. Por eso el autor la va desentrañando palabra por palabra entrocándola con lo que manifiesta la Santa en el resto de sus escritos. Lógicamente, en todo el entramado del libro son frecuentes los recursos a las obras de los tres doctores del Carmelo que influyeron marcadamente en la vida y los escritos de Isabel: Juan de la Cruz y las dos Teresas (la de Jesús y la de Lisieux). Al inicio del libro (“La fuerza de un nombre”), lógicamente en referencia a las primeras palabras de la oración/elevación de la Santa de Dijon: *Trinidad a quien adoro*, muestra el autor, sirviéndose de múltiples declaraciones de Isabel, cómo esta fue descubriendo la maravilla del misterio de la inhabitación trinitaria en su alma. El nombre como carmelita (*de la Trinidad*) fue un indicador neto de sus vivencias.

Quien desee conocer y saborear la espiritualidad de Santa Isabel de la Trinidad y aprender de su extraordinaria experiencia, tiene en este libro el mejor subsidio. —*Juan Pujana*

ÍNDICE GENERAL

ESTUDIOS

DE MIGUEL GONZÁLEZ, J. M ^a , OSST. <i>Un dogma incómodo: la virginidad perpetua de María</i>	215-248
GUIJARRO, S., <i>La cristología del Nuevo Testamento y la formulación trinitaria</i>	273-300
HERNÁNDEZ PELUDO, G., <i>Ministerio del Espíritu y ministros del Espíritu. La dimensión pneumatológica del ministerio ordenado</i>	355-402
HERRERO-HERNÁNDEZ, F. J., <i>Intuitu meritorum Christi. La soteriología del “último” Karl Rahner</i>	403-427
IZQUIERDO URBINA, C., <i>Hablar y callar sobre Dios</i>	325-353
MEDELLÍN ERDMANN, R. A., <i>Nicea hace 17 siglos. Un análisis hermenéutico del Símbolo. El terremoto arriano y un tsunami anti-arriano</i>	5-57
MEDELLÍN ERDMANN, R. A., <i>De Oriente a Occidente. Dos concepciones trinitarias alternativas, y su posible síntesis</i> .	429-477
MONTES PERAL, L. Á., <i>Contemplando a la Trinidad</i>	177-214
NÚÑEZ REGODÓN, J., <i>Gálatas: Estructura ternaria y teología trinitaria</i>	301-323
PADILLA NEIRA, A., <i>De la verdad buscada y la verdad revelada</i>	59-90

SUTIL LORENZO, J. A., <i>Vladimir N. Lossky (1903-1958)</i>	
<i>Un pensamiento desde el exilio</i>	91-148
VILA GRIERA, M ^a . P., <i>La vida trinitaria en Santa</i>	
<i>Teresa del Niño Jesús</i>	149-176

NOTAS Y COMENTARIOS

REDONDO MARTÍNEZ, C., <i>El amor es sinfónico</i>	479-506
---	---------

Bibliografía

ANSORGE, D., <i>Historia de la teología cristiana</i>	252
FUENTES MEDIOLA, A., <i>Salvados por la Cruz</i>	
<i>Del dolor a la alegría</i>	519
GALLI, C., DURÁN, J., LIBERTI, L., TAVELLI, F., (eds.),	
<i>La verdad los hará libres. La Iglesia Católica en la espiral</i>	
<i>de violencia en la Argentina 1966-1983</i>	521
<i>La verdad los hará libres. La Conferencia Episcopal Argentina</i>	
<i>y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983</i> ..	521
GONZÁLEZ MARCOS, I., OSA – LAZCANO GONZÁLEZ (eds.),	
<i>XXV Aniversario Jornadas Agustonianas (1998-2023)</i> ...	509
GROSSI, V., OSA, <i>Agustín de Hipona. Vida, escritos,</i>	
<i>legado histórico</i>	259
HALÍK, T., <i>La tarde del cristianismo</i>	515
HOHEMBERGER, GILCEMAR y ALBINO DE ASSUNÇÃO, RUDY	
(coords.), <i>El patrimonio espiritual de J. Ratzinger/</i>	
<i>Benedicto XVI</i>	507
MARTÍNEZ-BLAT, V., <i>Doctrina y espiritualidad</i>	
<i>de Santa Isabel de la Trinidad</i>	523

PUJANA, J., <i>El valor de la humildad. Enseñanza de San Juan Bautista de la Concepción</i>	263
DÍAZ, R., SVD, y MEIS, A., SPSS (eds.), <i>El misterio del Padre según Arnoldo Janssen en las fuentes escritas, sus cartas, conferencias y retiros</i>	249
SÁNCHEZ TAPIA, M., OSA, (dir), <i>El Espíritu Santo, vida de la Iglesia</i>	511
SCHNEIDER, A. - PORFIRI, A., <i>La Misa católica</i>	517
SEEWALD, M., <i>Introducción a la teología sistemática</i>	256
TORRALBA, F., <i>Cuando todo se desmorona. Meditar con Kierkegaard</i>	265
ÍNDICE GENERAL	525