

Enero - Junio 2026



Vol. LX - Núm. 1

ESTUDIOS TRINITARIOS



SALAMANCA



REVISTA SEMESTRAL DE TEOLOGÍA TRINITARIA

PUBLICADA POR LA EDITORIAL SECRETARIADO TRINITARIO DE LA PROVINCIA DEL
ESPÍRITU SANTO (ESPAÑA) DE LA ORDEN DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD
Y DE LOS CAUTIVOS.

FUNDADA EN 1967

Estudios Trinitarios (ISSN: 0210-0363 / ISSN-e:3101-4496 / DL.: S. 81-1963) publica estudios, notas y revisiones bibliográficas sobre cuestiones histórico-teológicas y sobre los diversos aspectos de la vida cristiana siempre en relación con el Misterio Trinitario. Promueve un enfoque interdisciplinar en diálogo con las grandes áreas del conocimiento humano (biblia, teología dogmática, teología moral, teología práctica, filosofía, antropología, historia, arte, educación, etc.) y presta atención a los temas teológicos de actualidad. La revista tiene una periodicidad semestral, publica dos números al año (junio y diciembre).

Equipo Editorial

Director/Editor: Manuel Porcel Moreno, *Universidad Loyola Andalucía* (España).
Correo-e: estudiostrinitarios@secretariadotrinitario.org

Secretaría de redacción y administración/Editorial and administrative secretariat: Antonio Torres García, *Orden de la Santísima Trinidad* (España).
Correo-e: comunicacion@trinitarios.es

Consejo editorial/Editorial Board: Pedro Aliaga Asensio, *Instituto Histórico de la Orden de la Santísima Trinidad* (España); Ianire Angulo Ordorika, *Universidad Loyola Andalucía* (España); José María de Miguel, *Universidad Pontificia de Salamanca* (España); Enrique Gómez García, *Universidad Loyola Andalucía* (España); Cristiano Massimo Parisi, *ISSR Mater Ecclesiae-Angelicum* (Roma, Italia); Ignacio Rojas Gálvez, *Universidad Loyola Andalucía* (España); Marco Salvati, *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino-Angelicum* (Roma, Italia).

Comité científico/Scientific Committee: Diego Elias Arfuch, *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino-Angelicum* (Roma, Italia); Antonio Bergamo, *Facoltà Teologica Pugliese* (Bari, Italia); Alejandro Bertolini, *Pontificia Universidad Católica Argentina* (Argentina); María José Caram, *Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de Córdoba* (Argentina); Robert Cheaib, *Institut Catholique de Lyon* (Francia); Piero Coda, *Università Sophia* (Florencia, Italia); Ángel Cordovilla Pérez, *Universidad Pontificia Comillas* (España); João Manuel Duque, *Universidade Católica Portuguesa* (Portugal); Margit Eckholt, *Universidad de Osnabrück, Presidenta de la Sociedad Europea de Teología Católica* (Alemania); Emmanuel Falque, *Institut Catholique de Paris* (Francia); Samuel Fernández, *Pontificia Universidad Católica de Chile* (Chile); Vincent Holzer, *Institut Catholique de Paris* (Francia); María Clara Lucchetti Bingemer, *Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro* (Brasil); Silvia Martínez Cano, *Universidad Complutense de Madrid* (España); Nuria Martínez-Gayol Fernández, *Universidad Pontificia Comillas* (España); Maximo Naro, *Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia* (Palermo, Italia); Matthew Ryan Robinson, *Leuphana Universität Lüneburg* (Alemania); Michel Stavrou, *Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge* (Paris, Francia); Evilázio Teixeira, *Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* (Brasil); Anne-Sophie Vivier-Muresan, *Institut Catholique de Paris* (Francia); Gonzalo Javier Zarazaga, *Universidad Católica de Córdoba* (Argentina).

Secretaría y Administración

Antonio Torres García. Revista Estudios Trinitarios; Avenida Filiberto Villalobos, 80; Apdo. 37007 – Salamanca (España).
Correo-e: comunicacion@trinitarios.es

La suscripción de la revista impresa para 2025 es de 50€ para España, 60€ para Europa y 75€ para el resto del mundo. El número suelto vale 25€ para España, 30€ para Europa y 37,50€ para el resto del mundo.

Página web: <https://revistas.secretariadotrinitario.org/estudiostrinitarios>

Impresión y encuadernación

Nueva Graficesa, S.L.L; Avda. de la Aldehuela, 80; Apdo. 37003 – Salamanca (España).

estudios trinitarios

Enero-Junio

2026

Vol. LX - Núm. 1

SUMARIO

EDITORIAL 7-10

ESTUDIOS

AUDISIO, L. M., *La llamada en el monte: Mc 3,13-18
como momento teofánico* 13-46

DE SOUZA, W., *La defensa de la divinidad del Espíritu Santo
en el quinto Discurso teológico de Gregorio de Nacianzo* 47-87

SINGH, C. M., «*Cómo vio Moisés al Señor*». *La esperanza y
la visio Dei en san Agustín* 89-112

MEDIALDEA, A. R., *La Trinidad a la luz del Oriente cristiano:
teología y diálogo ecuménico* 113-143

BIBLIOGRAFÍA GENERAL 145-169

EDITORIAL

DE LA TEOFANÍA A LA COMUNIÓN: ITINERARIOS EN TORNO AL MISTERIO CRISTIANO

El primer número ordinario del volumen sesenta de *Estudios Trinitarios*, correspondiente al año 2026, reúne cuatro investigaciones que, desde perspectivas bíblicas, patristicas, dogmáticas y ecuménicas, profundizan en algunos de los núcleos fundamentales de la fe cristiana. Los trabajos aquí presentados abordan la identidad de Jesucristo en el Evangelio de Marcos, la defensa de la divinidad del Espíritu Santo en la controversia del siglo IV, la comprensión agustiniana de la *visio Dei* en relación con la esperanza cristiana y, finalmente, la riqueza de la teología trinitaria oriental como horizonte para el diálogo ecuménico contemporáneo. En conjunto, estos estudios ponen de manifiesto la vitalidad de la investigación teológica actual y su capacidad para releer las fuentes de la tradición cristiana a la luz de las preguntas del presente.

El primer artículo –*La llamada en el monte: Mc 3,13-18 como momento teofánico*–, de Luciano M. Audisio, propone una original relectura de la constitución de los Doce en el Evangelio de Marcos. Frente a las interpretaciones que han entendido

tradicionalmente esta perícopa como un relato meramente institucional o fundacional del apostolado, el autor argumenta que el texto responde a una estructura teofánica inspirada en los grandes relatos veterotestamentarios de manifestación divina. A través de un minucioso análisis textual, literario e intertextual, Audisio identifica una serie de elementos característicos de las teofanías bíblicas: la montaña como espacio privilegiado de encuentro con Dios, la convocatoria soberana de los elegidos, la constitución de un nuevo pueblo, la imposición de nombres y la comunicación de autoridad. Desde esta perspectiva, Jesús aparece no solo como mediador de la acción divina, sino como sujeto de prerrogativas propias de *YHWH*, constituyendo un nuevo Israel simbolizado en los Doce. El estudio pone asimismo de relieve las implicaciones eclesiológicas del pasaje, al presentar el origen de la Iglesia como fruto de un acto teofánico que hunde sus raíces en la iniciativa soberana de Dios y se orienta esencialmente a la misión.

El segundo ensayo –*La defensa de la divinidad del Espíritu Santo en el quinto Discurso teológico de Gregorio de Nacianzo*–, de Walisson de Souza, examina uno de los hitos fundamentales del desarrollo doctrinal trinitario durante el siglo IV. El autor analiza la argumentación desplegada por Gregorio de Nacianzo en su célebre *Discurso XXXI*, mostrando tanto su dependencia de la tradición precedente –especialmente de Atanasio de Alejandría y Basilio de Cesarea– como la originalidad de sus aportaciones. En el contexto de las controversias contra los arrianos radicales y los pneumatómacos, Gregorio desarrolla una defensa sistemática de la plena divinidad del Espíritu Santo, afirmando su condición hipostática, su procedencia del Padre y su capacidad de divinizar a los creyentes. El artículo muestra cómo esta reflexión contribuyó decisivamente a la configuración de la doctrina trinitaria que alcanzaría una formulación dogmática en el Concilio de Constantinopla I. Aunque la fórmula conciliar no reprodujo

exactamente los términos defendidos por Gregorio, el estudio pone de manifiesto que su labor teológica resultó determinante para la recepción eclesial de la fe en la consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. De este modo, el trabajo ofrece una valiosa reconstrucción histórica y doctrinal de uno de los momentos más decisivos de la teología patristica.

El tercer escrito de Carlos Marcelo Singh —«*Cómo vio Moisés al Señor*». *La esperanza y la visio Dei en san Agustín*—, profesor de la Universidad Católica de Salta y miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos, se adentra en una de las cuestiones más profundas de la antropología y la espiritualidad cristianas: el deseo humano de contemplar a Dios. El autor aborda la relación entre la virtud de la esperanza y la *visio Dei* en el pensamiento de san Agustín, tomando como punto de partida las reflexiones desarrolladas en el *De Trinitate* acerca de las teofanías veterotestamentarias. El estudio presta especial atención al episodio de Moisés en Éxodo 33,7-23 y a la interpretación que de él ofrece el obispo de Hipona, para quien la experiencia sensible de la presencia divina suscita el anhelo de una contemplación más plena y espiritual. A partir del análisis de diversos textos agustinianos, entre ellos la *Epístola* 147, el autor muestra cómo la esperanza constituye el horizonte indispensable para comprender la tensión entre la condición peregrina del creyente y la promesa escatológica de la visión de Dios. El trabajo ilumina así la estrecha conexión entre deseo, contemplación y esperanza en la teología agustiniana, ofreciendo una reflexión de gran riqueza tanto para la teología espiritual como para la antropología teológica.

La sección de estudios concluye con el trabajo —*La Trinidad a la luz del Oriente cristiano: teología y diálogo ecuménico*—, de Antonio Rafael Medialdea, que explora la aportación específica de la tradición oriental a la comprensión del misterio trinitario. El autor cuestiona la imagen de un Oriente cristiano teológicamente estático y

muestra, por el contrario, el dinamismo de una tradición que ha concebido la Trinidad no solo como objeto de reflexión doctrinal, sino como experiencia litúrgica, espiritual y eclesial. Desde los Padres capadocios y Atanasio hasta autores contemporáneos como Vladimir Lossky o Ioannis Zizioulas, el estudio pone de relieve cómo la categoría de comunión se convierte en una clave hermenéutica fundamental para comprender la teología oriental. Asimismo, el artículo analiza la relevancia de esta herencia para el diálogo ecuménico actual, especialmente a partir de la revisión crítica de determinadas interpretaciones historiográficas sobre las diferencias entre Oriente y Occidente y de las propuestas metodológicas de autores como Hervé Legrand. El resultado es una reflexión que muestra cómo la teología trinitaria oriental puede contribuir de manera significativa a una comprensión compartida del misterio cristiano, favoreciendo caminos de encuentro, sinodalidad y renovación ecuménica.

Los artículos que integran este número manifiestan, desde ámbitos diversos pero complementarios, la centralidad del misterio trinitario para la inteligencia de la fe cristiana. Desde la revelación de la identidad divina de Cristo en la Escritura hasta la confesión de la divinidad del Espíritu Santo, pasando por la esperanza de la visión de Dios y la riqueza de la tradición oriental, estas investigaciones muestran cómo la reflexión teológica continúa encontrando en las fuentes bíblicas y patristicas un horizonte fecundo para afrontar los desafíos contemporáneos. Confiamos en que estas contribuciones estimulen nuevas investigaciones y favorezcan un diálogo cada vez más profundo entre la exégesis, la teología histórica, la dogmática y la vida eclesial.

Manuel Porcel Moreno
Director de *Estudios Trinitarios*

ESTUDIOS

LA LLAMADA EN EL MONTE: Mc 3,13-18
COMO MOMENTO TEOFÁNICO

THE CALL ON THE MOUNTAIN: MARK 3:13–18
AS A THEOPHANIC MOMENT

LUCIANO M. AUDISIO

luciano@agustinosgranada.es

Orcid: 0009-0000-6085-1606

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2026

Fecha de aceptación: 20 de junio de 2026

Resumen: El artículo propone una relectura de Mc 3,13-18, tradicionalmente interpretado como un relato institucional de la elección de los Doce, para mostrar que su estructura y elementos narrativos responden a un patrón teofánico propio del Antiguo Testamento. A partir de un análisis textual, literario e intertextual, se argumenta que el pasaje contiene marcadores característicos de una teofanía. El estudio muestra que Jesús no actúa simplemente como mediador, sino como sujeto de prerrogativas divinas propias de *YHWH*, constituyendo un nuevo Israel simbolizado en los Doce. Esta lectura se inscribe en la cristología implícita del Evangelio de Marcos, donde la identidad divina

de Jesús se manifiesta a través de sus acciones. Asimismo, se subraya la relevancia eclesiológica del texto: la Iglesia nace de un acto teofánico, fundamentado en la soberanía divina y orientado a la misión.

Palabras clave: Teofanía, Cristología implícita, Doce, Iglesia misionera, Intertextualidad veterotestamentaria

Abstract: This article proposes a reinterpretation of Mark 3:13–18, commonly understood as an institutional account of the calling of the Twelve, arguing instead that it follows a theophanic structure rooted in Old Testament patterns. Through textual, literary, and intertextual analysis, the study identifies key theophanic markers in the passage. The paper argues that Jesus does not merely function as a mediator but assumes roles and prerogatives attributed exclusively to *YHWH*, thereby constituting a renewed Israel symbolized by the Twelve. This interpretation aligns with Mark's implicit Christology, in which Jesus' divine identity is revealed through his actions rather than explicit doctrinal statements. The study also highlights the ecclesiological implications of the passage, presenting the Church as originating in a theophanic act grounded in divine sovereignty and oriented toward mission.

Keywords: Theophany, Implicit Christology, The Twelve, Missionary Church, Old Testament Intertextuality

1. Introducción: El problema exegético y la hipótesis teofánica

El pasaje de Mc 3,13-18 ha sido leído predominantemente como un texto de carácter institucional: la constitución del grupo de los Doce. La mayoría de los comentaristas ha centrado su atención en el simbolismo numérico, en la naturaleza apostólica del grupo elegido y en las funciones que Jesús les asigna. Sin embargo, esta lectura, siendo válida en sí misma, resulta

exegéticamente incompleta si no atiende al *marco narrativo y teológico* en el que se inscribe la acción: la montaña, la convocatoria soberana, la expresión de voluntad exclusiva del sujeto que llama y la comunicación de una autoridad que incluye el dominio sobre los espíritus impuros. Todos estos elementos, leídos a la luz del corpus veterotestamentario, configuran una escena de estructura teofánica: una manifestación de la presencia y autoridad divinas en la que Jesús actúa como sujeto de atributos que en el Israel bíblico pertenecen exclusivamente a YHWH.

La tesis del presente artículo es que Mc 3,13-18 no es simplemente un relato de institución o de llamada apostólica, sino un episodio teofánico estructurado según patrones bien reconocibles en la literatura veterotestamentaria: (a) la montaña como *locus* de encuentro entre lo divino y lo humano; (b) la convocatoria soberana de aquellos que el Señor elige con libertad absoluta; (c) la constitución de un nuevo pueblo o comunidad mediante un acto unilateral de gracia; (d) la imposición de nombres como acto creativo-divino; (e) la comunicación de autoridad para actuar en el nombre del que convoca. En este sentido, el pasaje se inserta en la cristología implícita del Evangelio de Marcos, que desde su primer versículo presenta a Jesús como portador de la identidad divina, no mediante predicaciones doctrinales explícitas, sino mediante gestos, acciones y prerrogativas que la tradición bíblica reservaba exclusivamente a Dios¹.

¹ La hipótesis de la lectura teofánica de la perícopa fue anticipada por R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, Baker Academic, Grand Rapids, 2000, pp. 145-170, aunque sin desarrollarla sistemáticamente. Véase, también: R. T. France, *The Gospel of Mark*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002, pp. 156-162. Para la estructura general del Evangelio de Marcos y el lugar de Mc 3,13-18 en ella, consúltese: J. Marcus, *Mark 1-8*, Yale University Press, New Haven, 2000, pp. 260-280; F. J. Moloney, *The Gospel of Mark*, Hendrickson, Peabody, 2002, pp. 71-80.

2. Texto, crítica textual y traducción

2.1. *El texto griego*

El texto de Mc 3,13-18, según el Nestle-Aland 28.^a edición, dice así:

¹³Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἠθέλην αὐτόν, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. ¹⁴Καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν] ἵνα ὧσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν ¹⁵καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια· ¹⁶[Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα,] * καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον, ¹⁷καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα[τα] Βοανηργές, ὃ ἐστὶν υἱοὶ βροντῆς· ¹⁸καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφραίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον

2.2. *Notas de crítica textual*

v. 14 - οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν: Esta frase se encuentra entre corchetes en el NA28, indicando que su autenticidad es debatida. Está ausente en importantes testigos textuales (℞⁴⁵, Codex Bezae parcialmente, algunos manuscritos de la tradición occidental), mientras que está presente en κ, B, L y la tradición alejandrina². La mayoría de los críticos actuales la considera una

² Sobre el problema textual de οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν, véase: A. Y. Collins, *Mark: A Commentary, Hermeneia*, Fortress, Minneapolis, 2007, pp. 214-215; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001, pp. 68-69.

armonización secundaria con Lc 6,13, donde la denominación “apóstoles” es explícita. Aquí prescindiremos de ella como texto secundario, aunque su presencia en la tradición textual muestra que muy tempranamente los copistas percibieron la conexión entre este acto fundante y la figura del apóstol.

v. 16 - καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα: La repetición de este sintagma respecto al v. 14 ha generado debate. Algunos manuscritos lo omiten para evitar la aparente redundancia. Sin embargo, la *lectio difficilior* –la lectura más difícil, principio básico de la crítica textual– favorece su autenticidad³. Esta repetición funciona narrativamente como una *inclusio* o como un dispositivo de énfasis redaccional que subraya la solemnidad del acto constitutivo.

v. 17 - Βοωνηργές: El término es un *hapax legomenon* del Nuevo Testamento. Su transliteración del arameo es irregular y ha generado múltiples propuestas de reconstrucción. La interpretación más aceptada actualmente es que deriva del arameo *bānē regez* (“hijos del trueno”) o *bānē ra’am*, aunque ninguna reconstrucción es totalmente satisfactoria desde el punto de vista filológico⁴. Lo importante para nuestro análisis es que *el evangelista mismo lo interpreta* (ὁ ἐστὶν Υἱοὶ βροντῆς), convirtiendo el trueno –fenómeno teofánico por excelencia en el AT– en un sobrenombre apostólico.

³ La repetición de ἐποίησεν como dispositivo de énfasis redaccional es analizada por J. R. Donahue y D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Liturgical Press, Collegeville, 2002, pp. 124-126.

⁴ Para las propuestas de reconstrucción aramea de Βοωνηργές, consúltese: J. Marcus, *Mark 1-8*, pp. 271-272; J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, Erdmans, Grand Rapids, 2002, pp. 116-117.

2.3. Traducción propuesta y comentada

¹³Y sube al monte, y convoca a los que él quiso, y vinieron hacia él. ¹⁴E hizo doce –[a quienes también llamó apóstoles]– para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar ¹⁵y a tener autoridad para expulsar los demonios. ¹⁶E hizo los doce, e impuso el nombre de Pedro a Simón; ¹⁷y a Santiago el de Zebedeo y a Juan el hermano de Santiago, y les impuso el nombre de Boanerges, que significa Hijos del Trueno; ¹⁸y a Andrés y Felipe y Bartolomé y Mateo y Tomás y Santiago el de Alfeo y Tadeo y Simón el Cananeo.

Varios elementos de esta traducción merecen comentario inmediato:

- “Sube” (ἀναβαίνει): presente histórico que dramatiza la acción y la sitúa ante los ojos del lector. El verbo ἀναβαίνω con referencia a la montaña tiene resonancias veterotestamentarias precisas (cf. Ex 19,3; 24,9.12.13.15.18; 34,4).
- “Los que él quiso” (οὓς ἤθελεν αὐτός): el pronombre αὐτός en posición enfática subraya la soberanía absoluta del sujeto. No hay criterio externo de selección: la voluntad de Jesús es el único principio de elección.
- “Hizo” (ἐποίησεν): verbo de creación que implica un acto constitutivo de nueva realidad.
- “Impuso el nombre” (ἐπέθηκεν ὄνομα): acto de autoridad suprema, paralelo a la imposición de nombres por parte de Dios en el AT.

3. Análisis literario y estructural

3.1. *El contexto narrativo inmediato*

Mc 3,13-18 se sitúa en un momento de fuerte tensión narrativa. El capítulo 3 se abre con la curación del hombre de la mano paralizada en sábado (3,1-6), episodio que concluye con la alianza mortal entre fariseos y herodianos contra Jesús (3,6). A continuación, una descripción panorámica de la actividad de Jesús junto al mar (3,7-12) muestra la afluencia de multitudes desde toda la geografía de Israel –incluyendo territorios gentiles– y los demonios proclamando su identidad divina⁵. En este contexto de rechazo por parte de las autoridades religiosas y de reconocimiento por parte de los demonios, Jesús “sube al monte” y constituye su propio grupo.

La secuencia narrativa es, pues, significativa: rechazo institucional → reconocimiento demoníaco → constitución del nuevo pueblo. Este patrón recuerda la dinámica del Éxodo: rechazo por parte del faraón, intervención divina, constitución de Israel como pueblo en el Sinaí⁶.

3.2. *Estructura interna de la perícopa*

La perícopa presenta una estructura tripartita clara:

- a) El acto de subida y convocación (v. 13): Jesús sube al monte y llama a los que él quiso. Acto soberano y libre.

⁵ La función narrativa de Mc 3,7-12 como transición hacia 3,13-18 es estudiada por C. Focant, *L'Évangile selon Marc*, Cerf, Paris, 2004, pp. 130-140.

⁶ El paralelo éxodo-Marcos es desarrollado ampliamente por R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, pp. 1-90.

- b) El acto constitutivo con finalidad doble (vv. 14-15): “Hizo doce” con dos propósitos expresados mediante la doble cláusula de ἵνα: 1) *estar con él* (comunión de vida); 2) *ser enviados* (misión: predicación + autoridad sobre demonios).
- c) La lista nominal con imposición de nombres (vv. 16-18): Enumeración de los Doce con los sobrenombres impuestos por Jesús a tres de ellos.

Esta estructura revela que el texto no es simplemente un catálogo, sino una narración teológicamente densa en la que el acto de “hacer doce” tiene una dimensión constitutiva-creativa (a-b) que se concreta en personas históricas con identidades transformadas (c)⁷.

Marcos emplea con frecuencia el presente histórico como recurso estilístico, pero su uso aquí es especialmente notable. Los verbos principales del v. 13 (ἀναβαίνει, προσκαλεῖται) están en presente histórico, mientras que la respuesta de los convocados (ἀπῆλθον) está en aoristo. Este contraste temporal no es casual: la acción de Jesús está narrada como acontecimiento vivo y permanente; la respuesta humana, como hecho puntual. El presente del verbo ἀναβαίνει puede leerse como un presente de relevancia actual: Jesús *sigue subiendo*; su acción de convocación permanece⁸.

⁷ La estructura tripartita de la perícopa es reconocida por la mayoría de los comentaristas, véase especialmente: R. T. France, *The Gospel of Mark*, pp. 156-162; M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, Continuum, London, 2001, pp. 109-113.

⁸ Sobre el presente histórico en Marcos como recurso narrativo teológicamente significativo, véase: D. Rhoads, J. Dewey y D. Michie, *Mark as Story*, 3rd ed., Fortress, Minneapolis, 2012, pp. 45-60.

4. Conexiones con el Antiguo Testamento: Los grandes paralelos intertextuales

4.1. La montaña como espacio teofánico en el Antiguo Testamento

El primer y más evidente elemento teofánico del pasaje es el escenario: τὸ ὄρος, “el monte”. En el Antiguo Testamento, la montaña no es un escenario geográfico neutro, sino el espacio privilegiado del encuentro entre Dios y el ser humano. Esta teología de la montaña atraviesa toda la Biblia hebrea y el Segundo Templo con una coherencia sorprendente.

El Sinaí/Horeb: La montaña por excelencia del encuentro divino es el Sinaí (Éxodo) u Horeb (Deuteronomio). En Ex 19,3, la narración de la alianza comienza con una subida de Moisés: «Moisés subió hacia Dios (ἀνέβη δὲ Μωυσῆς πρὸς τὸν θεόν)». La misma estructura verbal –ἀναβαίνω + πρὸς + referencia a Dios o al lugar sagrado– reaparece en Mc 3,13 con la variante de que ahora es Jesús quien sube y los discípulos quienes van *hacia él* (ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν)⁹. La inversión es cristológicamente significativa: en el Sinaí, Moisés sube *hacia Dios*; en Marcos, los Doce suben *hacia Jesús*. Jesús ocupa el lugar de Dios en la montaña.

En Ex 24,9-11, setenta y cuatro representantes de Israel suben al monte, ven a Dios, y *comen y beben* en su presencia –comunión de mesa como sello de la alianza. En Mc 3,14, los Doce son convocados para estar *con él* (μετ’ αὐτοῦ), expresión de comunión de vida que anticipa la comunidad de mesa que

⁹ El paralelo entre ἀναβαίνει en Mc 3,13 y el vocabulario sinaítico del LXX es señalado por J. Marcus, *Mark 1-8*, p. 263; R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, pp. 155-158.

caracterizará la relación de Jesús con sus discípulos en todo el evangelio (cf. Mc 6,31-44; 14,17-25)¹⁰.

El Sinaí y la constitución del pueblo de las doce tribus: La alianza del Sinaí tiene como sujeto a Israel constituido en doce tribus. El número doce no es un dato sociológico, sino teológico: representa la plenitud del pueblo de Dios convocado desde su fundación tribal¹¹. Cuando Marcos narra que Jesús “hizo doce”, el lector familiarizado con la Escritura no puede dejar de percibir la resonancia: se está constituyendo un nuevo Israel, pero esta vez no mediante alianza con un Dios que permanece en el monte mientras el pueblo tiembla al pie, sino mediante la convocatoria personal y directa del que ha subido al monte y llama desde allí.

El Carmelo de Elías (cf. 1Re 18): La montaña es también escenario del enfrentamiento de Elías con los profetas de Baal, una teofanía por el fuego (cf. 1Re 18,38). Pero más relevante aún es la teofanía posterior en el Horeb (cf. 1Re 19,8-18): Elías, en el monte de Dios, recibe la voz divina y el mandato de “ir” y ungir a nuevos agentes del plan divino (Eliseo, Jehú, Hazael). El paralelismo con Mc 3,13-15 es notable: desde la montaña, el que habla envía y comisiona a otros para continuar su obra¹².

El monte Sion como trono divino: La tradición sálmica presenta el monte Sion como lugar de la morada de YHWH (cf. Sal 48,2-3; 68,16-17; 87,1-3), desde donde ejerce su autoridad sobre

¹⁰ La comparación de la comunión de mesa en Ex 24,9-11 con el μετ' αὐτοῦ de Mc 3,14 es desarrollada por F. J. Moloney, *The Gospel of Mark*, p. 74.

¹¹ Sobre el simbolismo del número doce y su relación con las tribus de Israel, consúltese: N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis, 2001, pp. 299-301; G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 236-238.

¹² La conexión con el episodio de Elías en el Horeb (cf. 1Re 19) es señalada por B. Witherington III, *The Gospel of Mark*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, pp. 140-142.

las naciones. Isaías 2,2-4 (= Miq 4,1-3) proyecta escatológicamente esta teología: «Acontecerá en los últimos tiempos que el monte de la casa del Señor será establecido como el más alto de los montes... y todas las naciones afluirán hacia él». La subida de Jesús al monte en Marcos puede leerse como el cumplimiento inaugural de esta promesa escatológica¹³.

4.2. *El acto de “hacer”: ἐποίησεν y la teología de la creación*

El verbo griego ποιέω (hacer, crear) tiene en el LXX una carga semántica extraordinaria. Es el verbo de la creación en Gn 1 (ἐποίησεν ὁ θεός: “hizo Dios”) y el verbo de los grandes actos constitutivos de ἸΗΩΗ en la historia de la salvación. Cuando Marcos escribe καὶ ἐποίησεν δώδεκα –“e hizo doce”– está utilizando el vocabulario técnico de los actos divinos creadores¹⁴.

Este uso es tanto más llamativo cuanto que los paralelos sinópticos (cf. Mt 10,1-4 y Lc 6,12-16) no emplean ποιέω con este sentido constitutivo, sino verbos más neutros (Mateo usa simplemente la lista con el participio προσκαλεσάμενος; Lucas usa ἐκλεξάμενος, “habiendo elegido”). Marcos es el único que emplea ποιέω en el sentido de “constituir” o “crear”, lo que refuerza la dimensión teofánica del pasaje en el tercer evangelio cronológico.

En el Antiguo Testamento, el acto de “hacer” en contexto comunitario o de alianza tiene tres referentes principales:

¹³ La teología escatológica del monte Sion en relación con Mc 3,13 es explorada por R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, pp. 160-165.

¹⁴ Sobre el valor del verbo ποιέω como verbo de creación en el LXX y en Marcos, véase: A. Y. Collins, *Mark*, pp. 215-216; C. A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, Thomas Nelson, Nashville, 2001, LXXVIII.

1. La creación del cosmos (cf. Gn 1-2): Dios “hace” los seres y les da nombre (cf. Gn 1,5.8.10; 2,19-20). El acto de denominación es parte del acto creativo.
2. La constitución de Israel como pueblo (cf. Ex 19,5-6; Dt 7,6): YHWH “hace” de Israel su propiedad particular, su pueblo sacerdotal.
3. La elección y constitución de sacerdotes y profetas (cf. 1Re 12,31; 13,33, donde se dice que Jeroboam “hizo sacerdotes” –ἐποίησεν ἱερεῖς– del pueblo en general, en contraste con la elección divina de los levitas).

El uso en Mc 3,14 recoge este trasfondo y lo aplica a Jesús: él *hace* doce de la misma manera en que Dios crea, elige y constituye¹⁵.

4.3. *La convocatoria soberana: οὓς ἤθελεν αὐτός*

La expresión griega οὓς ἤθελεν αὐτός (*lit.* “a los que él quiso, él mismo”) merece un análisis detenido, pues concentra en ella la dimensión teofánica de la elección. El pronombre αὐτός en posición predicativa tiene valor enfático: no hay agente externo, no hay criterio objetivo, no hay mérito previo en los llamados. La voluntad de Jesús es el único principio de selección.

Este modelo de elección soberana y libre es característico de la acción divina en el AT¹⁶. En Dt 7,6-7, YHWH explica a Israel

¹⁵ La comparación entre ἐποίησεν δώδεκα y los actos constitutivos de YHWH en el AT es analizada por R. T. France, *The Gospel of Mark*, pp. 158-159.

¹⁶ Sobre el trasfondo veterotestamentario de la elección soberana y su aplicación a Mc 3,13, consúltese: J. Marcus, *Mark 1-8*, pp. 263-265; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp. 276-280.

por qué los eligió: «No porque fuerais el más numeroso de los pueblos se prendó el Señor de vosotros y os eligió..., sino por el amor que os tiene». El amor y la voluntad divina son el único fundamento de la elección. En Dt 10,15, se dice que YHWH «se prendó de vuestros padres y los amó, y eligió a su descendencia» sin otra razón que su propia voluntad.

La misma estructura aparece en la elección de los profetas. En Jr 1,5, YHWH dice a Jeremías: «Antes de formarte en el vientre te conocí, antes de que nacieras te consagré». En Ez 2,1-3, la vocación del profeta es puro acto divino sin mediación ni mérito humano. En Is 49,1-3, el Siervo es llamado “desde el seno materno”, designado por YHWH antes de toda consideración humana.

En Mc 3,13, Jesús actúa con esta misma soberanía absoluta: llama a los que él quiso, sin más explicación. La narración ni siquiera menciona el nombre de los convocados antes de hacerlo, como si el acto de llamar precediera ontológicamente a la identidad de los llamados¹⁷.

4.4. *La imposición de nombres como acto divino: ἐπέθηκεν ὄνομα*

Uno de los elementos más netamente teofánicos del pasaje es la imposición de nombres por parte de Jesús (vv. 16-17). En el Antiguo Testamento, el acto de imponer nombres es una prerrogativa del poder superior sobre el inferior: los padres nombran a los hijos, los amos a los siervos y –de manera suprema– Dios nombra a sus elegidos cuando los llama a una misión nueva.

¹⁷ La eficacia de la convocatoria de Jesús en Mc 1,16-20 y 3,13 como paralelo del poder de la palabra divina es señalada por J. R. Donahue y D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, pp. 118-119.

Los paralelos veterotestamentarios son precisos y abundantes:

Abram - Abraham (cf. Gn 17,5): «No se llamará más tu nombre Abram; tu nombre será Abraham, porque te he puesto por padre de una muchedumbre de naciones». La imposición del nuevo nombre es parte del acto de alianza y de la constitución de una nueva identidad. El nombre nuevo corresponde a la misión nueva.

Saray - Sara (cf. Gn 17,15): Igualmente, Dios cambia el nombre de la esposa de Abraham como parte de la misma promesa aliancista. La nueva identidad del pueblo pasa por la nueva identidad de sus progenitores.

Jacob - Israel (cf. Gn 32,29; 35,10): En el episodio paradigmático de la lucha nocturna, el ángel/Dios impone a Jacob el nombre “Israel” —«porque has contendido con Dios y con los hombres, y has vencido». El nuevo nombre marca una transformación ontológica: Jacob ya no es el mismo después del encuentro con Dios.

El Siervo (cf. Is 49,1): «El Señor me llamó desde el vientre, desde las entrañas de mi madre pronunció mi nombre». Ser llamado por nombre por YHWH es el signo de la elección profética más profunda.

Jesús, en Mc 3,16-17, actúa con esta misma prerrogativa divina. A Simón “impone el nombre de Pedro” (ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον). A Santiago y Juan, “les impone el nombre de Boanerges”. El verbo ἐπιτίθημι ὄνομα es la traducción técnica del acto hebreo de imposición nominal (שֵׁם אָרָק / מִיֵּשׁ). No se trata de un apodo coloquial: es un acto constitutivo de nueva identidad¹⁸.

¹⁸ El acto de imposición de nombres en el AT como prerrogativa divina y su aplicación a Mc 3,16-17 es analizado extensamente por R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Baylor University Press, Waco, 2016, pp. 15-50.

Lo que hace Jesús en este pasaje es exactamente lo que Dios hace en el Génesis con los patriarcas: re-crea la identidad de sus elegidos mediante el don de un nombre nuevo. Esta prerrogativa es, en la Biblia, exclusivamente divina¹⁹.

4.5. *El número doce: Israel recapitulado y recreado*

El número doce no necesita larga justificación en su dimensión simbólica veterotestamentaria: remite directamente a las doce tribus de Israel, a los doce hijos de Jacob/Israel, a los doce pilares del altar de la alianza (cf. Ex 24,4), a las doce piedras conmemorativas del paso del Jordán (cf. Jos 4,1-9) y a los doce panes de la presencia en el Templo (cf. Lv 24,5-9)²⁰.

Sin embargo, es importante precisar la función de este número en el pasaje marcano. No se trata simplemente de una correspondencia tipológica con el Israel antiguo, sino de una recapitulación escatológica: Jesús constituye un nuevo grupo de doce no para restaurar las tribus históricas dispersas, sino para inaugurar un Israel renovado desde la montaña donde él mismo se manifiesta con autoridad divina. En este sentido, el gesto de Jesús contiene una pretensión implícita, pero inequívoca: él es el que recrea Israel, el que tiene autoridad para definir quién forma parte del pueblo de Dios en los últimos tiempos. Esta pretensión, en el judaísmo del Segundo Templo, solo podía ser expresada por Dios o por el Mesías definitivo que actuara con plena autoridad divina²¹.

¹⁹ Sobre la imposición de nombres como acto creativo de nueva identidad, consúltese: J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, pp. 114-116.

²⁰ Para el simbolismo numérico del doce en el judaísmo del Segundo Templo, véase: N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, pp. 299-301; J. Collins y A. Y. Collins, *King and Messiah as Son of God*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008, pp. 73-75.

²¹ La pretensión cristológica implícita en la constitución de los Doce es analizada por R. Bauckham, *God Crucified*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008, pp. 55-60.

La expectativa de la reunión escatológica de las doce tribus es bien atestiguada en la literatura del período: Eclesiástico 36,11-12; Baruc 4,37; 5,5; los Salmos de Salomón 17,28-31; 4QFlorilegium; 11QTemple²². En todos estos textos, la reunión de Israel es obra de Dios o de su agente escatológico. Jesús, al “hacer doce” desde la montaña, se ubica precisamente en ese lugar teológico.

4.6. *Moisés y Jesús: la tipología del mediador en la montaña*

La figura de Moisés es el referente veterotestamentario más inmediato y más denso para la comprensión de Mc 3,13-18. El paralelismo entre Moisés y Jesús en este pasaje no es superficial ni casual: es estructural y teológicamente elaborado, como ha mostrado la exégesis de los últimos decenios²³.

La subida al monte: Moisés sube al Sinaí múltiples veces (cf. Ex 19,3; 24,9.12.13.15.18; 34,4). Cada subida es un momento de revelación y de comunicación de autoridad. En Ex 24,1-2, YHWH ordena a Moisés: «Sube al Señor, tú y Aarón, Nadab y Abiú, y setenta de los ancianos de Israel». La subida de Jesús en Mc 3,13 recoge este modelo.

La selección de ayudantes: En Nm 11,16-17, YHWH dice a Moisés: «Reúneme setenta hombres de los ancianos de Israel... Los tomaré del espíritu que hay sobre ti y lo pondré sobre ellos». La selección de ayudantes por parte del mediador es un gesto

²² Para los textos del Segundo Templo sobre la reunión escatológica de las doce tribus, véase: J. Marcus, *Mark 1-8*, pp. 265-266; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, pp. 279-300.

²³ La tipología Moisés-Jesús en el Nuevo Testamento es estudiada por R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, pp. 15-50; R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, pp. 125-175.

constitutivo del pueblo. Pero hay una diferencia crucial: en Números, es YHWH quien ordena la selección y quien comunica el espíritu; en Marcos, Jesús mismo, con su propia autoridad, selecciona y comunica poder (ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια). No hay instancia superior que le dé la orden: él mismo es la fuente de la autoridad que comunica²⁴.

La nueva Torá desde el monte: En la tradición bíblica y postbíblica, Moisés recibe la Torá en el Sinaí para transmitirla al pueblo (cf. Ex 19–24; 31,18; 34,27-28). El monte es el lugar donde se recibe y se transmite la palabra de Dios. En Marcos, Jesús no *recibe* instrucciones desde la montaña: él *imparte* autoridad y *define* la misión de los Doce. Jesús no es un nuevo Moisés que recibe la Torá; es el que tiene autoridad para dar una nueva misión con su propio poder. Esta es precisamente la diferencia cristológica entre la tipología mosaica y la identidad de Jesús: él no es simplemente “otro Moisés”, sino Aquel cuya autoridad excede a la de Moisés, porque Moisés subía para recibir la palabra de Dios, mientras que Jesús sube para pronunciarla por sí mismo²⁵.

5. Los elementos teofánicos del pasaje

5.1. Definición de “teofanía” y su aplicación a Marcos

Por teofanía entendemos, en el contexto del Antiguo Testamento y de la exégesis del Nuevo, toda manifestación de

²⁴ El contraste entre la comunicación de autoridad en Nm 11 y en Mc 3,15 es analizado por B. Witherington III, *The Gospel of Mark*, pp. 140-143.

²⁵ La diferencia cristológica entre Jesús como “nuevo Moisés” y Jesús como portador de identidad divina es desarrollada por R. Bauckham, *God Crucified*, pp. 45-70; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, pp. 93-118.

la presencia, voluntad y autoridad divinas a través de signos, acciones o palabras que revelan al ser humano la realidad de Dios actuando en la historia²⁶. Las teofanías bíblicas clásicas incluyen: la zarza ardiente (cf. Ex 3); el Sinaí (cf. Ex 19–20); la teofanía del Carmelo (cf. 1Re 19); la visión de Isaías (cf. Is 6); la visión de Ezequiel (cf. Ez 1); la Transfiguración (cf. Mc 9,2-8).

No todas las teofanías incluyen los mismos elementos, pero los estudios recientes han identificado un conjunto de marcadores teofánicos recurrentes: presencia en un lugar sagrado o elevado; iniciativa unilateral del que se manifiesta; inversión de las relaciones de poder habituales; comunicación de nombre o revelación de identidad; efecto transformador sobre los receptores; y comunicación de misión²⁷.

Aplicando estos criterios a Mc 3,13-18, encontramos que el pasaje contiene cinco de los seis marcadores:

5.2. *Primer marcador: el lugar elevado (τὸ ὄρος)*

Como hemos analizado en la sección anterior, la montaña es el espacio teofánico por excelencia en la Biblia. Su presencia al inicio del pasaje no es un dato geográfico-turístico, sino un código teológico que activa en el lector familiarizado con la Escritura toda una red de asociaciones: Sinaí, Horeb, Sion, Carmelo, Tabor. El hecho de que Marcos diga simplemente “el monte” sin especificación geográfica —a diferencia de la tradición

²⁶ Para una definición teológico-exegética de “teofanía” y sus aplicaciones al NT, consúltese: A. Y. Collins, *Mark*, pp. 337-342 (en el contexto de la Transfiguración, con retroproyección a 3,13-18).

²⁷ Los marcadores teofánicos recurrentes en la literatura bíblica son sistematizados por J. Marcus, *Mark 1-8*, pp. 157-161 (en el contexto del bautismo). Véase, también: C. Focant, *L'Évangile selon Marc*, pp. 87-95.

joánica (cf. Jn 6,3: εἰς τὸ ὄρος αὐτό), que tampoco lo especifica, o de los textos del Sermón de la Montaña mateano— refuerza la dimensión simbólico-teofánica: no importa qué monte es; importa que es un monte, porque el monte es el lugar donde Dios se manifiesta²⁸.

5.3. Segundo marcador: la iniciativa unilateral y soberana

La estructura del v. 13 coloca toda la iniciativa en Jesús: *él* sube, *él* convoca, *él* elige a los que quiso. Los convocados no aparecen con nombre, no tienen voz, no expresan voluntad propia hasta que, simplemente, «vinieron hacia él». Esta asimetría radical entre el que convoca y los convocados es característica de las teofanías y de las vocaciones proféticas en el AT²⁹.

En la vocación de Moisés (cf. Ex 3), es YHWH quien habla primero, quien se auto-revela, quien imparte la misión. Moisés solo puede objetar y ceder. En la vocación de Isaías (cf. Is 6), el profeta experimenta primero la manifestación de la gloria divina y solo después es preguntado. En la vocación de Jeremías (cf. Jr 1), YHWH habla primero declarando que él mismo conoció y consagró al profeta antes de nacer. En todos estos casos, la iniciativa divina es absolutamente unilateral: Dios no responde a una petición humana, sino que irrumpe con su llamada soberana.

Mc 3,13 replica exactamente esta estructura. Jesús no responde a una petición de los discípulos; no convoca a voluntarios;

²⁸ El valor simbólico-teofánico de τὸ ὄρος, sin especificación geográfica en Marcos, es señalado por F. J. Moloney, *The Gospel of Mark*, p. 73; R. T. France, *The Gospel of Mark*, p. 157.

²⁹ La asimetría de la convocatoria como marcador de la iniciativa divina es analizada en el contexto de las vocaciones proféticas por J. R. Donahue y D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 123.

no establece criterios de selección que los candidatos puedan cumplir. Convoca a los que *él* quiso y basta³⁰.

5.4. Tercer marcador: el acto constitutivo-creativo (ἐποίησεν)

Ya hemos analizado el valor del verbo ποιέω en este contexto. Desde la perspectiva de los marcadores teofánicos, este verbo señala que la acción de Jesús es ontológicamente transformadora: los Doce no son simplemente convocados, instruidos o designados; son *hechos*, constituidos en una nueva realidad. La misma lógica opera en los actos creadores de YHWH: cuando Dios “hace” algo, crea una realidad nueva que antes no existía³¹.

Este marcador conecta directamente con la cristología. En el prólogo implícito del Evangelio de Marcos (cf. 1,1-15), Jesús irrumpe en la historia como el que cumple la promesa del Éxodo (cf. Is 40,3 en Mc 1,3) y recibe la voz divina que lo proclama Hijo (cf. 1,11). Desde allí, sus actos tienen carácter creativo-divino: sana, expulsa demonios, perdona pecados, calma el mar, multiplica panes. En 3,13-18, este poder creativo se concentra en un acto fundacional: la creación de los Doce³².

³⁰ La comparación de Mc 3,13 con las vocaciones del AT es desarrollada por M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, pp. 110-111.

³¹ Sobre el carácter ontológico-transformador de los actos de Jesús en Marcos, consúltese: L. W. Hurtado, *¿How on Earth Did Jesus Become a God?*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005, pp. 134-150.

³² La cristología del “Dios creador” en Marcos es analizada por R. Bauckham, *God Crucified*, pp. 6-25.

5.5. *Cuarto marcador: la comunicación de nombres e identidades nuevas*

La imposición de nombres en los vv. 16-17 es, como hemos analizado, un acto de autoridad suprema en la Biblia. Lo que añade la perspectiva de los marcadores teofánicos es que la transformación de identidad mediante el nuevo nombre es exactamente lo que Dios hace en los momentos decisivos de la historia de la salvación. Abraham, Sara, Israel, el Siervo –todos reciben un nombre nuevo en el momento del encuentro transformador con Dios–.

En Mc 3,16-17, Jesús impone tres nombres nuevos: Pedro a Simón, y Boanerges a Santiago y Juan. El apodo “Hijos del Trueno” merece atención especial en este contexto. El trueno (βροντή) es uno de los fenómenos meteorológicos más asociados a la teofanía en el AT³³.

- En Ex 19,16.19, el Sináí está marcado por truenos (תִּלְקִי, voces/truenos) en el momento de la teofanía.
- En 1 Sa 7,10, YHWH truena (בַּעֲרִי) contra los filisteos, y el trueno es su arma de intervención divina.
- En Sal 29, el “trueno de Dios” (הַדָּוָה לִוְקֵי) se repite siete veces como expresión de la potencia teofánica divina.
- En Job 37,4-5, el trueno es la voz de Dios que resuena con majestad incomprensible.
- En el Apocalipsis (cf. 4,5; 8,5; 11,19; 16,18), los truenos acompañan invariablemente las teofanías celestiales.

³³ Para el trueno como fenómeno teofánico en el AT, véase: J. Marcus, *Mark 1-8*, pp. 271-272; R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, pp. 25-30.

Al llamar a dos de sus discípulos “Hijos del Trueno”, Jesús los asocia semánticamente con el ámbito teofánico. No son simples “hombres de carácter fuerte” (interpretación psicológica reduccionista): son, en el lenguaje simbólico del pasaje, portadores del eco de la manifestación divina, investidos con la energía que acompaña a las teofanías³⁴.

5.6. *Quinto marcador: la comunicación de autoridad y misión*

El v. 15 es decisivo desde la perspectiva teofánica: los Doce son constituidos para «tener autoridad (ἐξουσίαν) para expulsar los demonios». Esta autoridad no es delegada en el sentido burocrático del término; es participación en el poder de Jesús mismo, que a su vez es el poder con el que actúa a lo largo de todo el evangelio.

La cuestión del origen de esta ἐξουσία es fundamental. En Mc 1,22.27, la multitud y los demonios reconocen que Jesús enseña y actúa «con autoridad», a diferencia de los escribas. Esta autoridad no le viene de ninguna institución humana ni de ninguna cadena de tradición rabínica: le viene de su propia identidad³⁵. Cuando en 3,15 Jesús comunica esta misma ἐξουσία a los Doce, está comunicando algo que él mismo posee en virtud de lo que él mismo es.

En el AT, la comunicación de autoridad por parte de YHWH a sus agentes sigue un patrón similar: el espíritu de Moisés sobre los setenta ancianos (cf. Nm 11,25); el espíritu de Elías sobre

³⁴ La interpretación del sobrenombre “Hijos del Trueno” en clave teofánica es desarrollada por J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, pp. 116-117.

³⁵ Sobre la ἐξουσία de Jesús en Marcos como prerrogativa de identidad divina, consúltese: L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, pp. 280-285; R. Bauckham, *God Crucified*, pp. 40-55.

Eliseo (cf. 2Re 2,9-15); la unción profética en Is 61,1-2 («El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido»). En todos estos casos, el que comunica autoridad es Dios mismo. En Mc 3,15, Jesús comunica esa misma autoridad con la misma soberanía que YHWH³⁶.

6. Lectura cristológica: Jesús como sujeto divino en Mc 3,13-18

6.1. *La cristología implícita de Marcos*

Marcos es el evangelio de la cristología implícita o indirecta: raramente presenta a Jesús haciendo declaraciones explícitas sobre su identidad divina, pero constantemente lo muestra actuando con las prerrogativas y autoridades que el AT reserva a YHWH. Esta estrategia narrativa ha sido bien descrita por la exégesis reciente bajo el concepto de “cristología funcional” o, más adecuadamente, de “cristología de la identidad divina” (*divine identity christology*)³⁷.

La *divine identity christology*, desarrollada especialmente por Richard Bauckham, parte de la observación de que el judaísmo del Segundo Templo tenía criterios muy precisos para definir la identidad única de YHWH: su papel como creador del universo y soberano de toda la creación; su gobierno sobre la historia; su recepción de adoración; y –relevante para nuestro pasaje– su acción de elegir y constituir a Israel como pueblo. Cuando el

³⁶ El paralelo entre la comunicación de ἐξουσία en Mc 3,15 y los actos de comunicación de espíritu/poder en el AT es analizado por R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, pp. 165-170.

³⁷ La *divine identity christology* como metodología exegética es desarrollada por R. Bauckham, *God Crucified*, pp. 1-25; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, pp. 1-78.

Nuevo Testamento incluye a Jesús en estas prerrogativas, está haciendo una afirmación de identidad divina, no meramente de función o de *status* relativo³⁸.

6.2. *Jesús como YHWH que convoca al nuevo Israel*

En Mc 3,13-18, Jesús realiza exactamente lo que en el AT hace YHWH: sube a la montaña (su espacio teofánico propio), convoca a los que quiere con soberanía absoluta, crea un grupo de doce que representa la plenitud del pueblo de Dios, impone nombres nuevos y comunica su propia autoridad. Cada uno de estos actos, considerado por separado, podría explicarse de otra manera; tomados en conjunto y leídos a la luz del patrón veterotestamentario, configuran inequívocamente un acto teofánico en el que Jesús actúa como YHWH.

Esta lectura no es anacrónica ni forzada: es exactamente la que la tradición cristiana primitiva hizo de este pasaje, como atestiguan las cartas paulinas más antiguas (donde el “señorío” de Jesús sobre la iglesia y su elección soberana son datos teológicos básicos: cf. Rm 8,28-30; Gál 1,15-16; Ef 1,4-5) y la carta a los Efesios (que elabora explícitamente la teología de la elección en Jesús: Ef 1,4 “nos eligió en él antes de la fundación del mundo”). Estos textos no inventan una teología nueva; reflejan y desarrollan lo que la narración marcana ya contiene implícitamente³⁹.

³⁸ Los criterios de la identidad divina única de YHWH en el judaísmo del Segundo Templo son analizados por R. Bauckham, *God Crucified*, pp. 6-20; J. Collins y A. Y. Collins, *King and Messiah as Son of God*, pp. 1-30.

³⁹ La continuidad entre la cristología implícita de Marcos y la cristología explícita de Pablo es señalada por L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, pp. 150-216.

6.3. *La estructura trinitaria implícita: Jesús y el Espíritu*

Un elemento que no debe pasarse por alto en la lectura cristológica de Mc 3,13-18 es su relación con la perícopa del bautismo (cf. Mc 1,9-11) y con la advertencia contra la blasfemia del Espíritu Santo (cf. Mc 3,28-30), que sigue inmediatamente a nuestra perícopa. En el bautismo, el Espíritu desciende sobre Jesús y la voz del Padre lo proclama Hijo amado. En 3,28-30, Jesús advierte que la blasfemia contra el Espíritu Santo es imperdonable, en el contexto de la acusación de que actúa con poder de Beelzebul.

La perícopa de los Doce (cf. 3,13-18) se encuentra estructuralmente entre la manifestación del Espíritu sobre Jesús (bautismo, cf. 1,10) y la enseñanza sobre el Espíritu como principio de la acción de Jesús (cf. 3,28-30)⁴⁰. Esta posición no es casual: la constitución de los Doce es un acto pneumatológico, una extensión de la acción del Espíritu que descansó sobre Jesús. Cuando los Doce reciben ἐξουσία para expulsar demonios (v. 15), reciben la participación en el poder del Espíritu que actúa en Jesús —el mismo Espíritu que en 1,12 lo impulsó al desierto y que en 3,29-30 es reconocido como el principio de su acción exorcística.

En este sentido, la escena de Mc 3,13-18 tiene una estructura implícitamente trinitaria: el Hijo (Jesús) actúa desde la montaña, convocando a los suyos para participar en la misión que el Padre le ha dado y en la que el Espíritu es el principio de autoridad y de poder⁴¹.

⁴⁰ La estructura pneumatológica de Mc 1,9-11; 3,13-18 y 3,28-30 es analizada por J. Marcus, *Mark 1-8*, pp. 275-280.

⁴¹ Sobre la estructura implícitamente trinitaria de la acción de Jesús en Marcos, consúltese: F. J. Moloney, *The Gospel of Mark*, pp. 25-30.

6.4. *El problema de la respuesta humana: “vinieron hacia él”*

Un aspecto que merece atención en una lectura cristológica es la respuesta de los convocados en el v. 13: «y vinieron hacia él» (καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν). Esta respuesta es notable por su inmediatez y su ausencia de toda resistencia u objeción. En las grandes teofanías y vocaciones del AT, el convocado frecuentemente opone resistencia (Moisés en Ex 3,11-4,17; Jeremías en Jr 1,6; Jonás en Jon 1,3; incluso Isaías expresa su indignidad en Is 6,5)⁴².

La ausencia de resistencia en Mc 3,13 puede leerse de dos maneras complementarias:

1. Como signo de la eficacia irresistible de la convocatoria de Jesús: su palabra es tan poderosa que genera obediencia inmediata, como la palabra creadora de Dios que produce lo que dice (cf. Is 55,10-11; Sal 33,9: «Él lo dijo y fue hecho»). Esta lectura conecta con las vocaciones anteriores de Mc 1,16-20, donde Simón, Andrés, Santiago y Juan dejan inmediatamente sus redes y a su padre al oír la llamada de Jesús.
2. Como indicación de que la elección precede a la convocación visible: los convocados “vienen” porque ya fueron elegidos “antes de la fundación del mundo” (en el lenguaje posterior de Ef 1,4). La convocatoria visible en la montaña es la manifestación histórica de una elección eterna⁴³.

⁴² La ausencia de resistencia en los convocados de Mc 3,13 en comparación con las vocaciones del AT es señalada por M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, p. 110.

⁴³ La lectura de la obediencia inmediata de los convocados como signo de la eficacia de la palabra de Jesús es desarrollada por J. R. Donahue y D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, pp. 118-119.

Ambas lecturas son compatibles y se refuerzan mutuamente en la perspectiva cristológica marcana.

7. El pasaje en el contexto del Evangelio de Marcos: Función narrativa y teológica

7.1. *El episodio como punto de inflexión narrativo*

Mc 3,13-18 funciona como un punto de inflexión en la estructura narrativa del evangelio. Hasta aquí, Jesús ha actuado principalmente como individuo: ha llamado a cuatro discípulos (cf. 1,16-20), ha expulsado demonios, ha sanado enfermos, ha enseñado con autoridad. La oposición ha comenzado a cristalizarse (cf. 2,1-3,6). Ahora, Jesús responde a esta oposición no con argumentos o con retirada, sino con un acto constitutivo: crea el grupo que será portador de su misión⁴⁴.

Esta respuesta es ella misma teofánica: en lugar de ceder ante el rechazo de las autoridades humanas, Jesús actúa con soberanía divina y “hace” su propio pueblo. El paralelismo con el Éxodo es de nuevo iluminador: cuando el faraón rechaza a Moisés, YHWH no argumenta, sino que actúa –plagas, liberación, alianza en el Sinaí. Cuando las autoridades religiosas rechazan a Jesús (cf. Mc 2,1-3,6), Jesús no argumenta, sino que actúa: sube al monte y constituye su nuevo pueblo.

⁴⁴ La función de Mc 3,13-18 como punto de inflexión narrativo es analizada por C. Focant, *L'Évangile selon Marc*, pp. 135-140; D. Rhoads, J. Dewey y D. Michie, *Mark as Story*, pp. 78-82.

7.2. *Los Doce como extensión de la identidad de Jesús*

La doble finalidad de la constitución de los Doce —«para que estuvieran con él y para enviarlos» (v. 14)— revela una teología de la participación y la misión que es estructuralmente análoga a la relación entre YHWH y sus profetas en el AT⁴⁵.

«Estar con él» (εἶναι μετ' αὐτοῦ) es la condición de posibilidad de la misión. Los Doce no son enviados como agentes independientes, sino como extensión de la presencia de Jesús. Esta comunión de vida (μετ' αὐτοῦ) prefigura la eclesiología de la presencia que Mateo desarrollará explícitamente al final de su evangelio (Mt 28,20: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo») y que Juan elaborará en los discursos de la Última Cena (cf. Jn 14–17)⁴⁶.

«Para enviarlos» (ἀποστέλλει αὐτούς) introduce la dimensión misionera. El verbo ἀποστέλλω tiene en el NT una carga cristológica precisa: Jesús es el que el Padre envió (Mc 9,37: «El que a mí me recibe, no me recibe a mí, sino al que me envió»; Jn 3,17; 5,36; etc.), y los Doce son los que Jesús envía en esa misma cadena de envíos. La misión de los Doce es participación en la misión de Jesús, que es a su vez participación en la misión del Padre.

⁴⁵ La doble finalidad de la constitución de los Doce (comunión y misión) es estudiada por F. J. Moloney, *The Gospel of Mark*, pp. 74-76; R. T. France, *The Gospel of Mark*, pp. 160-162.

⁴⁶ La eclesiología de la presencia prefigurada en Mc 3,14 y su relación con Mt 28,20 y Jn 14-17 es señalada por J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, p. 113.

7.3. *El pasaje en relación con la Transfiguración (cf. Mc 9,2-8)*

La escena de Mc 3,13-18 debe leerse en paralelo con la otra gran escena “en el monte” del Evangelio de Marcos: la Transfiguración (cf. Mc 9,2-8). Las conexiones son múltiples:

- La montaña: en ambos casos, Jesús “sube al monte” con sus discípulos.
- El grupo selecto: en 9,2, Jesús toma consigo a «Pedro, Santiago y Juan» —precisamente los tres que en 3,16-17 reciben nombres nuevos de Jesús.
- La manifestación de gloria: en 9,3, la ropa de Jesús se vuelve resplandeciente (λευκά λίαν), señal teofánica inequívoca.
- La voz del Padre: en 9,7, la nube y la voz proclaman: «Este es mi Hijo amado: escuchadle»⁴⁷.

Esta relación estructural entre 3,13-18 y 9,2-8 sugiere que Marcos concibe la constitución de los Doce (y especialmente la selección del grupo de tres) como un acto preparatorio de la gran teofanía del Tabor. Los tres que reciben nombres nuevos en 3,16-17 son los mismos que contemplan la gloria divina de Jesús en 9,2-8. Los nombres teofánicos (Pedro = Roca; Boanerges = Hijos del Trueno) los invisten para ser testigos de la mayor teofanía marcana.

⁴⁷ La relación estructural entre Mc 3,13-18 y la Transfiguración (Mc 9,2-8) es analizada por R. T. France, *The Gospel of Mark*, pp. 155-156; A. Y. Collins, *Mark*, pp. 337-342.

8. Horizonte hermenéutico:

La relevancia actual de la dimensión teofánica

8.1. *La perícopa como fundamento de la eclesiología*

La lectura teofánica de Mc 3,13-18 tiene implicaciones profundas para la eclesiología. Si la constitución de los Doce es un acto teofánico –un acto en el que Jesús actúa con prerrogativas divinas– entonces la Iglesia nace no de una decisión humana, sino de un acto divino. No es una asociación voluntaria de creyentes ni una institución humana con legitimación religiosa: es el pueblo que Dios mismo constituye desde la montaña, con la misma soberanía con que YHWH constituyó a Israel en el Sinaí⁴⁸.

Esta perspectiva corrige dos errores opuestos: el clericalismo (que entiende la Iglesia como propiedad del ministerio ordenado) y el congregacionalismo radical (que la entiende como suma de decisiones individuales de fe). La Iglesia, en la perspectiva de Mc 3,13-18, es el grupo de los convocados por Jesús con soberanía divina, cuya identidad viene del que los llama y no de sus propios méritos o decisiones.

8.2. *La dimensión pneumatológica y misionera*

La autoridad para expulsar demonios (v. 15) tiene, en el horizonte hermenéutico contemporáneo, una dimensión más amplia que la estrictamente exorcística⁴⁹. En el lenguaje bíblico,

⁴⁸ Las implicaciones eclesiológicas de la lectura teofánica de Mc 3,13-18 son desarrolladas por B. Witherington III, *The Gospel of Mark*, pp. 145-148.

⁴⁹ Para una hermenéutica contemporánea de la autoridad sobre los demonios en el contexto de la misión eclesial, véase: R. A. Horsley, *Hearing the Whole Story*, Westminster John Knox, Louisville, 2001, pp. 125-145.

los “demonios” representan todas las fuerzas que se oponen al reinado de Dios: la enfermedad, la exclusión, la muerte, el mal en todas sus formas. La misión de los Doce –y, por extensión, de la Iglesia– es actuar con la autoridad de Jesús para dismantelar estas fuerzas y hacer presente el reino de Dios.

La dimensión teofánica del origen de esta autoridad garantiza que no es una prerrogativa humana, sino una participación en el poder divino. La Iglesia no actúa en su propio nombre, sino en el nombre del que la constituyó desde la montaña con soberanía absoluta.

9. Conclusiones

El análisis exegético de Mc 3,13-18 realizado en las páginas anteriores permite formular las siguientes conclusiones:

El pasaje contiene, de forma estructural y deliberada, los elementos característicos de las teofanías veterotestamentarias: la montaña como espacio sagrado de encuentro, la iniciativa soberana del que se manifiesta, el acto constitutivo-creativo, la imposición de nombres nuevos, y la comunicación de autoridad para actuar en nombre del que convoca.

La intertextualidad con el Antiguo Testamento es densa y multidireccional. Los paralelos principales son: la teofanía sináutica (cf. Ex 19–24), la constitución de Israel como pueblo de doce tribus, los actos de imposición de nombres divinos (cf. Gn 17; 32; 35), las vocaciones proféticas (cf. Ex 3; Is 6; Jr 1), y la teología escatológica de la reunión de Israel (cf. Salmos de Salomón 17; Baruc 4–5).

En estos paralelos, Jesús no ocupa el lugar de Moisés o de los profetas –que son receptores o mediadores de la iniciativa

divina—, sino el lugar de YHWH mismo: es él quien sube al monte, quien convoca con soberanía absoluta, quien “hace” los Doce con autoridad creativa, quien impone nombres, quien comunica su propia autoridad. Esta identificación funcional con YHWH es el núcleo de la cristología implícita del Evangelio de Marcos.

El número doce no es simplemente un dato sociológico o una correspondencia tipológica con las tribus de Israel: es la expresión de una pretensión teológica radical: la constitución de un nuevo Israel desde la montaña, acto que en el AT solo YHWH puede realizar.

La imposición de nombres, y en particular el sobrenombre “Hijos del Trueno”, es un marcador teofánico que vincula a los discípulos con el ámbito de las manifestaciones divinas: el trueno es, en la Biblia, el lenguaje de la voz de YHWH (cf. Sal 29; Ex 19,16.19).

El pasaje debe leerse en relación estructural con la Transfiguración (cf. Mc 9,2-8), revelando que los tres discípulos que reciben nombres teofánicos en 3,16-17 son los mismos que contemplan la gloria divina de Jesús en 9,2-8. La constitución de los Doce es preparatoria de la gran teofanía marcana.

La dimensión eclesiológica del pasaje es fundamental: la Iglesia nace de un acto teofánico, lo que significa que su origen, identidad y misión no dependen de decisiones humanas, sino de la soberana voluntad del que convoca desde la montaña con autoridad divina.

En definitiva, Mc 3,13-18 es mucho más que un texto institucional sobre los orígenes del apostolado: es una narración teofánica en la que el Evangelio de Marcos muestra, con la precisión intertextual característica de su autor, que Jesús actúa como YHWH, que su pueblo es el nuevo Israel constituido desde la montaña, y que su autoridad es la autoridad del Dios que en el Sinaí llamó a Israel a ser su propiedad peculiar entre todos los

pueblos de la tierra. La montaña de Mc 3,13 es el nuevo Sinaí; los Doce son el nuevo Israel; y Jesús es, en el lenguaje narrativo e implícito del segundo evangelio, el Dios que se manifiesta y convoca.

Referencias bibliográficas

- Bauckham, R. *God Crucified*. Eerdmans, Grand Rapids, 2008.
- Collins, A. Y. *Mark: A Commentary, Hermeneia*. Fortress, Minneapolis, 2007.
- Collins, J. y Collins, A. Y. *King and Messiah as Son of God*. Eerdmans, Grand Rapids, 2008.
- Donahue J. R. y Harrington, D. J. *The Gospel of Mark*. Liturgical Press, Collegeville, 2002.
- Edwards, J. R. *The Gospel according to Mark*. Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- Evans, C. A. *Mark 8:27-16:20*. Thomas Nelson, Nashville, 2001.
- Focant, C. *L'Évangile selon Marc*. Cerf, Paris, 2004.
- France, R. T. *The Gospel of Mark*. Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- Hays, R. B. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Baylor University Press, Waco, 2016.
- Hooker, M. D. *The Gospel according to Saint Mark*. Continuum, London, 2001.
- Horsley, R. A. *Hearing the Whole Story*. Westminster John Knox, Louisville, 2001.
- Hurtado, L. W. *¿How on Earth Did Jesus Become a God?* Eerdmans, Grand Rapids, 2005.
- Hurtado, L. W. *Lord Jesus Christ*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- Marcus, J. *Mark 1-8*. Yale University Press, New Haven, 2000.
- Metzger, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*,

- 2nd ed. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001.
- Moloney, F. J. *The Gospel of Mark*. Hendrickson, Peabody, 2002.
- Rhoads, D., Dewey, J. y Michie, D. *Mark as Story*, 3rd ed. Fortress, Minneapolis, 2012.
- Theissen, G. y Merz, A. *El Jesús histórico*. Sígueme, Salamanca, 2004.
- Watts, R. E. *Isaiah's New Exodus in Mark*. Baker Academic, Grand Rapids, 2000.
- Witherington III, B. *The Gospel of Mark*. Eerdmans, Grand Rapids, 2001.
- Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Fortress, Minneapolis, 2001.

**LA DEFENSA DE LA DIVINIDAD DEL ESPÍRITU
SANTO EN EL QUINTO *DISCURSO TEOLÓGICO* DE
GREGORIO DE NACIANZO**

THE DEFENSE OF THE DIVINITY OF THE HOLY SPIRIT IN THE
FIFTH *THEOLOGICAL ORATION* OF GREGORY OF NAZIANZUS

WALISSON DE SOUZA SOARES
Facultad de Teología de Granada
Universidad Loyola Andalucía
walissonbradss@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-2431-3672

Fecha de recepción: 24 de febrero de 2026

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2026

Resumen. Este artículo tiene como objetivo investigar los elementos centrales de la argumentación de Gregorio de Nacianzo en favor de la divinidad del Espíritu Santo en su quinto *discurso teológico*, evidenciando sus dependencias y sus reverberaciones en Constantinopla I (380). Nuestro análisis revelará tanto la cercanía del pensamiento de Gregorio con Atanasio de Alejandría o Basilio de Cesarea, cuanto su originalidad.

Además, mostraremos que, combatiendo a los arrianos radicales y a los pneumatómacos, el Nacianceno legará a la teología y al dogma la “fisionomía” del Espíritu Santo como *aquel que procede del Padre* y que diviniza los fieles, y que, por lo tanto, es Dios y consubstancial al Padre y al Hijo. La divinidad del Espíritu triunfará en Constantinopla I gracias a teólogos aguerridos como Gregorio, aunque la fórmula adoptada no fue la defendida por él.

Palabras clave: Arrianos radicales, Consubstancial, *Ekporeusis*, Espíritu Santo, Hipóstasis, Pneumatómacos.

Abstract: This article aims to investigate the central elements of Gregory of Nazianzus’ argument in favor of the divinity of the Holy Spirit in his fifth *theological oration*, highlighting its dependencies and reverberations in Constantinople I (380). Our analysis will reveal both the closeness of Gregory’s thinking to Athanasius of Alexandria and Basil of Caesarea, as well as its originality. Furthermore, we will show that by combating the radical Arians and the Pneumatomachians, Nazianzen will bequeath to theology and dogma the “physiognomy” of the Holy Spirit as the one who proceeds from the Father and deifies the faithful, and who is therefore God and consubstantial with the Father and the Son. The divinity of the Spirit triumphed at Constantinople I thanks to seasoned theologians such as Gregory, although the formula adopted was not the one he defended.

Keywords: Consubstancial, *Ekporeusis*, Holy Spirit, Hypostasis, Pneumatomachians, Radical Arians.

1. Introducción

Este trabajo tiene como objetivo investigar los elementos centrales de la argumentación de Gregorio de Nacianzo (†389/390) en favor de la divinidad del Espíritu Santo en

su quinto *discurso teológico* (*Discurso XXXI*)¹. Intentamos relacionar sus ideas con la teología anterior y contemporánea a él, sobre todo con Atanasio de Alejandría (†373) y Basilio de Cesarea (†379), eximios defensores del Espíritu, y evidenciar la contribución de Gregorio para la definición dogmática de la divinidad del Espíritu en Constantinopla I (381).

Como se verá, nos atenemos al quinto *discurso teológico*, pero sin abarcar la totalidad de los argumentos (esto exigiría más que un modesto artículo). El recurso a Atanasio y Basilio no es más que un modo de evidenciar las influencias que Gregorio ha recibido de aquel que alentó después de Nicea la fe en el Espíritu² y de aquel que él proclama como su maestro³. Estas comparaciones buscan también esclarecer cómo la labor teológica del siglo IV se inscribe en una tradición común, en este caso, aquella alejandrina.

Juzgamos conveniente incluir en este trabajo, además del recurso constante a Atanasio y Basilio, un apartado acerca de la elaboración de la doctrina trinitaria en la especulación anterior a Gregorio. Como se verá, nos ceñimos a cuatro autores (Justino, Ireneo, Tertuliano y Orígenes) y de modo bastante sumario. El objetivo es tan solo destacar los avances y dependencias de Gregorio en el panorama de la teología de los primeros siglos.

¹ He utilizado los siguientes textos: Gregorio de Nacianzo, *Los cinco discursos teológicos*, ed. y tr. J. R. Díaz Sanchez-Cid, Ciudad Nueva, Madrid, 1995; Gregorio de Nacianzo, *Discursos XXVII-XXXVI*, ed. bilingüe, introd., notas y trad. de M. Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid, 2019; Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, ed. P. Gally y M. Jourjon, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978.

² Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXI*, 33,5 (*Discursos XVI-XXVI*, ed. bilingüe, introd., notas y trad. de M. Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid, 2019).

³ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Carta 58,1* (*Cartas y Testamento*, ed. bilingüe, introd., notas y trad. de M. Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid, 2022).

2. Los precedentes

Antes de emprender el análisis del discurso objeto de este estudio, habría que situar la problemática de la divinidad del Espíritu dentro del contexto eclesial de formulación de los dogmas cristológico y trinitario del siglo IV⁴.

El Nacianceno pronuncia sus cinco discursos teológicos (*Discursos XXVII-XXXI*) en el año de 380⁵, de modo que hay un largo recorrido desde la proclamación en Nicea (325) de la consubstancialidad (*homoousios*) del Hijo con el Padre en el contexto de la herejía arriana⁶.

En Nicea, los Padres confesaron: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso. [...] Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo del Padre, engendrado por el Padre, unigénito, o sea, de la sustancia del Padre [*ek tes ousiastou patrós*] [...] engendrado, no creado, consustancial con el Padre [*homoousion to patrí*]. [...] Y en el Espíritu Santo. [...]»⁷. La preocupación del momento era debelar la herejía de Arrio y confirmar/establecer la fe en la divinidad del Hijo, confesado como consubstancial al Padre. Sobre el Espíritu Santo solo se afirma que se cree en él, sin más.

No es aquí el espacio para tratar de las interminables disputas acerca del uso del término *homoousios*, de los grupos que se forman en su defensa o en su contra y de las idas y venidas de

⁴ Para una buena contextualización de la problemática y de las definiciones de Nicea se puede consultar el artículo: C. Granado, «El Concilio de Nicea (325)», *Facies Domini*, n. 3 (2011), pp. 401-443.

⁵ Cf. J. Quasten, *Patrología II*, BAC, Madrid, 1977, p. 268.

⁶ Cf. B. Sesboüé, «A divindade do Filho e do Espírito Santo (século IV)», in B. Sesboüé y J. Wolinski (coords.), *O Deus da salvação* (História dos dogmas I), Edições Loyola, São Paulo, 2015, pp. 206s.

⁷ Cf. J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2012, p. 259.

la Iglesia de esta época bajo la influencia del poder imperial – véase el intento de los varios Sínodos en armonizar los distintos partidos después de Nicea⁸. En lo que atañe a nuestro tema, es suficiente mencionar dos relevantes grupos situados en la segunda mitad del siglo IV: los arrianos radicales o *anomeos*⁹ (representados por Aecio y, sobre todo, por su discípulo Eunomio) y los macedonios/pneumatómacos¹⁰, un ala moderada (*homousianos*)¹¹ dentro del partido arriano¹². Aquellos profesaban un monoteísmo intransigente, haciendo del Hijo y del Espíritu criaturas; estos reconocían al Padre y al Hijo, pero negaban la divinidad del Espíritu¹³. La ortodoxia (los defensores de Nicea) era entonces un partido minoritario, como se ve por la situación de Gregorio en Constantinopla antes de la llegada de Teodosio¹⁴.

Es alrededor del 360 cuando empieza a imponerse la afirmación de Nicea sobre la divinidad del Hijo. Surgen entonces las disputas acerca de la divinidad del Espíritu¹⁵.

⁸ Acerca de los varios Sínodos posteriores a Nicea y de las disputas acerca del término *homousios*, son indispensables los testimonios de Atanasio (*De decretis Nicaenae synodi* y *De Synodis*) y de Hilario (*De synodis*).

⁹ *Anomeos*, porque afirmaban que el Hijo era *desemejante* (del griego *anomoios*) al Padre.

¹⁰ Macedonios, por causa de Macedonio, arzobispo de Constantinopla, destituido en el 360, que no reconocía la divinidad del Espíritu; pneumatómacos, porque *luchaban contra el Espíritu*, o sea, contra su divinidad.

¹¹ *Homousianos*, porque consideraban al Hijo de *sustancia semejante* (*homoios + ousía*) al Padre.

¹² Cf. B. Sesboué, «A divindade do Filho», pp. 227-230; F. W. Norris (intro. and comm.), *Faith gives fullness to reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, Brill, Leiden, 1991 (Suplementos to Vigiliae Christianae XIII), p. 53.

¹³ Cf. B. Sesboué, «A divindade do Filho», p. 211.

¹⁴ Cf. M. Merino Rodríguez, «Introducción a *Discursos I-XV*», pp. 38-39 en Gregorio de Nacianzo, *Discursos I-XV*, ed. bilingüe, introd., notas y trad. de M. Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid, 2015; J. Quasten, *Patrología II*, p. 262.

¹⁵ Cf. B. Sesboué, «A divindade do Filho», p. 227.

Intervendrán teólogos de la envergadura de un Atanasio, de un Basilio y de los dos Gregorios en contra de trópicos¹⁶, arrianos radicales y pneumatómacos. Habrá que esperar hasta el 381 para que la cuestión llegue a un término, cuando el Concilio de Constantinopla I declare la divinidad del Espíritu, para la cual es fundamental la contribución de los tres Capadocios.

3. Los adversarios de Gregorio

Gregorio pronunció los cinco discursos que le valieron el título de *Teólogo* en la Iglesia de la Anastasia, en Constantinopla, en el año 380. Su principal adversario es Eunomio, obispo de Cízico, un arriano radical (*anomeo*)¹⁷. Pero no es considerada menos deletérea y, por eso, menos combatida la herejía de los pneumatómacos (*los que luchan contra el Espíritu*)¹⁸, los cuales reconocen la divinidad del Hijo, pero niegan la del Espíritu, relegado a la condición de «ministro y servidor»¹⁹.

Recojo las referencias hechas por Gregorio a estos dos grupos de oponentes en el quinto discurso (*Disc. XXXI*):

¹⁶ Nombrados así por Atanasio, porque basan sus argumentos en los *tropos* (*tropoi*) o figuras de lenguaje de la Escritura, con el objetivo de negar la divinidad del Espíritu.

¹⁷ Cf. M. Merino Rodríguez, «Introducción a *Discursos XXVII-XXXVI*», pp. 6-7; Norris, *Faith gives fulness*, pp. 183-184 y 187.

¹⁸ Así Gregorio los caracteriza en el *Disc. XXXI*: «Se ponen a luchar con mayor ardor contra el Espíritu» (n. 2); «deja, por tanto, de combatir contra el Espíritu» (n. 11); «has lanzado el ataque contra el Espíritu» (n. 20). El Nacianceno, en cambio, se pone entre los que tienen el Verbo (los que confiesan su divinidad, contra los arrianos) y son «defensores del Espíritu» (n. 13).

¹⁹ Cf. B. Sesboüé, «A divindade do Filho», p. 229.

- a) Pneumatómacos: «Los que se muestran moderados en lo que concierne al Hijo» (n. 1)²⁰; los que honran «de mala manera al Hijo en contra del Espíritu, porque el Hijo no es el artífice de un siervo como nosotros» (n. 12); «los que ocupan el segundo rango en la impiedad», «los que tienen mejor opinión del Hijo» (n. 13).
- b) Arrianos radicales: Los amantes de la letra (n. 3 y 18), por causa de su habilidad lógica y de su doctrina de las preposiciones aplicada a la Escritura²¹ (los pneumatómacos no eran menos fieles a la letra de la Escritura, cf. *Dis.* XXXI, 12); los que honran al Padre de mala manera, privándolo de su Hijo, considerado una criatura (n. 12); «ímpíos más consumados», «nuestros adversarios» (n. 13).

Como se nota, los pneumatómacos se distinguen por su rechazo en reconocer la divinidad del Espíritu Santo, considerándolo una criatura del Hijo; los arrianos, por negar tanto la divinidad del Hijo cuanto la del Espíritu. Los pneumatómacos ocupan el segundo lugar en la impiedad, porque al menos confiesan la divinidad del Padre y del Hijo; los arrianos radicales ocupan el primer puesto, porque niegan al Hijo y al Espíritu. Los dos bandos comparten un vivo apego a la letra de la Escritura.

²⁰ A estos parece tener en mente Basilio de Cesarea al decir: «Yo testifico a [...] quien rechaza al Espíritu, que su fe en el Padre y en el Hijo caerá en el vacío, pues ni tenerla podrá, faltando el Espíritu» (Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, Ciudad Nueva, Madrid, c. XI, 27).

²¹ «Los melindres de estas gentes sobre las sílabas y los vocablos no son simples, como pudiera parecer, ni conducen a un mal pequeño, sino que encierran una honda y oscura voluntad contra la piedad. Efectivamente, rivalizan en señalar la distinta enunciación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, para, desde ahí, tener fácil también la demostración de su diferencia de naturaleza» (Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. II, 4).

4. «¿Dónde está escrito?»

Una vez defendida la divinidad del Hijo (*Discursos XXIX-XXX*), el Nacianceno toma como objeto de su discurso la defensa del Espíritu Santo. La objeción que le oponen «los que se muestran moderados en lo que concierne al Hijo» (pneumatómacos) es que se introduce «un dios extraño y ausente de las Escrituras»²². La cuestión vuelve en *Disc. XXXI*, 12: «¿Quién ha adorado al Espíritu?, dicen ellos. ¿Quién, entre los personajes del Antiguo o del Nuevo Testamento? ¿Quién le ha suplicado? ¿Dónde está escrito que es preciso adorarlo e invocarlo? ¿De dónde has sacado esta opinión?», y será respondida a partir de *Disc. XXXI*, 21 hasta el 30. El argumento central de los adversarios de Gregorio es, pues, la presunta ausencia de un testimonio bíblico sobre la divinidad del Espíritu.

Los trópicos, rebatidos por Atanasio en sus *Epístolas a Serapión*, también se basaban en la Escritura para negar la divinidad del Espíritu, siguiendo en esto el procedimiento de los arrianos respecto al Hijo (en este caso se apoyaban en Pr 8,22: «El Señor me creó como principio de sus caminos para sus obras»)²³. A partir del texto de Am 4,13 («He aquí que yo consolido el trono, creo el Espíritu») y 1Tim 5,21 («Te conjuro delante de Dios y de Jesucristo y de los ángeles elegidos»), afirmaban que el Espíritu era una criatura, contado entre los ángeles²⁴.

El arriano Aecio, por su parte, echaba mano del argumento de que «las cosas que son diferentes en su naturaleza se enuncian de manera diferente, y viceversa, las que se enuncian de diversa

²² Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 1.

²³ Atanasio de Alejandría, *Discursos contra los arrianos* II, 18,3, Ciudad Nueva, Madrid, 2010.

²⁴ Cf. Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo* I, 3,2 y 10,4-5, Ciudad Nueva, Madrid, 2007.

manera son diferentes en su naturaleza». Aplicando esto a la Escritura, en particular a 1Cor 8,6 («un solo Dios y Padre, de quien todo procede, y un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe»), llegó a la conclusión de que el «por medio de quien» es diferente del «de quien», y de ahí que el Hijo sea diferente del Padre. Utilizando el mismo raciocinio, se fijó para el Espíritu Santo el «en quien». La conclusión a que llegaron Aecio y su discípulo Eunomio es que el «de quien» designa al artífice (el Padre), el «por medio de quien» al ayudante o instrumento (el Hijo) y el «en quien» al tiempo o lugar (el Espíritu Santo)²⁵, de modo que solo el artífice (o sea, el Padre) sea divino, mientras los otros dos son creaturas a él subordinadas.

El Nacianceno dirá a los que se basan en la letra de la Escritura para negar la divinidad del Espíritu que solo han conocido la presencia del Espíritu en la Escritura «los que se han dedicado al estudio no con pereza ni superficialmente, sino entreabriendo los pliegues de la letra²⁶ y mirando a su interior; de este modo han merecido ver la belleza allí escondida y han sido iluminados por la lámpara del conocimiento»²⁷. Es clara la apelación al sentido espiritual de la Palabra de Dios, tan querido por la tradición que se remonta a Orígenes²⁸.

La exégesis espiritual es la única que puede romper el aparente silencio de la Escritura. Según Beeley, «para Gregorio, la confesión de la divinidad del Espíritu surge de la interpretación de la Escritura según el Espíritu [...] —de la percepción del

²⁵ Cf. Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. II,4; Gregorio Nacianceno, *Discurso XXXI*, 5: «[...] los que les definen “creador”, “colaborador” y “servidor” y piensan que el rango y la cualidad implicados en los nombres es expresión cabal de sus realidades»; estos serían Aecio e Eunomio.

²⁶ En la traducción de Merino Rodríguez: «apartando la letra».

²⁷ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 21.

²⁸ Cf. Norris, *Faith gives fullness*, p. 185 y p. 203.

sentido más hondo de la Escritura, el cual viene solamente con la iluminación del intérprete por la luz divina»²⁹. En el número de estos intérpretes están, sin duda, Atanasio (quien ha fijado las reglas referentes al uso de los textos sobre el Espíritu)³⁰ y Basilio³¹, entre tantos otros, de los cuales Gregorio se beneficia³².

Como se echa de ver, tanto los que negaban la divinidad del Hijo cuanto los que impugnaban la del Espíritu buscaban en una comprensión literal de la Escritura sus argumentos. Como la cuestión se jugaba en el campo de la hermenéutica bíblica, los Padres de esa época (Gregorio entre ellos) se entregaron sobre todo a un trabajo de exégesis de los textos bíblicos. Como veremos, el Teólogo ofrecerá al final de su discurso una cantidad inmensa de textos bíblicos referentes a la divinidad del Espíritu. Además, cuando busca aquello que da la identidad del Espíritu en el seno de la Trinidad, encontrará en san Juan su punto de apoyo.

²⁹ Norris, *Faith gives fullness*, p. 155.

³⁰ Cf. Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 4. La Escritura no se refiere al Espíritu Santo sin un complemento (de Dios, del Padre, mío, de Cristo), sin que preceda el artículo o sin que este mismo Espíritu se le llame el Santo, o Paráclito, o de la Verdad. Cuando se trata de los que ya han recibido el Espíritu o ya fueron instruidos, solo con decir el Espíritu es suficiente. A partir del n. 5 de la primera *Epístola a Serapión*, Atanasio recoge el testimonio abundante de la Escritura acerca del Espíritu Santo aplicando las mismas reglas que estableció.

³¹ En su *Tratado sobre el Espíritu Santo*, Basilio utiliza profusamente la Sagrada Escritura. Cf. el c. IX: «Pero expongamos ya nuestras nociones comunes acerca del Espíritu Santo, *las que acerca de él hemos ido recogiendo de las Escrituras* y las que hemos recibido de la Tradición no escrita de los Padres».

³² El Nacianceno se apoya en el trabajo realizado por sus predecesores: «Examinar y distinguir cuántas veces concibe y pronuncia la Sagrada Escritura los términos “Espíritu” y “Santo”, añadiendo los testimonios pertinentes al estudio y el significado particular que en tales pasajes tiene la conjunción de ambos términos, me refiero a “Espíritu Santo”, es algo que dejaremos a otros que han estudiado estas cosas para sí y para nosotros» (*Disc. XXXI*, 2).

5. Sin el Espíritu faltaría la santidad a la divinidad

Antes de esgrimir sus argumentos, Gregorio confiesa que su fe en la divinidad del Espíritu que adora es tal que, en su exposición de la teología, osa aplicar «las mismas expresiones a toda la Trinidad». Por ejemplo, partiendo de Jn 1,9 («era la luz verdadera...»), asevera que esta luz es tanto el Padre como el Hijo, cuanto el Espíritu Santo: «una sola luz y un solo Dios». Interpela a seguir el Sal 35,10 («en tu luz veremos la luz») en clave trinitaria: «Desde la luz, que es el Padre, entendemos al Hijo en la luz, esto es, en el Espíritu; teología breve y simple de la Trinidad [*tes Triados theologian*]³³. El procedimiento de Gregorio consiste en interpretar una afirmación relacionada a una de las hipóstasis como referida a la única divinidad. Líneas más adelante veremos cómo define él las propiedades de cada uno de estos Tres.

La primera argumentación a favor de la divinidad del Espíritu está elaborada en forma de cadena. (1) El Padre está tan unido a su Hijo y este, al Espíritu –unión que implica coeternidad y es reflejada en la economía salvífica–³⁴, que atentar contra uno de ellos sería destruir la Trinidad entera: «Si tú abajas a uno solo, oso decirte que destronas de lo alto a los dos». (2) Y más: negar a la divinidad la santidad, que es el mismo Espíritu, sería hacer de ella una divinidad incompleta. Por eso, hay que reconocer que el Espíritu es desde el principio, o sea, que Dios nunca estuvo desprovisto de la santidad. (3) Si el Espíritu no fuese desde el principio, sería una criatura. Gregorio, entonces, echa mano de un argumento soteriológico (como hizo Atanasio para defender la divinidad del Hijo)³⁵: «Y si [el Espíritu] ocupase el mismo

³³ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 3.

³⁴ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 29.

³⁵ «Si el Hijo es una criatura, al ser una sola la naturaleza de las criaturas dotadas de palabra, ninguna ayuda podrá venir a las criaturas de parte de una criatura, ya que

rango que yo [criatura], ¿cómo podría hacerme Dios o unirme a la divinidad?»³⁶. El corolario es que el Espíritu, que es la santidad en Dios y aquel que completa la Trinidad³⁷, es eterno y divino como el Padre y el Hijo; propio de su economía es la divinización (*theosis*) o unión de los fieles con Dios.

El Nacianceno articula la unión/coeternidad de las hipóstasis divinas, la completud de la Trinidad, la santidad en Dios (nivel ontológico) y la divinización/santificación de los fieles (nivel soteriológico) como razones necesarias (*si...*, *entonces...*) que llevan a reconocer la divinidad del Espíritu³⁸.

Atanasio había utilizado este mismo tipo de raciocinio contra los arrianos. Para el obispo de Alejandría, así como la unidad del Verbo con el Padre es la razón de la divinidad del Hijo, del mismo modo la unidad del Espíritu con el Hijo. Para salvaguardar la unidad de Dios, no se separa del Padre al Hijo y, «si se separa del Verbo al Espíritu, ya no se salvaguarda la única divinidad en la Trinidad». Si se hace del Espíritu una criatura, ya «no hay una Trinidad, sino una díada. [...] Esto es [...] separar y destruir la Trinidad». Sigue el santo obispo: «Pensando de manera equivocada del Espíritu Santo, tampoco piensan de

todas están necesitadas de la gracia que proviene de Dios» (Atanasio de Alejandría, *Discursos contra los arrianos* II, 41,3); «Si hubiese llegado a ser hombre siendo una criatura, el hombre habría quedado absolutamente tal cual estaba, al no haber sido unido a Dios» (II, 69,1); «Si el Hijo fuese una criatura, el hombre no habría dejado de seguir siendo mortal, al no estar unido a Dios» (II, 67,3). Cf. *Discursos contra los arrianos* II, 70,1.3.

³⁶ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 4. El mismo argumento en *Discurso XXXI*, 8: «Y si es una criatura, ¿cómo es que creemos en él o podemos llegar a ser perfectos en él?»; y en *Disc. XXXI*, 28: «Si el Espíritu no debe ser adorado, ¿cómo es que puede divinizarme por el bautismo?».

³⁷ Cf. D. García Guillén, «Padre es nombre de relación». *Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010, p. 267.

³⁸ Cf. Norris, *Faith gives fullness*, pp. 187-188.

manera recta acerca del Hijo. Y si pensarán rectamente acerca del Verbo, pensarían también correctamente acerca del Espíritu, que procede del Padre y, *siendo propio del Hijo*, es dado por él a los discípulos ya todos los que creen en él»³⁹.

Esta es la manera de Atanasio de afirmar la divinidad del Espíritu: él procede del Padre (Jn 15, 26) y es inseparable, íntimo (*ídiōn*) al Hijo —es, pues, divino como el Padre y el Hijo. En otra parte dirá que el Espíritu «es propio del Hijo y no es extraño a Dios», es «de la sustancia del Hijo»⁴⁰, «es propio y no extraño a la esencia y divinidad del Hijo, mediante la cual pertenece a la Trinidad Santa»⁴¹.

El argumento de la divinización por medio del Espíritu como probativo de su divinidad tampoco es una idea original de Gregorio. Véase lo que dice Atanasio:

Si por la participación del Espíritu nos convertimos en partícipes de la naturaleza divina, sería un loco quien dijera que el Espíritu es de naturaleza creada y no de la de Dios. Por eso, en los que él se hace presente, se divinizan. No hay duda de que si diviniza es que *su naturaleza es la de Dios*⁴².

Basilio también dirá que «el Espíritu Santo en toda operación está unido y es inseparable del Padre y del Hijo»⁴³; «se le llama Espíritu de Cristo, en cuanto que está íntimamente unido a él por naturaleza»⁴⁴. Uno de sus argumentos más contundentes en la defensa de la divinidad del Espíritu echa raíces en la fórmula

³⁹ Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 2,2-5.

⁴⁰ Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 25,1-2.

⁴¹ Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 27,4.

⁴² Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 24,3.

⁴³ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XVI, 37.

⁴⁴ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XVIII, 46.

bautismal y en la oración litúrgica (doxología). Manteniendo la tradicional *táxis* trinitaria, que vincula el Hijo al Padre y el Espíritu al Hijo, llega a la conclusión de que los tres están en el mismo orden de dignidad y de naturaleza:

Al Espíritu se le nombra “con” el Hijo, del mismo modo que se nombra al Hijo “con” el Padre, pues el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo está dado por igual. Por consiguiente, cual es el Hijo respecto del Padre, tal es el Espíritu respecto del Hijo, según el orden de la palabra transmitida en el bautismo. Y si el Espíritu está en el mismo orden que el Hijo, y el Hijo en el mismo que el Padre, obviamente también el Espíritu lo está en el mismo que el Padre⁴⁵.

En cuanto al atributo de la santidad, dice Basilio que el Espíritu «es “Santo”, como santo es el Padre y santo el Hijo». Y distinguiendo la santidad de las creaturas de aquella del Espíritu, afirma: «Para la creatura, la santidad fue introducida de fuera, mientras que, para el Espíritu, la santidad es plenitud de naturaleza. Por eso, tampoco es “santificado”, sino “santificador”»⁴⁶. En el Espíritu, la santidad se identifica con su naturaleza; en los fieles, es un don creado por este mismo Espíritu. Por eso, él es dicho *santificador*.

Hemos recogido estos primeros razonamientos de Gregorio y los hemos comparado con aquellos de sus predecesores a fin de evidenciar cómo en este punto él no pretende ser absolutamente original; al contrario, se inscribe en la tradición reciente de los defensores de Nicea, que saben manejar muy bien diversos niveles de argumentación en vista de la defensa del Espíritu.

⁴⁵ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XVII, 43.

⁴⁶ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XIX, 48.

6. Algunas notas acerca de la comprensión de la Trinidad en la teología anterior a Gregorio

La teología cristiana tuvo que afrontar desde sus inicios la difícil tarea de armonizar la unicidad de Dios heredada del judaísmo con la revelación de Jesucristo como Verbo encarnado y del Espíritu Santo. ¿Cómo mantener la unidad y unicidad de Dios sin atentar contra la revelación de estos Tres distintos y dialogantes de la economía salvífica? ¿Cómo evitar una recaída en el politeísmo (triteísmo), pero sin eliminar la consistencia e igualdad de estos Tres (modalismo, adopcionismo, arrianismo)? Como es sabido, este fue un campo fértil para las herejías. No por nada, se ha dicho que la doctrina de la Trinidad es un cementerio de herejías, gracias a las cuales la fe ortodoxa pudo consolidarse.

La primera realidad que la teología cristiana pensó fue la correcta relación entre Dios, el Padre, y su Hijo Jesucristo, el Verbo (cf. Jn 1,1; 1Cor 8,6). Si el Padre era el sin principio (*anarkós*), el ingénito (*agénnetos*), el Hijo era su Verbo/Palabra (*Lógos*), el engendrado.

Los primeros teólogos pensaron esta relación a partir del modelo de la filosofía estoica⁴⁷. Justino (†165), por ejemplo, concibió a Cristo como un «segundo Dios», distinto (*heteros*), pero menor que el Padre y a él subordinado⁴⁸; el *Lógos* que estaba junto al Padre desde toda la eternidad y fue proferido/emitado para ser mediador en la creación⁴⁹. El apologeta no se detiene en

⁴⁷ Cf. J. Wolinski, «A economia trinitária da salvação (século II)», en B. Sesboüé y J. Wolinski (coords), *O Deus da salvação* (História dos dogmas I), Edições Loyola, São Paulo, 2015, p. 139.

⁴⁸ Cf. Justino, *I Apología* 12,7: «El Verbo, que es el príncipe más alto y más justo que conocemos, después de Dios que le engendrara» (*Padres Apologistas Griegos*, s. II, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1954).

⁴⁹ Cf. Justino, *II Apología* 6,3: «En cuanto a su Hijo, aquel que solo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con Él antes de las criaturas y es engendrado cuan-

la consideración del Espíritu, que para él es el inspirador de las Escrituras⁵⁰ y el que «ponemos en tercero»⁵¹.

En Ireneo (†202), Tertuliano y Orígenes –para quedarse en estos tres grandes prenicenos–, con sus matices propios y terminología específica, ya se encuentra una reflexión donde el Espíritu adquiere relieve y se afirma con más vehemencia la distinción (*persona/hipóstasis*) en el seno del Dios uno (*una substantia*, según Tertuliano; *uno por la concordia y voluntad*, según Orígenes).

Ireneo nos trasmite una regla de fe donde confiesa a «Dios Padre, increado, ilimitado, invisible, único Dios, creador del universo; [...] el Verbo de Dios, Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor [...]; y el Espíritu Santo por cuyo poder los profetas han profetizado»⁵². Para él, «el Verbo coexiste siempre con el Padre»⁵³ y «Dios tiene siempre consigo a su Verbo y a su Sabiduría, al Hijo y al Espíritu»⁵⁴. El Hijo y el Espíritu son los ministros del Padre⁵⁵, sus manos⁵⁶, o sea, están íntimamente unidos a él y son iguales entre sí. Con grande reverencia y apoyándose en Is 53,8 («¿quién

do al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas» (*Padres Apologistas Griegos, s. II*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1954).

⁵⁰ Cf. Justino, *I Apología* 61,13. El Verbo también inspira a los profetas: *I Apología* 36,1.

⁵¹ Justino, *I Apología* 13,3: «Y luego demostraremos que con razón honramos también a Jesucristo, [...] que hemos aprendido ser el Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en el segundo lugar [ἐνδευτέρῳ ἀρχῶρα], así como el Espíritu profético, a quien ponemos en el tercero [ἐν τρίτῳ ἀρχῆει]». Cf. Justino, *I Apología* 60,6-7.

⁵² Ireneo de Lyon, *Demonstração da pregação apostólica*, 6, Paulus, São Paulo, 2015.

⁵³ Ireneo de Lyon, *Contra as heresias* II, 30,9 (Ireneo de Lyon, *Contra as heresias. Denúncia e refutação da falsa gnose*, Paulus, São Paulo, 2014 [Patrística]).

⁵⁴ Ireneo de Lyon, *Contra as heresias* IV, 20,1.

⁵⁵ Cf. Ireneo de Lyon, *Contra as heresias* IV, 7,4.

⁵⁶ Cf. Ireneo de Lyon, *Demonstração da pregação apostólica* 11; *Contra as heresias* V,6,1.

contará su generación?»), el obispo de Lyon evita escudriñar el misterio de la vida íntima de Dios. La generación del Verbo, por ejemplo, es considerada inenarrable⁵⁷. Según Ireneo, hay misterios que Dios reserva para sí mismo y que hay que aceptar con humildad: «Es mejor y más útil ser simple y poco sabio y estar cerca de Dios por la caridad, que parecer muy sabio y hábil y blasfemar contra el Maestro»⁵⁸.

Tertuliano († ca. 220) admitía que el Hijo era el *Sermo*/Palabra del Padre –utilizando el esquema de la doble fase del Verbo–, el *secundus a Patre*⁵⁹. El Espíritu, en su concepción, «es una tercera realidad que procede del Padre y del Hijo, como el fruto es una tercera realidad procedente de la raíz y del retoño, y el río es una tercera realidad procedente de la fuente y del arroyo; y el punto de luz es una tercera realidad con respeto al sol y a su rayo»⁶⁰. Las tres personas están de tal modo unidas que «son inseparables entre sí»⁶¹. En otra parte de su obra *Adversus Praxeam* el teólogo africano dirá que el Espíritu no tiene otra derivación que «del Padre a través del Hijo»⁶². Debemos a este autor la introducción del término persona para referirse a lo que es distinto en la Trinidad. Con todo, esta distinción en Dios no es disgregadora, porque los tres no son más que una misma cosa/sustancia (*tres unum sunt*)⁶³.

Antes de volver al Nacianceno, mencionamos a Orígenes († ca. 253-254). Él también nos transmite una regla de fe que confiesa

⁵⁷ Cf. Ireneo de Lyon, *Contra as heresias* II, 28,4-6.

⁵⁸ Ireneo de Lyon, *Contra as heresias* II, 26,21.

⁵⁹ Cf. Tertuliano, *Contro Prassea* VII,9, ed. G. Scarpata, Società Editrice Internazionale, Torino, 1985.

⁶⁰ Tertuliano, *Contro Prassea* VIII,7.

⁶¹ Tertuliano, *Contro Prassea* IX,1.

⁶² Tertuliano, *Contro Prassea* IV, 1.

⁶³ Cf. Tertuliano, *Contro Prassea* II, 4 y XXV,1.

el único Dios creador y ordenador de todas las cosas, que ha enviado al Señor Jesucristo; Jesucristo, nacido del Padre antes de toda criatura, ministro del Padre en la creación; el Espíritu Santo, asociado por los apóstoles en honor y dignidad al Padre y al Hijo, y que ha inspirado a todos los santos profetas y apóstoles⁶⁴. El Padre es Mónada y Hénada⁶⁵, *ho autotheos*, el ingénito (*agénnetos*), la fuente de la divinidad⁶⁶ y siempre ha sido Padre⁶⁷. El Hijo es Dios por naturaleza, unigénito del inengendrado, su «generación es eterna y perpetua como el resplandor es engendrado de la luz»⁶⁸. El Espíritu pertenece al mundo de la divinidad y es la *virtus sanctificans* (poder santificador)⁶⁹. Orígenes se pregunta si el Espíritu debe ser considerado *natus aut innatus* y si hay que considerarlo un segundo Hijo⁷⁰. Su concepción será de una Trinidad en *degradé*⁷¹: admite tres hispóstasis (τρεῖς ὑποστάσεις): el Padre es el único *autheós*; el Hijo es *deúteros theós*, inferior al Padre; en cuanto al Espíritu, propone como proposición más piadosa y verdadera: «Que todas las cosas vinieron a la existencia a través del Verbo, y que de todas ellas el Espíritu Santo es la de

⁶⁴ Cf. Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*, Prefácio, 4, Paulus, São Paulo, 2012.

⁶⁵ Cf. Orígenes, *Tratado sobre os Princípios* I, 1,6.

⁶⁶ Cf. Orígenes, *Tratado sobre os Princípios* I, 1,6.

⁶⁷ Cf. Orígenes, *Tratado sobre os Princípios* I, 4,4.

⁶⁸ Cf. Orígenes, *Tratado sobre os Princípios* I, 2,4.

⁶⁹ Orígenes, *Tratado sobre os Princípios* I, 1,3: «Ele é um poder santificador e diz-se que dele participam todos aqueles que mereceram ser santificados pela sua graça».

⁷⁰ «À seu respeito não se distingue claramente se o Espírito é gerado ou inato, e se também devemos considerá-lo ou não como Filho de Deus» (Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*, Prefácio, 4).

⁷¹ Cf. J. Werbick, «Doutrina da Trindade», p. 441, en T. Schneider (coord.), *Manual de Dogmática II*, Editora Vozes, Petrópolis, 2008; J. Quasten, *Patrología I*, BAC, Madrid, 1978, p. 390.

dignidad máxima, siendo la primera de todas las cosas que han recibido la existencia de [*hypo*] Dios a través de [*diá*] Cristo»⁷².

En estos pre-nicenos vamos de una elaboración más centrada en la relación Padre-Hijo a una plenamente trinitaria. En algunos, casos el subordinacionismo es más o menos evidente. La terminología está siendo fraguada poco a poco. Las reglas de fe y el contexto litúrgico-bautismal ofrecen el mejor abrigo y expresión para la fe. Veamos cómo la creatividad de Gregorio encuentra una expresión adecuada para la fe trinitaria en diálogo con sus predecesores y con su contemporáneo Basilio.

7. La *ekporeusis*: palabra clave en la pneumatología del Teólogo

Los adversarios de Gregorio solo admiten el ingénito (*agénneton*) y el engendrado (*gennetón*), o sea, el Padre y su Hijo. Vale mencionar que la insistencia en atribuir a la sustancia divina el nombre de ingénito era propia de la teología de Eunomio⁷³. Para él, hay solo uno que es sin principio y uno que es engendrado –el primero es Dios, el segundo, no. Si hubiera otro ingénito, habría dos padres; si hubiera otro engendrado, serían dos hijos. Argumento semejante era defendido por los trópicos⁷⁴ en Egipto.

⁷² Origène, *Commentaire sur saint Jean* II, X, 75 (Tome I, Livre I-IV, ed. Cécile Blanc, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966. Cf. *Commentaire sur saint Jean* XIII, XXV, 151, Tome III, Livre XIII, ed. Cécile Blanc, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975.

⁷³ Cf. García Guillén, «Padre es nombre de relación», p. 268.

⁷⁴ Así Atanasio reproduce el argumento de los trópicos: «Si no es una criatura, ni uno de los ángeles, sino que procede del Padre, entonces también él es hijo, y hay dos hermanos, él y el Verbo. Y si es hermano, ¿cómo puede ser unigénito el Verbo o cómo no son iguales, sino que uno es nombrado después del Padre y el otro después del Hijo? Y si tiene su origen en el Padre, ¿cómo no se dice que es engendrado o que es hijo, sino simplemente Espíritu Santo? Pero si el Espíritu es del Hijo, entonces el Padre es abuelo del Espíritu» (Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 15,2).

El Nacianceno defiende, primero, el uso del término hijo, esclareciendo que «el Hijo es Hijo según una relación [*skésis*] de orden superior, no pudiendo nosotros expresar de otra manera que procede de Dios y que le es consubstancial [*homoousios*]]⁷⁵. Enseguida, pregunta: «¿Dónde pones tú al “ser que procede”?», y entonces, partiendo de Jn 15,26 («el Espíritu Santo, que procede del Padre» [*tópneumatohágion, ho para tou Patrós ekporeuetai*]), deduce magistralmente: «Si procede [*ekporeuetai*] del Padre, no es una creatura [*ktisma*]; si no es engendrado [*gennetón*], tampoco es el Hijo; y, si está entre el ingénito y el engendrado, es que es Dios [*theós*]]⁷⁶. Con este expediente, Gregorio refuta a sus adversarios, que lo acusan de introducir un dios extraño a la Escritura, y encuentra el término adecuado (“el que procede”) para escapar de la alternativa entre ingénito y engendrado típica de Eunomio⁷⁷.

Así que el Espíritu no se confunde con el Padre, el único ingénito, ni con el Hijo, el único engendrado: él es aquel que procede del Padre. Este es su modo de poseer la única divinidad, su modo de ser Dios.

Está claro que, para Gregorio, el Espíritu es aquel que procede (*ekporeuetai*) del Padre. Pero lo que sea esta «procesión/*ekporeusis*» es tan imposible de explicar como la ingenuidad (*agennesis*) del Padre y la generación (*genesis*) del Hijo, cosas que superan la capacidad humana de penetrar las profundidades de Dios:

Pero ¿qué es la procesión? Si tú me dices qué es la ingenuidad del Padre, yo te explicaré tanto la generación del Hijo como la procesión del Espíritu Santo, y así ambos deliraremos al asomarnos a ver los misterios de Dios. ¿Y quiénes somos noso-

⁷⁵ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 7.

⁷⁶ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 8.

⁷⁷ Cf. García Guillén, *Padre es nombre de relación*, p. 269.

tros para hacer esto? Personas incapaces de saber lo que tienen debajo de sus pies o de contar la arena de los mares, las gotas de la lluvia y los días de la eternidad; ¡cuánto menos podremos penetrar en las profundidades de Dios y dar razón de una naturaleza tan inefable y tan por encima de nuestra razón!⁷⁸

La especulación teológica no puede pretender abarcar todo, escrutar todo. Una teología poco consciente del abismo que separa al hombre de Dios –abismo, es verdad, sobre el cual la revelación de Jesucristo tiende un puente–, es pura impiedad, irreverencia ante el misterio santo y adorable de Dios. He ahí una lección valiosa del Nacianceno.

En *Disc. XXXI*, 5,3, cuando Gregorio reseña las distintas posturas frente al Espíritu, establece una distinción en el grupo de aquellos que reconocen su divinidad: «Unos son piadosos solo en sus pensamientos»; «otros se atreven a ser piadosos también con sus labios». O sea, algunos confiesan la divinidad del Espíritu, pero no públicamente; otros, como Gregorio, sin temor, profesan abiertamente que el Espíritu es Dios. De aquel primer grupo forma parte Basilio, maestro y amigo de Gregorio⁷⁹. Veamos cómo, a su manera, Atanasio y Basilio confesaron la divinidad del Espíritu.

El obispo de Alejandría consideraba al Espíritu como *propio* del Hijo⁸⁰, inseparable de él⁸¹, «unido [propio de] a la divinidad

⁷⁸ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 8. Cf. Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión I*, 18,1-3.

⁷⁹ Cf. Norris, *Faith gives fullness*, p. 189.

⁸⁰ Cf. Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión I*, 25,1.

⁸¹ «Siendo tal la ordenada disposición y unidad en la Santa Trinidad, ¿quién podría separar al Hijo del Padre o al Espíritu del Hijo o del mismo Padre? ¿Quién sería talmente osado como para decir que la Trinidad es desemejante y de naturaleza diversa en relación a sí misma, o que el Hijo es de sustancia diversa a la del Padre

del Padre»⁸². Aseveraba incluso que él «no es extraño a Dios»⁸³ y que en la Trinidad no hay mezcla de naturaleza⁸⁴. Quizás su texto más explícito sea este:

Así pues, aquel que no es criatura, sino que está unido al Hijo, como el Hijo está unido al Padre, el que *es conglorificado con el Padre y el Hijo y es llamado Dios con el Verbo*, y realizando lo que el Padre hace mediante el Hijo, ¿cómo quien lo llama criatura no ultrajará directamente al mismo Hijo? Pues no existe nada que no se haga y se realice mediante el Verbo en el Espíritu⁸⁵.

Vale destacar que el argumento de la conglorificación del Espíritu con el Padre y el Hijo será retomado en la confesión de Constantinopla I. Solo puede ser Dios aquel que recibe la misma adoración y gloria que el Padre y el Hijo.

Por precaución, Basilio evitaba aplicar al Espíritu el término *theós* o *homoousios*, confesando su divinidad por medio de otras palabras y expresiones⁸⁶. Decía del Espíritu que es íntimo con el Padre y el Hijo, que está tan unido a ellos como la unidad con la unidad, y que hay comunidad de naturaleza entre ellos; que «es de Dios», «como un soplo de su boca»⁸⁷; «es Santo, como

o que el Espíritu es extraño al Hijo?» (Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 20,1).

⁸² Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 12,3; 25,6.

⁸³ Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 25,1.

⁸⁴ Cf. Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 2,3; 17,1.

⁸⁵ Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión* I, 31,2.

⁸⁶ Sobre la reserva de Basilio puede consultarse la *Carta 58* del Nacianceno al mismo Basilio: «Para nosotros no hay inconveniente alguno en reconocer que el Espíritu es Dios con otras expresiones que llevan a lo mismo» (n. 11); y el *Discurso XLIII*, 69,1: «Así, Basilio sabía mejor que todos que el Espíritu es Dios».

⁸⁷ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XVIII, 45-46.

santo es el Padre y santo el Hijo»⁸⁸; «existía y preexistía, y existía juntamente con el Padre y el Hijos antes de los siglos»⁸⁹; «lleva los mismos nombres que el Padre y el Hijo, [...] tiene con ellos comunidad de operaciones»⁹⁰; «está junto con Dios»⁹¹.

Apoyándose en Jn 15,26, Gregorio encuentra el modo de definir la propiedad del Espíritu Santo: la procesión o *ekporeusis*. Porque procede del Padre, estando entre él y su Hijo, el Espíritu no es menos que Dios. Gregorio dará el osado paso que no dieron Atanasio y Basilio: atribuir al Espíritu los términos Dios y consubstancial⁹², como se verá más adelante.

8. Distinción y unidad en Dios

Gregorio tiene que defenderse de los que dicen: «¿Qué es, pues, lo que falta al Espíritu para ser Hijo?; porque, si no le faltase nada, sería Hijo», o sea, ¿cuál es realmente la distinción entre proceder y ser generado? Argumenta nuestro autor: la distinción no se da por carencia o inferioridad, sino que «la diferencia de la manifestación, por así decir, o de la relación [*skésis*] entre ellos [las hipóstasis], produce también la diferencia en el nombre»⁹³, de tal modo que:

Las expresiones “ser ingénito”, “ser engendrado” y “proceder” designan al Padre, al Hijo y a aquel de quien se habla aquí, al

⁸⁸ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XIX, 48.

⁸⁹ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XIX, 49.

⁹⁰ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XXII, 53.

⁹¹ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XXXIII, 54.

⁹² Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 10; Kelly, *Primitivos credos cristianos*, pp. 407-408.

⁹³ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 9.

Espíritu Santo; de este modo se salvaguarda la distinción de las tres hipóstasis en la única naturaleza y dignidad de la divinidad. En efecto, ni el Hijo es el Padre, puesto que no hay más que un Padre, pero es lo mismo que el Padre, ni el Espíritu es el Hijo por el hecho de proceder de Dios, puesto que no hay más que un Unigénito, pero es lo mismo que el Hijo. Los Tres son uno en cuanto a la divinidad y el Uno es tres en cuanto a las propiedades, para que el Uno no sea el de Sabelio, ni los Tres sean los de la perniciosa división actual⁹⁴.

Así Gregorio formula la doctrina trinitaria ortodoxa: las tres hipóstasis se distinguen realmente por sus relaciones de origen (Padre = ser ingénito; Hijo = ser engendrado; Espíritu Santo = proceder) en el seno de una única naturaleza (*mía physis*) y dignidad de la divinidad (*theótes*). Padre e Hijo son distintos en cuanto a las hipóstasis; iguales/uno en cuanto a la divinidad/naturaleza. Lo mismo el Hijo y el Espíritu. «Los Tres son uno en cuanto a la divinidad y el Uno es tres en cuanto a las propiedades [*idiótetes*]: la Unidad está situada al nivel de la naturaleza/divinidad (*physis/theótes*); la Trinidad, en el nivel de las hipóstasis/propiedades (*hypostasis/idiótes*). Se rechaza así tanto el uno de Sabelio, que disuelve las hipóstasis en mera apariencia, cuanto los tres de los arrianos, que destruyen la unidad mezclando naturalezas distintas.

A esta altura del discurso ya pueden sonar aquellas palabras que conmovían tantos ánimos y que son distintivas de la osadía del Teólogo. Él afirma claramente que el Espíritu es Dios (*theós*) y que es consubstancial (*homoousios*)⁹⁵.

⁹⁴ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 9.

⁹⁵ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 10.

Más adelante, en *Discurso XXXI*, 13-14, defendiéndose de la acusación de triteísmo y de adorar una «poliarquía», el Nacianceno elabora un resumen de la fe ortodoxa:

Para nosotros, no hay más que un solo Dios, porque una sola es la divinidad, y los seres que proceden retornan a la unidad, aun cuando se crea que son tres; en efecto, uno no es más Dios que el otro, ni uno está delante y el otro detrás; no están separados por la voluntad, ni divididos por la potencia; aquí no se puede encontrar nada de cuanto existe en los seres divididos. Si es posible decirlo con brevedad, la divinidad es indivisa en seres divididos entre sí: como tres soles que se penetran mutuamente formando una única fusión de luz. Luego cuando nosotros miramos a la divinidad, la causa primera y la «monarquía», lo que se nos aparece es la unidad, y cuando miramos a aquellos en los que está la divinidad, los que vienen de la causa primera sin intervalo de tiempo y con igual honor, son tres los que adoramos (n. 14).

Vale la pena destacar cada uno de los elementos de la doctrina trinitaria defendida por Gregorio:

- Monoteísmo trinitario: «No hay más que un solo Dios, porque una sola es la divinidad [*theótes*], y los seres que proceden retornan a la unidad, aunque cuando se crea que son tres». La defensa del monoteísmo no es incompatible con la fe en las tres hipóstasis. Los seres que proceden del Padre, o sea, el Hijo que es engendrado y el Espíritu que procede, comparten la misma divinidad que el Padre, que es «Origen

y destino de la Divinidad, principio del que proceden el Hijo y el Espíritu»⁹⁶ y, por eso, fundamento de la unidad⁹⁷.

- Cada una de las hipóstasis es Dios por igual, poseyendo a su modo la única divinidad; hay orden (*táxis*), pero no subordinación (contra lo arrianos): «Uno no es más Dios que el otro, ni uno está delante y el otro detrás». Una y la misma es la voluntad y la potencia. La distinción de las propiedades/hipóstasis no significa división: los Tres son indivisos.
- Fórmula concisa de la fe ortodoxa: «La divinidad es indivisa en seres divididos entre sí», o sea, las tres hipóstasis son realmente distintas en el seno de la única divinidad.
- Por ser la vida íntima de Dios un misterio excelso, las analogías provenientes de la realidad creada siempre ofrecen un apoyo a la razón que quiere comprender lo que cree. Gregorio propone una para lo que acaba de desarrollar: «Tres soles que se penetran mutuamente formando una única fusión de luz»⁹⁸.
- Por fin, la unidad y la trinidad son el resultado de dos perspectivas distintas, a partir de cuales se puede considerar el misterio de Dios:
 - a. «Cuando nosotros miramos a la divinidad [*theótes*], la causa primera [*prótenaitían*] y la «monarquía», lo que se nos aparece

⁹⁶ García Guillén, «Padre es nombre de relación», p. 228.

⁹⁷ Para el tema de la monarquía del Padre, o sea, su ser causa y principio del Hijo y del Espíritu, se puede consultar García Guillén, «Padre es nombre de relación», pp. 222-229; *Discurso XXIX*, 2; Norris, *Faith gives fullness*, pp. 198-199.

⁹⁸ Como veremos, al final del *Discurso*, Gregorio teme que las analogías alejen más que acerquen al misterio del Dios uno y trino.

es la unidad [*hen*]]. Según un estudioso de este tema, este difícil texto debe ser comprendido en el conjunto de la obra de nuestro autor, sobre todo a partir de los *Discursos XX*, 7 y *XLII*, 15. En la visión de Gregorio, la unidad en la Trinidad es el resultado de un movimiento de retorno del Hijo y del Espíritu al seno del Padre, fuente, origen y causa de aquellos dos⁹⁹.

- b. «Cuando miramos a aquellos en los que está la divinidad, los que vienen de la causa primera sin intervalo de tiempo e igual honor, son tres los que adoramos». Aquellos en los que está la divinidad son las tres hipóstasis; «los que vienen de la causa primera [=Padre]» son el Hijo, por generación, y el Espíritu, por procesión; «sin intervalo de tiempo»: los tres son coeternos; «igual honor»: *homodóxos*, otra forma de afirmar la igual divinidad apelando al culto litúrgico. En fin, tres son los que comparten la única divinidad: uno, como fuente/causa de la divinidad, el Padre, el ingénito; otro, como engendrado, el Hijo; otro, como el que procede, el Espíritu.

Basilio, de quien Gregorio se reconoce discípulo¹⁰⁰, utiliza un vocabulario parecido cuando defiende su fe en el Dios uno y trino. En una página de su tratado sobre *El Espíritu Santo*, él emplea los siguientes términos para expresar lo distinto en Dios: «hipóstasis», «propiedad» y «persona» [*prósopon*]. Refiriéndose a la unidad, habla de «monarquía», «una sola forma» y «comunidad de la naturaleza [*tókoínón tésphýseos*]». Sigue el texto:

⁹⁹ Cf. García Guillén, «Padre es nombre de relación», pp. 224-226; C. Moreschini, *The Cappadocian Fathers: Forerunners and Contemporaries*, Peeters, Louvain, 2022, p. 256.

¹⁰⁰ *Carta 58,1*, a Basilio: «Te he puesto desde el principio [...] el maestro de mi doctrina».

Y es que, al adorar a un Dios de Dios, también confesamos lo propio de las hipóstasis, y permanecemos en la “monarquía”, sin disgregar la “teología” en una pluralidad separada, puesto que en Dios Padre y en Dios Unigénito contemplamos, por así decirlo, una sola forma, que se refleja en la divinidad inmutable. El Hijo está, efectivamente, en el Padre y el Padre en el Hijo, puesto que este es tal cual es aquel, y aquel cual este, y en esto son uno. Por tanto, según la propiedad de las personas, son uno y uno; pero en cuanto a la comunidad de la naturaleza, ambos son uno solo. [...] Pero también el Espíritu es uno, enunciando él también aisladamente, unido a “un” Padre por medio de “un” Hijo, y completando por sí mismo la bienaventurada y laudabilísima Trinidad¹⁰¹.

Adorando a un Dios, el obispo de Cesarea confiesa lo propio de las hipóstasis, o sea, la subsistencia de Padre, Hijo y Espíritu Santo en la única divinidad. Permanecer en la monarquía significa reconocer el carácter fontal del Padre que es el garante de la unidad divina¹⁰²; «sin disgregar la “teología” en una pluralidad separada»: ser tres en Dios no significa división, pues en ellos se contempla «una sola forma, que se refleja en la divinidad inmutable». Si se nos permite utilizar un concepto posterior, el de *perijóresis*, los tres se interpenetran, están uno en el otro por la única divinidad. Trinidad y unidad están perfectamente definidas. La primera «según la propiedad de las personas»; la segunda, «en cuanto a la comunidad de la naturaleza».

Con Basilio y los dos Gregorios quedará fijada la fórmula trinitaria ortodoxa capaz de mantener de forma equilibrada los dos polos de la unidad y de la distinción, del uno y del tres.

¹⁰¹ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XVIII, 45.

¹⁰² Cf. la nota 2 en Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, ed. B. Pruche, Les Éditions du Cerf, Paris, 1946 (Sources Chrétiennes), p. 193.

La única divinidad o naturaleza es poseída por cada una de las hipóstasis. El modo de poseer esta única divinidad determina las propiedades de cada hipóstasis/persona¹⁰³ (ingenitud, generación y procesión). Como fundamento de la unidad divina está el Padre, origen de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo.

9. Refutación del argumento de que «no está escrito»

El Teólogo propugna que el Espíritu no es un extraño a la fe ni que fue introducido fraudulentamente. Él fue conocido y desvelado tanto por los contemporáneos como por los antiguos. Estos, dedicándose a un estudio profundo de la Escritura, yendo más allá de la letra, vieron la belleza y fueron iluminados por la lámpara del conocimiento¹⁰⁴. Además, con maestría, Gregorio mira la historia de la salvación (economía) como un lento y pedagógico revelarse del ser trinitario de Dios (teología): esta es la causa de la reserva de la Escritura y del mismo Cristo acerca del Espíritu.

9.1. *La revelación progresiva del misterio de Dios*

Como reconocen algunos autores, Gregorio se mueve constantemente entre los planes de la retórica, de la hermenéutica, de la argumentación metafísica y teológica, y de la práctica ascética y litúrgica¹⁰⁵. En el caso que ahora nos toca, el Teólogo

¹⁰³ Cf. García Guillén, «Padre es nombre de relación», pp. 227-228.

¹⁰⁴ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 21.

¹⁰⁵ Cf. C. A. Beeley, «The pneumatology of *Oration 31*», p. 153, en A. B. Macgowan, B. E. Daley y T. J. Gaden (coords.), *God in early Christian thought. Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, Brill, Leiden-Boston, 2009; Norris, *Faith gives fulness*, p. 187.

pretende ofrecer la perspectiva correcta a partir de la cual se deben interpretar los textos de la Escritura y asimismo sus silencios:

Si el hecho de no estar escrito demasiado claramente que el Espíritu Santo es Dios, ni haber sido llamado frecuentemente con este nombre como ha acaecido con el Padre, en un primer momento, y con el Hijo, después, es la causa de tu blasfemia así como de tu locuacidad sin límites y de tu impiedad, nosotros te libraremos de esta dificultad¹⁰⁶.

De paso, el Nacianceno hace también una apología de la terminología teológica y dogmática tachada de no bíblica y, por eso, de espuria. Conceptos como ingénito (*agénnetos*), carente de principio (*ánarkos*) –bastión de los arrianos radicales– e inmortal (*athánatos*) tampoco son bíblicos. ¿Habrá que cancelarlos? O «¿no resulta evidente que estos términos proceden de otros que les implican, aun cuando tales términos no estén expresamente pronunciados?»¹⁰⁷. Hay cosas que no fueron dichas o no dichas claramente, pero sí pensadas en la Escritura: una de ellas es la divinidad del Espíritu¹⁰⁸.

Pero ¿cuál es la causa de ese silencio/oscuridad de la Escritura acerca del Espíritu? Gregorio responde en *Discurso XXXI*, 25-27 con el atrayente argumento de la revelación progresiva.

La historia está marcada por dos cambios, dos Testamentos y dos temblores de tierra: el primero «va de los ídolos a la Ley»; el segundo, «de la Ley al Evangelio». Estos dos cambios no fueron abruptos, porque, para los hombres, es necesario aprender para

¹⁰⁶ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 21.

¹⁰⁷ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 23.

¹⁰⁸ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 24.

no sentirse obligados, sino persuadidos. La coerción no imprime cambios duraderos; la persuasión, sí (aquí se nota la marca de la *paideia* griega en la formación de Gregorio)¹⁰⁹. Este fue el camino que escogió Dios, como un pedagogo y médico, cuando suprimía una cosa tolerando otra¹¹⁰. En la revelación de su ser más íntimo, Dios actuó de ese modo.

Si en lo referente al culto Dios procedió por «supresiones», en relación a la revelación de sí mismo operó por medio de «adiciones»:

El Antiguo Testamento anunció manifestamente al Padre y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento dio a conocer abiertamente al Hijo e hizo entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu está presente en medio de nosotros y nos concede una visión más clara de sí mismo. Pues no era prudente que, cuando aún no se confesaba la divinidad del Padre, se proclamase abiertamente al Hijo, y que, cuando no era admitida todavía la divinidad del Hijo, se añadiese al Espíritu Santo como un fardo suplementario, por emplear una expresión un poco más atrevida, no fuese que abrumados, por así decir, con un alimento superior a nuestras fuerzas y dirigiendo la mirada, aún demasiado débil, hacia la luz del sol, corriésemos el riesgo de perder nuestras facultades¹¹¹.

La revelación se da por etapas: en el AT se hace evidente el Padre y queda patente el Hijo; en el NT se revela abiertamente el Hijo y la divinidad del Espíritu es entrevista; en el ahora de la Iglesia apostólica es cuando el Espíritu se revela a sí mismo como Dios. Este proceso estriba en la prudencia de Dios, que toma en

¹⁰⁹ Cf. Norris, *Faith gives fullness*, p. 206.

¹¹⁰ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 25.

¹¹¹ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 26.

consideración la debilidad y limitación humanas para acoger su misterio. Gregorio reconoce que el Dios siempre uno y trino, el Padre que nunca estuvo sin su Hijo y el Espíritu, solo llega a ser conocido por nosotros en cuanto tal –en su ser más íntimo (*teología*)– en la mediación temporal, a través de «iluminaciones parciales» y de un «orden» (*táxin teologías*)¹¹².

En lo que atañe al Espíritu, aún no claramente conocido, ya «mora parcialmente en las almas de los discípulos adaptándose a la capacidad de sus receptores: al comienzo del Evangelio, después de la Pasión, después de la Ascensión; él perfecciona sus capacidades, les inspira y se manifiesta en lenguas de fuego. Y poco a poco es revelado por Jesús»¹¹³. Y, aunque recibieron muchas enseñanzas del Maestro, los discípulos no estaban en condiciones de soportar todas (cf. Jn 16,13). El Señor promete entonces que, a la venida del Espíritu, todo sería revelado (cf. Jn 16,13). De acuerdo con Gregorio, la divinidad del Espíritu era una de esas enseñanzas: «¿Qué otra cosa más grande habría podido prometer el Salvador o enseñar el Espíritu?»¹¹⁴.

Remata nuestro autor revelando su propio pensamiento/profesión, que augura seguir teniendo, y, con él, los que son sus amigos: «Venerar a Dios Padre, a Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo, tres propiedades [*treisidiótetas*], una divinidad [*theótetamían*], sin división de gloria, honor, sustancia y reino [*dóxe, kaí time, kaiousía, kaí basileía mémerizóménen*]». Y, utilizando la forma afirmativa, reproducimos su «cadena de oro» en favor de la divinidad y adorabilidad del Espíritu a partir de la práctica bautismal: *el Espíritu debe ser adorado, porque me diviniza por el*

¹¹² Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 27.

¹¹³ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 26.

¹¹⁴ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 27.

*bautismo; porque es adorado, debe ser digno de culto; por ser digno de culto, es Dios*¹¹⁵.

9.2. *El testimonio bíblico acerca de la divinidad del Espíritu*

Los números 29-30 del *Discurso XXXI* son dedicados a recoger «un tropel de testimonios en base a los cuales se demostrará que la divinidad del Espíritu está muy atestiguada en la Escritura»¹¹⁶. Aludiendo a los misterios centrales de la vida de Cristo, Gregorio señala que no hay cosa grande y que haga Dios que no pueda hacer el Espíritu. Se pregunta aún cuál de los nombres que se dan a Dios, fuera ingénito y engendrado (propiedades personales del Padre y del Hijo), no reciba también el Espíritu. En cuanto a la riqueza de títulos y nombres que recoge, se pueden consultar los referidos números¹¹⁷.

10. Las analogías

Arriba se aludió a las analogías de Tertuliano para hablar de la unidad y trinidad de Dios: raíz-retoño-fruto; fuente-arroyo-río; sol-rayo-punto de luz. Para la generación del Verbo, el autor del *Adversus Praxeam* ofrece una imagen a partir del modo como el entendimiento concibe y profiere el discurso/*sermo*¹¹⁸. Orígenes comparó la generación del Verbo a partir de la sustancia del Padre con la luz y el resplandor, y con la voluntad (Hijo) y el entendimiento (Padre). Este tipo de analogía con la vida anímica,

¹¹⁵ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 28.

¹¹⁶ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 29.

¹¹⁷ El mismo material es abundante en Atanasio y Basilio, en la *I Epístola a Serapión* y en el tratado sobre *El Espíritu Santo*.

¹¹⁸ Cf. Tertuliano, *Contro Praxsea* VI, 3.

en su proceso de amar y conocer, tendrá gran fortuna y recibirá más tarde el nombre de doctrina psicológica de la Trinidad. Su gran maestro será Agustín.

Los predecesores de Gregorio también ofrecen algunas analogías. Atanasio habla de luz-resplandor-energía, en que somos iluminados¹¹⁹, y de fuente-río-del que bebemos¹²⁰. Y de Cristo como el que unge y sella, y del Espíritu como unción y sello¹²¹.

Basilio ofrece una analogía a partir del acto de la creación: causa principal- causa creadora- causa perfecta, o sea, el Señor que ordena- la Palabra que crea- el Espíritu que consolida¹²². Compara también el Espíritu a un soplo de la boca del Padre¹²³.

Al buscar una imagen de entre las cosas de aquí abajo a la altura de la gran realidad que es la naturaleza divina, Gregorio admite que, «aunque uno encuentre una pequeña semejanza, la mayor parte se le escapa, dejándole en este mundo con el ejemplo»¹²⁴. Cuando piensa en la comparación de la fuente, el arroyo y el río con la Trinidad, teme presentar «una especie de flujo de la divinidad» –comprometiendo su estabilidad– e introducir la «unicidad numérica»; cuando utiliza la tríada sol-rayo-luz, recela introducir la composición en la naturaleza divina y dar a entender que solo al Padre se le atribuye la sustancia, negándola a los otros dos¹²⁵. Por esto, opta por apartarse de las comparaciones/analogías, que nada más son que imágenes y sombras engañosas y lejanas de la verdad.

¹¹⁹ Cf. Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión I*, 30,8; 19,4.

¹²⁰ Cf. Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión I*, 19,2-5.

¹²¹ Cf. Atanasio de Alejandría, *Epístolas a Serapión I*, 23,5.

¹²² Cf. Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XVI, 38.

¹²³ Cf. Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, c. XVIII, 46.

¹²⁴ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 31.

¹²⁵ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 32.

Mejor, asegura el Nacianceno, es «aferrarme al pensamiento más conforme a la fe», o sea, más ortodoxo, «asirme a un pequeño número de palabras», o sea, una pequeña regla de fe, «tomar por guía al Espíritu y conservar hasta el final esta iluminación» (conferida por el bautismo) «recibida de él como verdadera compañera y amiga, prosiguiendo mi camino a través de este siglo y convenciendo a los demás, en la medida en que me sea posible, de adorar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, una sola divinidad y una sola potencia, porque *a él toda gloria, honor y poder en los siglos de los siglos. Amén*»¹²⁶. Gregorio termina su discurso haciendo ver que la fe en el Dios uno y trino —que no lo sería sin el Espíritu Santo—, es vital para él, la sustancia misma de su vida y el origen y la meta de su peregrinar, y que su teología brota, conduce y está al servicio de la adoración y gloria de las tres divinas Personas.

11. Constantinopla I (381)

En virtud del ardor de un Atanasio en defender la divinidad del Espíritu y de la elaboración teológica de los tres grandes capadocios¹²⁷, el Concilio de Constantinopla I, en el cual el Nacianceno tomó parte en sus inicios, podrá afirmar solemnemente la divinidad del Espíritu Santo, aunque no diga expresamente que el Espíritu es Dios, en atención a los ánimos sensibilizados por las recientes disputas.

¹²⁶ Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 33.

¹²⁷ Estas figuras tan importantes en la defensa de la divinidad del Espíritu, y por lo tanto tan determinantes en la historia de la formulación del dogma trinitario, no nos pueden hacer olvidar la labor de Dídimo, Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Cirilo de Jerusalén, etc.

Con un lenguaje más bíblico y recogiendo la herencia de estos Padres¹²⁸, el Concilio dirá: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso [...]. Y en un solo Señor Jesucristo [...]. Y en el Espíritu Santo, el Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por los profetas [...]»¹²⁹. Al aplicar al Espíritu el título de Señor (*Kyrion*) y hacerle recibir la misma adoración y gloria (*homotimía*) que el Padre y el Hijo, se está afirmando su plena divinidad y, aunque no dicha, su consubstancialidad con el Padre y el Hijo.

Dejando a un lado la osadía del Nacianceno, Constantinopla I ha optado por la moderación y prudencia de Basilio, en vista de un posible retorno de los pneumatómacos/macedonianos a la fe de Nicea¹³⁰ (lo que parece haber disgustado a Gregorio)¹³¹. Con todo, si en la fórmula adoptada por los Padres no aparece la aplicación de los términos *theós* o *homoousios* al Espíritu, prevaleció la fe en la divinidad del Espíritu, defendida con ardor por Gregorio. Además, para la posteridad, su elaboración teológica le asignará un puesto de honor como doctor de la verdad.

12. Conclusión

Nuestro periplo nos ha conducido, a grandes rasgos, de la proclamación de la divinidad del Hijo en Nicea (325) a aquella del Espíritu Santo en Constantinopla I (381). Hemos visto que, cuando empieza a establecerse la fe en la divinidad del Hijo (en medio a un persistente y diversificado arrianismo), surgen contestaciones acerca de la divinidad del Espíritu. Tres grupos

¹²⁸ Cf. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, p. 406.

¹²⁹ Kelly, *Primitivos credos cristianos*, p. 355.

¹³⁰ Cf. B. Sesboüé, «A divindade do Filho», p. 239.

¹³¹ Cf. Norris, *Faith gives fullness*, p. 189.

de contestatarios se destacan: los trópicos en Egipto, los arrianos radicales (*anomeos*) y los pneumatómacos o macedonianos. La reacción nicena cuenta con grandes pastores y teólogos: Atanasio, Basilio de Cesarea, su hermano Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno.

La defensa de la divinidad del Espíritu hecha por este se inscribe en el esfuerzo por debelar la teología «heterodoxa» o la impiedad de Eunomio y de los pneumatómacos. Los *anomeos*, negando al Hijo y al Espíritu la divinidad, y los pneumatómacos, poniendo al Espíritu entre las cosas creadas, destruyen la fe en la Santa Trinidad, negando el bautismo recibido en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Con todo su arsenal argumentativo, Gregorio persuadirá a sus interlocutores de que su presunta fidelidad a la letra de la Escritura no es otra cosa que un ropaje para su impiedad¹³².

Para Gregorio, el Espíritu es Dios y consubstancial con el Padre y el Hijo, porque de otro modo la Trinidad estaría incompleta, faltándole la santidad que es el mismo Espíritu. La práctica bautismal impone aún esta misma fe: si el Espíritu fuera una criatura, ¿cómo podría perfeccionar/divinizar a los fieles? Cuando haya que distinguir la propiedad personal del Espíritu, o sea, su modo de poseer la única divinidad, apoyándose en Jn 15,26, el Nacianceno dirá que él es *aquel que procede del Padre*. Ser ingénito, ser engendrado y proceder son las propiedades que distinguen al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en el seno de la única divinidad. Así, los Tres son Uno en cuanto a la divinidad/naturaleza, y Tres en cuanto a las hipóstasis/propiedades. Vale destacar que, en el pensamiento del Nacianceno, el Padre es entendido como fuente/causa del Hijo y del Espíritu, de ahí que hable de la monarquía o de la condición fontal del Padre.

¹³² Cf. Gregorio de Nacianzo, *Discurso XXXI*, 3.

Siguiendo la tradición de los grandes intérpretes de la Escritura y yendo más allá de la letra, Gregorio refutará a aquellos que negaban un fundamento bíblico a la divinidad del Espíritu. Si la Escritura no habla abiertamente de la divinidad del Espíritu es porque Dios Padre, como sabio pedagogo, aguarda que esté fundada la fe en sí mismo y en su Hijo para que se manifieste en la Iglesia apostólica el Espíritu como de igual divinidad y honor que ellos dos. Por fin, el Teólogo aducirá un tropel de testimonios bíblicos acerca de la divinidad del Espíritu, accesibles a aquellos que se dejan iluminar por el mismo Espíritu y que, por eso, son capaces de ir más allá de la letra, captando el sentido espiritual de la Escritura.

No encontrando una analogía conveniente al misterio de la vida divina, donde el Uno está en el Tres y el Tres en el Uno (evitando el uno de Sabelio y los tres de los arrianos), el Nacianceno prefiere aferrarse al pensamiento más conforme a la fe bautismal, resumido en una pequeña fórmula, y seguir como peregrino guardando la iluminación del Espíritu que recibió en el bautismo. En su camino tomará como tarea persuadir a los demás de que adoren al Padre, al Hijo y al Espíritu, la única divinidad.

Por fin, el Concilio de Constantinopla I coronará los esfuerzos de todos aquellos que, como Gregorio, dedicaron su pluma y su vida a defender la divinidad del Espíritu. Con un lenguaje cauteloso, conciliador y bíblico, más cercano a Atanasio y sobre todo a Basilio, los Padres confesarán que el Espíritu es «Señor y dador de vida, que procede del Padre...», expresando así su divinidad. Si la fórmula pudo disgustar a Gregorio, triunfó su espíritu y triunfará su teología.

Referencias bibliográficas

- Atanasio de Alejandría. *Discursos contra los arrianos*. Introducción, traducción y notas de Ignacio de Ribera Martín. Ciudad Nueva, Madrid, 2010.
- Atanasio de Alejandría. *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*. Introducción, traducción y notas de Carmelo Granado. Ciudad Nueva, Madrid, 2007.
- Basilio de Cesarea. *Traité du Saint-Esprit*. Edition de B. Pruche. Les Éditions du Cerf, Paris, 1946.
- Basilio de Cesarea. *El Espíritu Santo*. Traducción de Argimiro V. Delgado. Ciudad Nueva, Madrid, 1996.
- Beeley, C. A. «The pneumatology of *Oration 31*». En Macgowan, A. B. Daley, B. E. y Gaden, T. J. (coords.). *God in early Christian thought. Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*. Brill, Leiden-Boston, 2009.
- García Guillén, D. «Padre es nombre de relación». *Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*. Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010.
- Granado, C. «El Concilio de Nicea (325)». *Facies Domini*, n.º 3 (2011), pp. 401-443.
- Gregorio de Nacianzo. *Discours 27-31*. Edition de P. Gallay y M. Jourjon. Les Éditions du Cerf, Paris, 1978.
- Gregorio de Nacianzo. *Cartas y Testamento*. Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez. Ciudad Nueva, Madrid, 2022.
- Gregorio de Nacianzo. *Discursos I-XV*. Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez. Ciudad Nueva, Madrid, 2015.
- Gregorio de Nacianzo. *Discursos XVI-XXVI*. Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez. Ciudad Nueva, Madrid, 2019.

- Gregorio de Nacianzo. *Discursos XXVII-XXXVI*. Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez. Ciudad Nueva, Madrid, 2019.
- Gregorio de Nacianzo. *Discursos XXXVII-XLV*. Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez. Ciudad Nueva, Madrid, 2020.
- Gregorio Nacianceno. *Los cinco discursos teológicos*. Introducción y traducción J. R. Díaz Sanchez-Cid. Ciudad Nueva, Madrid, 1995.
- Ireneo de Lyon. *Contra as heresias. Denúncia e refutação da falsa gnose*. Traducción de Lourenço Costa. Paulus, São Paulo, 2014.
- Ireneo de Lyon. *Demonstração da pregação apostólica*. Introducción, traducción y notas de Ari Luis do Vale Ribeiro. Paulus, São Paulo, 2015.
- Justino. *I y II Apología*. En *Padres Apologistas Griegos (s. II)*. Edición D. Ruiz Bueno. BAC, Madrid, 1954.
- Kelly, J. N. D. *Primitivos credos cristianos*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 2012.
- Moreschini, C. *The Cappadocian Fathers: Forerunners and Contemporaries*. Peeters, Louvain, 2022.
- Norris, F. W. *Faith gives fullness to reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*. Brill, Leiden, 1991.
- Orígenes. *Commentaire sur saint Jean*, Tome I, Livre I-IV. Edition de Cécile Blanc. Les Éditions du Cerf, Paris, 1966.
- Orígenes. *Commentaire sur saint Jean*, Tome III, Livre XIII. Edition de Cécile Blanc. Les Éditions du Cerf, Paris, 1975.
- Orígenes. *Tratado sobre os Princípios*. Traducción de João E. Pinto Basto Lupi. Paulus, São Paulo, 2012.
- Quasten, J. *Patrología I*. BAC, Madrid, 1978.
- Quasten, J. *Patrología II*. BAC, Madrid, 1977.
- Sesboüé, B. «A divindade do Filho e do Espírito Santo (século IV)». Em Sesboüé, B. y Wolinski, J. (coords.). *O Deus da*

- salvação* (História dos dogmas I). Edições Loyola, São Paulo, 2015.
- Tertuliano. *Contro Prassea*. Ed. de G. Scarpat. Società Editrice Internazionale, Torino, 1985.
- Werbick, J. «Doutrina da Trindade». En Schneider, T. (coord.). *Manual de Dogmática II*. Editora Vozes, Petrópolis, 2008.
- Wolinski, J. «A economia trinitária da salvação (século II)». Em Sesboué, B. y Wolinski, J. (coords). *O Deus da salvação* (História dos dogmas I). Edições Loyola, São Paulo, 2015.

«CÓMO VIO MOISÉS AL SEÑOR».
LA ESPERANZA Y LA *UISIO DEI* EN SAN AGUSTÍN

«HOW MOSES SAW THE LORD».
HOPE AND *UISIO DEI* IN SAINT AGUSTIN

CARLOS MARCELO SINGH MESCONI

Universidad Católica de Salta

Miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos

csinghmesconi@ucasal.edu.ar

Orcid: 0009-0004-8222-8275

Fecha de recepción: 7 de mayo de 2026

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2026

Resumen: En este estudio nos hemos de focalizar en un aspecto de la esperanza, considerada como el contexto introductorio para la comprensión de la *uisio Dei* en san Agustín. Iniciaremos nuestro itinerario postulando algunos trazos generales sobre la misma, para luego centrarnos especialmente en el *De Trinitate*, a partir de su indagación sobre la *uisio Dei* en las teofanías del Antiguo Testamento. En

particular, prestaremos atención al evento protagonizado por Moisés en Ex 33,7-23, sobre el cual Agustín advierte: «Conoció muy bien lo que veía corporalmente, y por eso suspiraba por la verdadera contemplación espiritual de Dios» (*trin.* II,16,27). Hemos de dilucidar el sentido de esta expresión, situándola en el contexto de la obra, y en vínculo con otros textos, como la *Epístola* 147.

Palabras clave: esperanza, *uisio Dei*, teofanía, contemplación, Moisés.

Abstract: In this study, we will focus on a relevant aspect of the Hope, considered as the introductory context for understanding the *uisio Dei* in Saint Augustine. Some general aspects of the Hope will be considered to start our itinerary. Then, in the following pages, we will consider especially the *De Trinitate* based on his inquiry about the *uisio Dei* in the theophanies of the Old Testament. In particular, we will pay attention to Moses in Ex 33,7-23, about whom Augustine warns: «He knew very well what he saw bodily, and that is why he longed for the true spiritual contemplation of God» (*trin.* II,16,27). We will try to elucidate the meaning of this expression, interpreting it in the context of the Work and in connection with other texts, such as the *Epistle* 147.

Keywords: Hope, *uisio Dei*, Theophany, Contemplation, Moses.

1. La esperanza, un exordio necesario

¿Puede el ser humano ver a Dios? ¿De qué manera? ¿Esta experiencia saciaría sus más profundas esperanzas? ¿Se trata de una realidad o una quimera, de una esperanza actual o solo escatológica? En el presente estudio procuraremos responder a tales interrogantes, guiados por las rutilantes enseñanzas de san Agustín. En efecto, la reflexión sobre la esperanza se halla muy presente en toda su obra. Naturalmente, su contexto habitual

se encuentra junto a la fe y la caridad¹. Sin embargo, hallamos un desarrollo relevante en torno a otras temáticas, tales como el deseo, la contemplación y la perfección. Así, el deseo de ver a Dios suscita una profunda meditación sobre la esperanza, tanto como una virtud orientada hacia los bienes futuros, como una realidad ya presente en este mundo. Siguiendo esta misma dinámica, la *visio Dei* constituye por excelencia una expresión de la gloria, pero también una experiencia posible durante el tiempo de peregrinación.

Es oportuno reconocer que la misma biografía de Agustín da cuentas de constantes acontecimientos nutridos por la esperanza. Basta recorrer las páginas de sus *Confesiones* para atiborrar sus búsquedas interminables, pasando desde los maniqueos hasta los platónicos, y luego en el abrazar la fe cristiana. Asimismo, es plausible reconocer su esperanza frente a los descabros de la historia; por ejemplo, en torno a la caída de Roma² o a las invasiones de los pueblos de las estepas euroasiáticas. Esperanza puesta en jaque también ante las constantes divisiones eclesiales, a veces estiradas hasta el extremo de la violencia homicida, como en el caso de los circunceliones³. Esperanza rubricada por su pluma fecunda, de la cual hemos de recopilar algunos trazos escogidos.

¹ De manera específica en: Agustín de Hipona, *Manual de fe, esperanza y caridad, Escritos Apologéticos*, BAC, Madrid, 2011. Todas las traducciones de las obras de Agustín provienen de las ediciones de la BAC (los detalles de cada edición se publican al final del artículo en las referencias bibliográficas).

² Entre numerosos escritos podemos citar la *Carta (Ep.) 99*, escrita a finales del año 408 o comienzos del 409.

³ Grupos de herejes violentos que se conformaron en el África romana durante el siglo IV y los albores del V. Los *circumcelliones*, o aquellos que merodean alrededor de las *cellae*, han sido asociados con el cristianismo donatista. Para un estudio sobre las exiguas fuentes en torno a esta temática: Raúl Serrano Madroñal, *Los circunceliones. Fanatismo religioso y descontento social en el África tardorromana*, CSIC, Madrid, 2020.

Desde Casiciaco, pasando por sus primeros años de presbítero, y luego como obispo, el cultivo de la vida comunitaria fue dando lugar a distintas reflexiones espirituales, como también a normativas. Si bien tales experiencias pueden reconocerse en distintos textos, estrictamente hablando solo se conservan dos obras pertenecientes a los escritos monacales: la *Regla*⁴ y el *Trabajo de los monjes* (400). En esta última, se refiere a su propia experiencia frente al trabajo manual: «Y, con todo, yo acepto ese trabajo, aparte del consuelo del Señor (*consolatione Domini*) por la esperanza de la vida eterna (*spe uitae aeternae*), por la esperanza de poder sacar algún fruto (*fructum*) de bien con el ejercicio de la paciencia»⁵. Se trata de un ejemplo de la exigua literatura monástica compuesta por el Hiponate, pero que nos advierte sobre la relación de Agustín con los trabajos sencillos. Este breve pasaje da cuenta de cómo tales actividades se convierten en una oportunidad para crecer en la perfección, a través de la paciencia o tolerancia. Como podemos contemplar, se entrelaza la esperanza escatológica con lo cotidiano, y en el medio se presenta el consuelo del Señor⁶. Por tanto, este primer trazo sobre la esperanza nos ofrece una expresión sobre la búsqueda de armonía entre el hoy y la eternidad, entre los pequeños

También: Peter Brown, *Agostino d'Ipbona*, PBE 595, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2013, pp. 230-231.

⁴ Cf. Enrique Eguiarte, *Regla de San Agustín, estudio y exposición*, Rafael Lazcano, Madrid, 2024.

⁵ Agustín de Hipona, *El trabajo de los monjes*, XXIX, 37.

⁶ La consolación y la desolación aparecen con frecuencia en distintos autores místicos de los siglos IV y V. Por ejemplo, en Diadoco de Fótiçe, el consuelo introduce en el misterio de la vida espiritual. A este respecto, véase: Diadoco de Fótiçe, *Perf.*, 69. Ruiz Jurado señala que la reflexión sobre la naturaleza de los dos tipos de consolaciones y desolaciones conduce a Diadoco a algunas conclusiones aceptadas posteriormente en la teología espiritual. Para esta cuestión, consúltese: Manuel Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual: Teología, historia, práctica*, BAC, Madrid, 1994, p. 85.

esfuerzos y los frutos que se podrán cosechar, entre las fatigas de la siembra y el consuelo del Señor.

El comentario al Salmo 129 (Cartago, 412) representa una elocuente ilustración sobre la esperanza:

Oíd cómo clama del profundo la voz del pecador: *Desde el profundo clamé a ti, ¡oh Señor!; Señor, oye mi voz. Atiendan tus oídos a la voz de mi plegaria.* ¿Desde dónde clama? Del profundo. ¿Quién clama? El pecador. ¿Con qué esperanza clama? Con esperanza firme, porque el que vino a perdonar los pecados dio esperanza al pecador colocado en el abismo⁷.

La expresión del salmista revela una experiencia entrañable, que solo puede comprenderse desde lo más hondo del hombre, siendo el contenido de tal gemido la esperanza del perdón. Se trata del misterio del ser humano, llamado desde su hondura a dirigirse con esperanza cierta hacia la misión, que es la navegación de la vida, pero inmersos en su profundidad, en el misterio de Dios. Esa experiencia salvífica constituye una esperanza firme, que ciertamente se conjuga con la esperanza en la vida eterna:

Espera hasta la noche, hasta que termine esta vida, hasta que sobrevenga la noche a todo el género humano al fin del mundo. ¿Por qué hasta entonces? Porque después de esta noche ya no habrá esperanza, sino la posesión de la realidad (*non erit spes, sed ipsa res*), pues dice el Apóstol: *La esperanza que se ve, no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿a qué lo espera? Si lo que no vemos esperamos, con paciencia aguardamos* (Rom 8,24-25). Luego, si debemos esperar

⁷ Agustín de Hipona, *Comentarios a los salmos (Ps.)*, 129,2.

pacientemente lo que no vemos (*quod non uidemus*), esperemos hasta la noche, es decir, hasta el fin de nuestra vida o del mundo⁸.

La salmodia recrea cada día como una parábola de la vida. Así, la noche es la muerte, pero la noche escatológica, en la esperanza, cae frente a la realidad. La dialéctica de la esperanza y la realidad se enfatiza con la espera y la visión. En el medio emerge nuevamente la paciencia, vinculada a la expectación como un sinónimo de *spes*.

En torno al 417, en Cartago, Agustín pronunció un sermón (157) dedicado a Rom 8,24-25, texto paradigmático que se refiere específicamente al aspecto soteriológico de la esperanza:

Recuerda vuestra santidad, hermanos amadísimos, que, conforme a las palabras del Apóstol, *Estamos salvados en esperanza (Spe salui facti sumus)*. *Ahora bien, la esperanza que se ve —dice— no es esperanza, pues ¿quién espera lo que ve? Si esperamos lo que no vemos, lo esperamos en la paciencia.* [...] Ellos nos dicen: «¿Dónde está lo que se os promete para después de esta vida? ¿Quién ha regresado del otro mundo y os ha indicado que es verdad lo que creéis? Ved que nosotros estamos alegres, saciados de nuestros placeres, porque esperamos algo visible; vosotros, por el contrario, os atormentáis con las torturas de la templanza, creyendo lo que no veis⁹.

De nuevo se resalta el vínculo de la esperanza con la paciencia. Este texto evidencia un contenido polémico, que no necesariamente encuentra contrincantes reales, pues se trata de un lugar común, incluso ya formulado por los salmos. A través de

⁸ Agustín de Hipona, *Pf.*, 129,10.

⁹ Agustín de Hipona, *Sermón (S.)* 157.

la «visión» se alude a la relación entre la fe y la esperanza; también se menciona la templanza. De esta manera se va configurando un organismo de virtudes en torno a la esperanza, lo cual no es fortuito, ya que pone de manifiesto su notable importancia. Asimismo, el hecho de ser «salvados en la esperanza» enfatiza su consistencia y rol central en la soteriología. La confrontación entre la saciedad de los placeres y la labor de la templanza da lugar figurativamente a una caracterización de la esperanza: por una parte, el estar satisfecho agota toda experiencia de expectación; por el contrario, el trabajo mantiene en la vigilia de ver la paga o de recoger los frutos. Frente a las concepciones inoportunas sobre la esperanza, el santo obispo advierte:

Guardaos, pues, hermanos, de que con tales charlatanerías se corrompan vuestras costumbres, de que decaiga la esperanza, se debilite la paciencia (*euertatur spes, eneruetur patientia*), y vayáis a dar en caminos tortuosos. O mejor, manteneos con humildad y mansedumbre en los caminos rectos que os enseña el Señor, a los que se refiere el salmo: *Dirigirá a los humildes en el juicio, enseñará a los mansos sus caminos* (Sal 24,9). Si no es humilde y manso, nadie puede conservar perpetuamente la paciencia en medio de las fatigas de este mundo, sin la cual no se puede custodiar la esperanza de la vida futura (*custodiri spes futurae uitae*)¹⁰.

Luego de afirmar de manera contundente que hemos sido salvados en la esperanza, se advierte la gran responsabilidad de custodiarla. Así, se presentan dos caminos: el tortuoso y el recto, una dialéctica que implica una opción radical, fruto de un congruo discernimiento. En este sentido, se incorporan medios propicios como la paciencia, la humildad y la mansedumbre. El

¹⁰ Agustín de Hipona, *J.* 157.

salmo nos presenta un aspecto pedagógico del discernimiento, postulando que el Señor enseñará a los mansos. Pero, al mismo tiempo, esta promesa fortalece el llamado a la humildad, ya que el custodiar la esperanza no se resuelve de manera voluntarista, sino en el seguimiento del pedagogo¹¹.

Para finalizar esta breve miscelánea de la esperanza agustiniana, nos referimos ahora a la historia universal. En el *De civitate Dei* (427), afirma: «Mientras tanto, debemos caminar en la esperanza (*ambulemus in spe*) y ser más perfectos de día en día, dando muerte por el Espíritu a las bajas acciones (*Rom* 8,13)»¹². Se destaca el vínculo de la esperanza con el camino¹³, lo cual sugiere una clara simbología: se trata de una virtud que impulsa al progreso, y por ello es oportuna la incorporación del tema de la perfección (sentido enfatizado por el verbo *proficío*, literalmente avanzar). Por supuesto que, tratándose de una virtud teologal, el Espíritu permanece en un sitio protagónico. Asimismo, es una virtud del paso a paso, de la cotidianidad. De esta manera, la esperanza se ubica en la gran historia de las dos ciudades, de la redención que suscita la espera definitiva del Salvador; pero también es una virtud que, en lo cotidiano, contribuye a la derrota del pecado.

¹¹ Como siempre, Agustín hace uso de distintas figuras retóricas, homonimia: *enertatur/eneruetur*. *Enerto* se refiere al decaer, invertir, agitar, producir disturbios; en cambio, *enerno*, a sacar los nervios, debilitar.

¹² Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (*Ciu.*), XXI,15.

¹³ Resulta elocuente la observación de san Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*: «La esperanza se llama así, porque viene a ser como el pie para caminar, como si dijéramos es pies *spes*. Su contrario es la desesperación, porque allí donde faltan los pies, no hay ninguna posibilidad de andar» (*Etym.* VIII,2). En relación al concepto de esperanza en Agustín, véase: Enrique Gómez García, «Homo viator. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana», *Augustinus*, n.º. 178-179 (2000), pp. 383-422.

2. El anhelo del ser humano: la *uisio Dei*

La «visión de Dios» representa una temática de gran relevancia en la mística en general, y en el caso de Agustín deviene una materia de constante meditación¹⁴. Antes de presentar el abordaje específico, a partir del *De Trinitate*, es oportuno realizar una referencia sobre la *Carta* 147, escrita entre el 413/414 y dedicada a Paulina:

A Dios no se le ve en un lugar (*nec in loco Deus uidetur*), sino con un corazón limpio; no se le busca con los ojos corporales, ni se le circunscribe con la vista (*nec circumscibitur uisu*), ni se le sujeta con el tacto, ni se oye su voz, ni se le siente cuando pasa. Se le ve cuando se le cree ausente (*et cum absens putatur, uidetur*), o no se le ve cuando está presente. Ni siquiera todos los apóstoles veían a Cristo, y por eso dijo: *Tanto tiempo llevo con vosotros y todavía no me habéis conocido* (Jn 14,9). En efecto, quien conoció *cuál es la anchura, y la longitud, y la altura, y la profundidad, y la supereminente caridad de la ciencia de Cristo* (Ef 3,18-19), ha visto a Cristo y ha visto también al Padre. Nosotros ya no conocemos a Cristo según la carne (2Cor 5,16), sino según el espíritu¹⁵.

Inicia con una clara referencia a la bienaventuranza «felices los puros, porque verán a Dios»; a partir de esta vinculación:

¹⁴ Entre fines del siglo IV e inicios del siglo V, las visiones, y particularmente las teofanías, que hasta entonces habían sido transmitidas por los pacomianos de lengua copta como algo normal e incluso como un elemento esencial en la vida de los abades, había probablemente generado numerosas polémicas; por ejemplo, ciertas visiones del Señor abrían las puertas a todo tipo de falsos videntes. Respecto a la cuestión sobre las visiones, consúltese: Gabriel Bunge, *In Spirito e Verità. Studi sui 13 capitoli del trattato Sulla preghiera di Evagrio Pontico*, Edizioni Scritti Monastici, Praglia, 2019, p. 12.

¹⁵ Agustín de Hipona, *Ep.*, 147,6,18.

visión-pureza, se profundiza el sentido espiritual de la *uisio Dei*. Deja en claro que no podemos acceder a la misma a través de los sentidos externos; es decir, con los ojos corporales. Entre las contundentes advertencias, vale la pena detenernos sobre el «circunscribir», evidenciando así el error de pretender delimitar la divinidad¹⁶. Por el contrario, la forma de experimentar la *uisio Dei* se posibilita a través de un conocimiento por medio de la fe. La incorporación de Juan 14, con el íncipit «tanto tiempo», manifiesta una comprensión profunda de la esperanza, ya que se trata de una vivencia anclada en el tiempo, en su vivencia interior, pero que comporta un «todavía» que abre un horizonte de posibilidades nuevas; en definitiva, de un conocimiento que ha de permitir la visión del rostro. La cita de Ef 3,18-19 es interpretada como una recreación de la cruz y sus dimensiones¹⁷. En este contexto resulta muy significativa, pudiendo aludir a un conocimiento a través de la cruz y, en definitiva, del misterio pascual.

A continuación, siguiendo con el tema de la visión, se refiere a Jn 1,18: «Nadie ha visto jamás a Dios». Y comenta: «Lo primero se dice porque Dios es invisible por su naturaleza (*Deus natura inuisibilis est*); mientras que quienes vieron a Dios le vieron porque a quien quiere y como quiere Dios se aparece en aquella apariencia que quiere (*apparet ea specie quam uoluntas elegerit*), permaneciendo invisible la naturaleza (*natura*)»¹⁸. Agustín

¹⁶ Una expresión que encontramos con frecuencia en la literatura mística que sentencia contra la avidez de las visiones. A este respecto, véase: Gabriel Bunge, *In Spirito e Verità*, p. 12. En cuanto al «circunscribir» la divinidad, Basilio recuerda la enseñanza del Señor a la samaritana, concluyendo que lo incorpóreo no tiene límites; y, por tanto, no es posible que quien ha oído «Espíritu» configure en su mente una naturaleza circunscrita. Cf. Basilio de Cesarea, *Spir.*, IX,22.

¹⁷ En la misma carta lo explica en detalle: Agustín de Hipona, *Ep.*, 147,14,34.

¹⁸ Agustín de Hipona, *Ep.*, 147,7,19.

ofrece una distinción fundamental entre *natura* y *species*: una se refiere a la esencia invisible; la otra, a una apariencia que puede hacerse ostensible. Así, *species* se puede considerar un concepto útil en la comprensión de las teofanías del AT. De esta manera, introducimos algunas definiciones que serán de beneficio para interpretar la experiencia de Moisés. De hecho, en la misma carta alude al patriarca, diciendo:

Ese anhelo de los verdaderamente piadosos, que desean ver a Dios (*quo uidere Deum cupiunt*) y se inflaman con el deseo, no mira, a mi juicio, a la forma (*speciem*) en que Dios aparece como quiere, pero que no es él, sino a aquella sustancia (*substantiam*) por la que Dios es lo que es. El santo Moisés, fiel siervo suyo, descubrió la llama de este su deseo cuando dijo a Dios, con quien *hablaba como amigo cara a cara*: *Si he hallado gracia en tu presencia, muéstrateme a ti mismo* (Ex 33,13)¹⁹.

Moisés se deja llevar por un ardiente deseo; es decir, por una fuerza interior que se proyecta en una esperanza cierta, que se ha de configurar en el contemplar la substancia. Sabemos que es invisible; sin embargo, el deseo de los piadosos no se conforma con la *species*, con la apariencia, sino con la visión de quien se presenta diciendo: «Yo soy el que soy». La verdadera piedad se guía por la *uisio Dei*, entendida como la verdadera contemplación espiritual de Dios; es decir, no se trata de un simple conformismo con lo aparente. De esta manera, se puede explicar también el pedido de Moisés²⁰.

¹⁹ Agustín de Hipona, *Ep.*, 147,8,20.

²⁰ Según Cipriani, la distinción entre el *modus* y la forma o *species* data de una visión inspirada por Platón y Plotino. Cf. Nello Cipriani, *La Teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, SEA, Roma, 2020, p. 109.

A continuación, nos referimos al *De Trinitate*, obra escrita entre el 400 y 416, que representa un estadio de la madurez, y como ponderó Hadot: «Es un libro que ha orientado en una manera nueva y decisiva el pensamiento teológico y filosófico de Occidente»²¹. La primera sección se refiere a las disputas dogmáticas, y la segunda ofrece una comprensión pedagógica, y enfatiza el vínculo con el hombre, por ejemplo, a través de la analogía psicológica. Como marco general de la visión, en el proceso del conocimiento, Agustín distingue tres elementos involucrados que se fusionan con gran unidad: el objeto visible, el acto mismo de ver y la atención de la mente²². Luego especifica la percepción de las razones eternas:

Propio es de la razón superior (*sublimioris rationis*) juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas (*secundum rationes incorporales et sempiternas*); razones que no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana; pero, si no añadimos algo muy nuestro (*subiungeretur aliquid nostrum*), no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos (*dimensionum atque figurarum*), según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable²³.

Se describe una de las funciones superiores de la razón, por medio de la cual no se limita a la apariencia, sino que busca la esencia; no porque sea visible en sí misma, sino porque actúa

²¹ Pierre Hadot, «L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Augustin», *Studia Patristica*, vol. 6, n.º 4 (1962), pp. 409-442, esp. 409.

²² Agustín de Hipona, *La Trinidad (Trin.)* XI,2,2; XI,5,9. Véase, también: John Sullivan, *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence*, The Priory Press, Dubuque, 1963, p. 95.

²³ Agustín de Hipona, *Trin.*, XII,2,2.

guiada por las razones incorpóreas. Por tanto, la *visio Dei* será posible a través de una visión específica, atribuida a la razón superior, y que le permite percibir lo incorpóreo y eterno²⁴.

3. La esperanza de Moisés

De la generalidad de la *visio Dei*, ahora trataremos de indagar sobre el caso específico de Moisés. Ciertamente el Éxodo relata sus distintos encuentros con el Señor situados en el Horeb; por ejemplo, su vocación (cf. Ex 3,1-22) o la entrega de los Mandamientos (cf. Ex 19,16-19); sin embargo, la experiencia en torno a la Carpa del Encuentro (cf. Ex 33,7-23) representa una manifestación con una trascendencia única. San Agustín la incluye en una sección dedicada a una serie de teofanías del Antiguo Testamento, en las que analiza de manera particular

²⁴ Más adelante, Agustín afirma: «Escrito está: *Mientras vivimos en este mundo peregrinamos lejos de Dios, pues caminamos por fe, no por visión* (2 Cor 5,6-7). En efecto, mientras el justo vive de fe (Rom 1,17), aunque viva según el hombre interior y, apoyado en la fe temporal, tienda a la verdad y aspire a lo eterno, sin embargo, la trinidad que resulta de esta fe transitoria, de la contemplación y del amor no se puede llamar aún imagen de Dios, no sea que parezca cimentado en las cosas del tiempo lo que debe estar sobre lo eterno asentado. Nada eterno intuye la mente humana cuando contempla su propia fe (*mens quippe humana cum fidem suam videt*), mediante la cual cree lo que no ve» (Agustín de Hipona, *Trin.*, XIV,2,4). La cita de 2 Cor se presenta como una clave de interpretación. Utilizando la metáfora de la peregrinación, contraponen la fe a la visión. El objetivo es explicar la *imago Dei* a partir de la imagen trinitaria que se imprime en el alma. En este caso, no se refiere a la *imago* que se imprime como obra de la gracia, sino más bien alude a lo que seremos. Mientras tanto, existe una disimilitud, que irá menguando en este peregrinar. Así, la argumentación da lugar a una nueva contraposición entre el tiempo y la eternidad. Una visión cimentada en lo pasajero no sería capaz de alimentar una fe sincera. En cambio, la concepción del tiempo orientado hacia la esperanza escatológica ha de posibilitar un *visio Dei* en el camino.

cómo los hombres elegidos vieron a Dios²⁵. Resulta esclarecedor considerar una reflexión introductoria del mismo Hiponate:

Hemos visto y comprobado cómo en las vetustas apariciones y formas corpóreas no se reveló el Padre solo, ni el Hijo solo, ni el Espíritu Santo solo, sino el Señor Dios, que es la Trinidad, o también alguna de las personas de la Trinidad excelsa, insinuada en el texto por ciertos indicios circunstanciales²⁶.

Boulnois explica que, al tratar de demostrar que las teofanías no pueden reservarse a una sola persona, en este caso al Hijo, Agustín quiere así refutar la tesis arriana y establecer la igualdad de las tres personas, de las que afirmó desde el principio de su tratado que son de una misma y única sustancia²⁷. Ahora bien, Agustín explica cómo Moisés vio a Dios:

Suele también mover (*moueri*) a muchos esta escritura: *Y habló el Señor a Moisés cara a cara, como se habla al amigo (et locutus est Dominus ad Moysen facie ad faciem sicut quis loquitur ad amicum suum)* (Ex 33,11); pues poco después dice el mismo Moisés: *Si he hallado gracia en tu presencia, muéstrate a ti mismo manifestamente, para que te vea (manifeste ut uideam te), y sea como el que halla gracia ante ti, y sepa que esta gente es tu pueblo* (Ex 33,13); y algo más adelan-

²⁵ En orden a reflexionar sobre la generalidad de las teofanías bíblicas, Boulnois postula algunas preguntas pertinentes: 1) ¿Quién se apareció a los patriarcas? ¿Es una persona divina o la Trinidad misma? 2) ¿Cómo se realizaron estas apariciones y, en particular, cuál es el papel que desempeñaron los ángeles? 3) ¿Se puede hablar de misiones del Hijo y del Espíritu en el Antiguo Testamento? A este respecto, consúltese: Marie-Odile Boulnois, «L'exégèse de la théophanie de Mambré dans le *De Trinitate* d'Augustin: enjeux et ruptures», en *Le De Trinitate de Saint Augustin. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, pp. 35-65, esp. 37.

²⁶ Agustín de Hipona, *Trin.*, III, prol., 3.

²⁷ Cf. Boulnois, «L'exégèse de la théophanie de Mambré», p. 37.

te Moisés dice nuevamente al Señor: *Muéstrame tu majestad* (Ex 33,18). ¿Qué significa esto? Porque en todas aquellas cosas arriba mencionadas parecía que Dios se dejaba ver en su naturaleza (*substantiam*), y de ahí la creencia de estos desgraciados en que el Hijo es visible en su esencia y no mediante la criatura, creyendo que Moisés penetraba en la nube para oír la palabra de Dios y contemplar su rostro (*eius faciem contemplatus*)²⁸.

Se pondera el interés que genera la experiencia de Moisés. Muchos, meditando estos versículos, se sienten movilizados y deseosos de replicar algo de este luminoso evento. En este párrafo, es plausible contemplar una bella composición sobre la esperanza: cara a cara, ilustra su cumplimiento. Lo amical del texto cualifica de manera específica esta teofanía y se refleja en el pedido de Moisés: «muéstrame tu majestad». Pasando del registro literal, nuestro mistagogo se pregunta por el significado de esta petición. La visión es posible distinguiendo la esencia de la criatura; en efecto, se puede contemplar la apariencia, visible, pero no la substancia, invisible. El tono místico parece interrumpirse abruptamente por un reclamo polémico: «estos desgraciados». Tal invectiva mantiene una línea de continuidad con la polémica arriana, caracterizada por subrayar que el Hijo se había manifestado visiblemente en las teofanías veterotestamentarias, evidenciando así su inferioridad con respecto al Padre, el único invisible²⁹; por otra parte, habría

²⁸ Agustín de Hipona, *Trin.*, II,16,27.

²⁹ La interpretación cristológica de la teofanía que alude a la preexistencia de Cristo antes de su nacimiento humano servía así para combatir el modalismo de Fotino. Sin embargo, también se buscaba responder a otro error más peligroso: el de los arrianos, que reservan la invisibilidad al Padre, a quienes refutó afirmando que tanto la naturaleza del Padre como la del Hijo son invisibles. En estos postulados, Agustín reivindica la autoridad de Ambrosio; pero, en realidad, se observa que, a diferencia de su maestro milanés, rechaza toda validez de la lectura cristológica, y

también una cierta referencia a los *simpliciores*, que añoraban ver a Dios corporalmente, pero sin distinguir la esencia de la apariencia³⁰; especificación que encontramos en continuidad con las epístolas citadas anteriormente. En alusión a la experiencia mística de Moisés, continúa Agustín:

Conoció muy bien lo que veía corporalmente (*corporaliter uidebat*), y por eso suspiraba por la verdadera contemplación espiritual de Dios (*et ueram uisionem Dei spiritaliter requirebat*). La voz, es cierto, era íntima y familiar, como acento de amigo que conversa con el amigo; pero ¿quién ha visto con los ojos del cuerpo (*corporeis oculis uidet*) al Dios Padre? Y ¿quién ha visto con los ojos de su carne a aquel que ya en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios, por quien fueron hechas todas las cosas? ¿Quién ha visto con los ojos del cuerpo al Espíritu de Sabiduría? (cf. Jn 1,1.3)³¹.

Aclara que «vio corporalmente» se trata de una verdadera teofanía, pero solo ha podido ver una apariencia divina, «las espaldas de Dios». De manera que la escena deja suspendido un suspiro de añoranza, una esperanza aún en tensión; es decir, la verdadera contemplación espiritual, la cual asume una finalidad escatológica. Se contraponen dos modos de visión *corporaliter/spiritaliter*, acompañados, al mismo tiempo, por dos formas distintas de conocer: *nosco*, referido al conocimiento especulativo, y, por otra parte, *requiro*, la búsqueda experiencial. Luego describe la voz, dando a entender que debía conformarse

ello con un interés antiarriano. A este respecto, consúltese: Boulnois, «L'exégèse de la théophanie de Mambré», p. 43.

³⁰ Cf. Carl W. Griffin y David L. Paulsen, «Augustine and the Corporeality of God», *Harvard Theological Review*, vol. 95, n.º 1 (2002), pp. 97-118, esp. 97.

³¹ Agustín de Hipona, *Trin.*, II,16,27.

con esta muestra ya en sí misma de extraordinario valor. Para enfatizar la imposibilidad de ver corporalmente la esencia divina, introduce una serie de preguntas retóricas, en las que alude a cada una de las Personas de la Santísima Trinidad: el Padre, el Verbo y el Espíritu de Sabiduría. En el caso del Verbo, evidentemente se refiere a la visión previa a la Encarnación.

Con respecto a la verdadera contemplación espiritual de Dios, la que suscitó el suspiro de Moisés, en el *De Trinitate*, Agustín explica:

Esta contemplación (*contemplatio*) se nos promete (*promittitur*) como término de nuestros trabajos y plenitud eterna de nuestro gozo. *Somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es* (1Jn 3,2). Contemplaremos, cuando vivamos en la eternidad (*contemplabimur cum uiuemus in aeternum*), a aquel que dijo a su servidor Moisés: *Yo soy el que soy; esto dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros* (Ex 3,14). Y así dice Cristo: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo* (Jn 17,3)³².

La «contemplación» (θεωρία) constituyó una dimensión de gran relevancia para la filosofía helénica, y luego fue resignificada por el cristianismo³³. En muchos contextos se presentó en contraposición con lo «práctico» (πρακτικός), dando lugar a

³² Agustín de Hipona, *Trin.*, I,8,17.

³³ Durante al menos mil años, las ciudades griegas participaron en actividades religiosas fuera de su territorio enviando delegados sagrados, quienes solían llamarse «observadores», y una delegación formada por ellos o la acción de participar en una era llamada θεωρία. Para esta cuestión, véase: Ian Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: A Study of Theoria and Theoroi*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 126-155.

diversas dialécticas: vida activa/vida contemplativa, oración/misión, tiempo de peregrinación/gloria. En base a este último binomio es que podemos comprender la reflexión apenas transcripta: la contemplación al término de los trabajos. En otras palabras, se trata de la *uisio Dei*, de la esperanza cumplida en la visión de la esencia divina, una instancia de plenitud y gozo. La cita de 1Jn retrata una díada análoga: somos/seremos; pero, sobre todo, a partir de la filiación. Efectivamente el tema de la *uisio Dei* atañe a la identidad, pues contemplaremos el rostro del Padre guiados por el Hijo, lo cual ha de ser posible, pues somos hijos en el Hijo. La manifestación escatológica de esta identidad posibilitará la visión beatífica.

A continuación, el autor nos remite nuevamente a Moisés, y se refiere también a un momento originario: su vocación, su llamada a ser libertador del pueblo. Lo revelador de este fragmento es cómo el Hiponate realiza una lectura tipológica de Moisés, a partir de la categoría del envío. Se conjuga la revelación del nombre divino con la misión de darlo a conocer. La vida eterna se convierte en el telón de fondo que enfatiza sin ambages la presentación de una esperanza cumplida. En realidad nos sitúa en la vida donde solo queda el amor. Regresamos a la narración de la teofanía en torno a la Carpa del Encuentro (cf. Ex 33,7-23). Así continúa analizando la *uisio Dei*:

¿Qué significan, pues, aquellas palabras: *Muéstrateme a ti mismo manifestamente para que te vea* (Ex 33,11-23), sino: *Muéstrame tu esencia (ostende mihi substantiam tuam)*? Si Moisés no hubiera pronunciado estas palabras, serían estos mentecatos disculpables cuando, movidos por las palabras y hechos mencionados, opinan que la substancia divina se manifestó a Moisés; pero al demostrarse aquí de una manera convincente que ni aun al que lo deseaba (*desideranti*) con tanto ardor le fue concedido, ¿quién se atreverá a sentenciar que, bajo las referidas apariencias (*formas*),

se reveló la esencia de Dios a los ojos de los mortales, y no la criatura obediente al Señor?³⁴.

Mantiene el tono polémico y la reafirmación sobre la imposibilidad de ver la substancia divina. La reprensión de Agustín no se refiere, en primer lugar, a una disquisición filosófica, sino a una lectura incorrecta de la Escritura. Las palabras y hechos revelados son interpretados bajo la sombra de lo ilusorio. De nuevo, nos invita a considerar el deseo lleno de ardor y la distinción entre los simples mortales y Moisés, conceptuado como la criatura obediente al Señor. Para algunos puede resultar contrastante combinar el deseo con la obediencia. Sin embargo, ambos conceptos tienen que ver con la esperanza, en la que se conjuga un factor por cumplirse y otro actual que predispone al sujeto en la paciencia. En este caso, la obediencia es lo que denota un cumplimiento actual: Moisés ha escuchado la voz, pero el deseo ardiente lo debe motivar a aguardar la verdadera contemplación, el cumplimiento de la esperanza escatológica.

En cuanto al deseo de Moisés, por una parte, se trata de un mecanismo inherente a la esperanza y, por otra, estamos ante una temática de gran relieve para el pensamiento agustiniano. Así, se limita a publicar el final del texto en cuestión:

El Señor dice después a Moisés: *No podrás ver mi rostro y vivir, porque no verá hombre alguno mi faz y vivirá. Y dijo el Señor: He aquí un lugar cabe mí; tú estarás sobre la roca y al pasar mi gloria te pondré en una hendidura de la roca y te cubriré mientras paso con mi mano, y retiraré mi mano y entonces verás mis espaldas; mas mi rostro no lo verás (Ex 33,20-23)*³⁵.

³⁴ Agustín de Hipona, *Trin.*, II,16,27.

³⁵ Agustín de Hipona, *Trin.*, II,16,28.

Moisés no podrá ver el rostro, es decir, la substancia divina; pero sí sus espaldas, es decir, una forma corpórea. Es verdaderamente piadoso. Por ello, su deseo será saciado solo al finalizar sus trabajos, en la vida eterna. Para profundizar acerca de la verdadera contemplación espiritual, en el *De Trinitate* enuncia:

Quando lleguemos a dicha contemplación (*ad illius contemplationem peruenerimus*) no anhelaremos (*quaeremus*) otra cosa. Ahora, privados de esa vista, vivimos del gozo esperanzado (*gaudium nostrum in spe est*). *La esperanza que se ve, ya no es esperanza. ¿Cómo esperar lo que uno ve? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos* (Rom 8,24-25) *hasta que el rey descansa en su lecho* (Cant 1,11). Entonces tendrá cumplimiento la Escritura: *Hartura de alegrías en tu presencia* (Sal 15,11). Este gozo apagará nuestros deseos. Se nos mostrará el Padre, y esto basta. Bien lo entendía Felipe cuando dijo al Señor: *Muéstranos al Padre y nos basta* (Jn 14,8). Entonces aún no comprendía que podía decir también: *Señor, muéstratenos a ti mismo y nos basta*. Con el fin de abrir a la verdad su entendimiento, respondió el Señor: *¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? Felipe, el que me ha visto a mí, vio al Padre* (Jn 14,9). Mas, como deseaba el Señor que Felipe le viese por fe antes de contemplarle por visión, prosiguió diciendo: *¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?* (Jn 14,10). *Mientras vivimos en el cuerpo, peregrinamos ausentes del Señor, pues caminamos por fe y no por visión* (2Cor 5,6-7)³⁶.

Se trata de un excelente cierre para nuestro recorrido, evidenciando la dinámica entre la peregrinación actual y la vida eterna. En cuanto a la situación del hombre en la tierra, le cabe vivir del gozo esperanzado, una constatación optimista que

³⁶ Agustín de Hipona, *Trin.*, I,8,17.

en realidad se convierte en una justa imagen de la esperanza. Esta virtud se asocia al «gozo» (*gaudium*), que está ya presente mientras caminamos por la fe. El uso de *quaero* y *requiro* cualifica nuestro peregrinar con un compromiso de búsqueda, que habla directamente del perfil de la esperanza, una virtud que nos mueve a ser exploradores, a indagar para atisbar los horizontes de sentido que lleven a la saciedad. Así, la esperanza será colmada, cumplida, cuando el gozo sea pleno, llegando a la visión definitiva.

La experiencia de Felipe se asemeja a la petición de Moisés. Es la exteriorización de un deseo profundo que puede saciar; pero que solo ha de ser posible en la vida eterna. Mientras tanto, la esperanza se va fraguando entre el gozo, la paciencia, el deseo y el ser hijos. Así, en el *Sermón* 21, Agustín se refiere al gozo escatológico: «Entonces tendrá lugar el regocijo grande y perfecto; entonces el gozo será pleno (*plenum gaudium*), cuando no sea ya la esperanza la que nos amante (*spes lactat*), sino la realidad misma la que nos nutra (*res nutrit*) (cf. 1Cor 3,2)»³⁷. El gozo final es la *uisio Dei*, la *res*; mientras tanto, la esperanza se convierte en una madre que nutre con paciencia. También se puede percibir la dialéctica paulina entre la leche materna y el alimento sólido (cf. Hb 4,14); en este caso, la simbología aludiría a la esperanza como la madre que alimenta durante el tiempo de la peregrinación, y a la adultez, entendida como perfección, el alimento de la vida eterna: la verdadera contemplación espiritual del rostro de Dios.

³⁷ Agustín de Hipona, *S.*, 21.

4. Conclusión

En definitiva, en el tiempo de la peregrinación terrena nos encaminamos hacia la consumación del gozo pleno. Esa meta, o más bien esa patria, anima cada paso, da sentido a nuestras pisadas y respiración. Pero sabemos que caminamos en la fe y no en la visión. Por tanto, la *uisio Dei* se convierte en la expresión de una esperanza cumplida, de la fidelidad de Dios, que responde al deseo más profundo; pero que, al mismo tiempo, manifiesta una limitación: no podemos ver la esencia divina en el presente. La contemplación con los ojos corporales se vincula a la apariencia (*species* o *forma*), y de manera eminente en las teofanías bíblicas.

La esperanza nos educa en la mansedumbre y en la humildad. Si bien experimentamos el deseo ardiente de ver el rostro de Dios, la esperanza nos anima a encontrar signos visibles de su amor en el camino de la vida. Al mismo tiempo, nos previene sobre la tentación de circunscribir lo divino a nuestras formas. La reflexión profunda de Agustín sobre la *uisio Dei* y la esperanza puede suscitar una vivencia más consciente de lo que sí estamos en condiciones de contemplar con paciencia, constancia, dejándonos enseñar por esta madre tierna y nutrir por su alimento de vida eterna.

En esta presentación hemos procurado «dar razones de nuestra esperanza» de la mano de Agustín, como mistagogo en la peregrinación hacia la *uisio Dei*. Para reflexionar teológicamente sobre esta virtud nos hemos centrado en testimonios, en perfiles existenciales que han clamado desde lo profundo hacia el Señor, y han sido escuchados. Por supuesto, me refiero a Agustín y eminentemente a Moisés. Como podemos advertir, la esperanza ha animado a estos amigos de Dios en las tramas más borrascosas de sus vidas, evidenciando que no se trata de una ilusión, sino del deseo ardiente que mueve desde lo profundo, que da el ímpetu para transformar la realidad.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *Cartas*. BAC, Madrid, 1986 (abr. *ep.*).
- Agustín de Hipona. *Cartas*. BAC, Madrid, 1987 (abr. *ep.*).
- Agustín de Hipona. «Comentarios a los salmos». En *Escritos homiléticos*. BAC, Madrid, 1967 (abr. *en. Ps.*).
- Agustín de Hipona. «El trabajo de los monjes». En *Escritos morales*. BAC, Madrid, 2007.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. BAC, Madrid, 2019 (abr. *ciu.*).
- Agustín de Hipona. *La Trinidad*. BAC, Madrid, 2006 (abr. *trin.*).
- Agustín de Hipona. «Manual de fe, esperanza y caridad». En *Escritos apologéticos*. BAC, Madrid, 2011.
- Agustín de Hipona. *Sermones*. BAC, Madrid, 2014 (abr. *s.*).
- Agustín de Hipona. *Sermones*. BAC, Madrid, 2015 (abr. *s.*).
- Basilio de Cesarea. *De Spiritu Sancto* Sources Chrétiennes, Paris, 2019 (abr. *Spir.*).
- Boulnois, M.-O. «L'exégèse de la théophanie de Mambré dans le De Trinitate d'Augustin: enjeux et ruptures». En *Le De Trinitate de Saint Augustin. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, pp. 35-65.
- Brown, P. *Agostino d'Ipbona*. PBE, Torino, 2013.
- Bunge, G. *In Spirito e Verità. Studi sui 13 capitoli del trattato Sulla preghiera di Evagrio Pontico*. Edizioni Scritti Monastici, Paglia, 2019.
- Cipriani, N. *La Teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*. SEA, Roma, 2020.
- Diadoco de Fódice. *Obras completas*. Biblioteca de Patrística, Madrid, 1999 (abr. *perf.*).

- Eguiarte, E. *Regla de san Agustín: estudio y exposición*. Editorial Rafael Lazcano, Madrid, 2024.
- Griffin, C. W. y Paulsen, D. L. «Augustine and the Corporeality of God». *Harvard Theological Review*, vol. 95, n.º 1 (2002), pp. 97-118.
- Gómez García, E. «Homo viator: Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana». *Augustinus*, vol. 45, n.º 178-179 (2000), pp. 383-422.
- Hadot, P. «L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Augustin». *Studia Patristica*, vol. 6, n.º 4 (1962), p. 409-442.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. BAC, Madrid, 2024.
- Ruiz Jurado, M. *El discernimiento espiritual. Teología, historia, práctica*. BAC, Madrid, 1994.
- Rutherford, I. *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: A Study of Theōriā and Theōroi*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Serrano Madroñal, R. *Los circunceliones: Fanatismo religioso y descontento social en el África tardorromana*. CSIC, Madrid, 2020.
- Sullivan, J. *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence*. The Priory Press, Dubuque, 1963.

**LA TRINIDAD A LA LUZ DEL ORIENTE CRISTIANO:
TEOLOGÍA Y DIÁLOGO ECUMÉNICO**

THE TRINITY IN THE LIGHT OF THE CHRISTIAN EAST:
THEOLOGY AND ECUMENICAL DIALOGUE

ANTONIO RAFAEL MEDIALDEA VILLALBA
Pontificia Università San Tommaso d'Aquino
Angelicum (Roma)
antonioraf88@gmail.com
Orcid: 0009-0008-8663-2151

Fecha de recepción: 7 de mayo de 2026

Fecha de aceptación: 20 de junio de 2026

Resumen: La recepción de la teología trinitaria oriental, desde los Padres hasta nuestros días, podría llevar a pensar que Oriente ha conservado un pensamiento estático, ajeno a desarrollos históricos. Sin embargo, la tradición ortodoxa muestra un dinamismo propio: la Trinidad no es solo doctrina, sino experiencia litúrgica y espiritual. Desde Atanasio y los Capadocios hasta Lossky o Zizioulas, la teología trinitaria oriental articula una comprensión del misterio en clave de comunión, en la que la liturgia, la exégesis patristica y la vida eclesial se entrelazan. Los estudios

recientes han mostrado, además, cómo esta herencia ilumina el diálogo con Occidente, especialmente tras la revisión crítica del paradigma de De Régnon y gracias a aportaciones como las de Hervé Legrand. Su propuesta metodológica abre vías para una comprensión trinitaria compartida, capaz de integrar tradición, sinodalidad y renovación ecuménica.

Palabras clave: Comunión, Diálogo ecuménico, Ortodoxia, Padres orientales, Sinodalidad, Teología trinitaria.

Abstract: The reception of Eastern Trinitarian theology, from the Fathers to the present, might suggest that the Christian East preserved a static, unchanging system. Yet the Orthodox tradition reveals a distinctive dynamism: the Trinity is not merely doctrine but liturgical and spiritual experience. From Athanasius and the Cappadocians to Lossky and Zizioulas, Eastern triadology shapes an understanding of the mystery as communion, where liturgy, patristic exegesis, and ecclesial life converge. Recent studies also show how this heritage enriches dialogue with the West, particularly after the critical reassessment of the De Régnon paradigm and through contributions such as those of Hervé Legrand. His methodological proposal opens paths toward a shared Trinitarian vision capable of integrating tradition, synodality, and ecumenical renewal.

Keywords: Communion, Eastern Fathers, Ecumenical dialogue, Orthodoxy, Synodality, Trinitarian theology.

1. Introducción

La reflexión sobre el misterio trinitario en Oriente constituye una de las aportaciones más fecundas del pensamiento cristiano. Enraizada en la experiencia litúrgica y monástica, la teología del Oriente cristiano no se presenta tanto como una construcción sistemática cuanto como una *mística de comunión*, en la que la contemplación del Dios vivo se expresa en la oración, el canto

y la vida eclesial. La Iglesia ortodoxa, heredera de la tradición patristica griega y de la espiritualidad bizantina, ha sabido conservar una teología que nace del asombro ante el Misterio más que del análisis conceptual, una sabiduría que une fe, experiencia y belleza.

Esta herencia espiritual ha sido reconocida y alentada por el Magisterio romano. Ya a finales del siglo XIX, el papa León XIII, en la carta apostólica *Orientalium Dignitas* (1894), subrayaba la importancia de proteger y promover las tradiciones propias de las Iglesias orientales, afirmando que, para mantener su riqueza, es esencial la preservación de dichos ritos¹. Para el Pontífice, conservar la liturgia y la teología oriental no era una concesión periférica, sino una exigencia de la catolicidad misma, pues en ellas resplandece la multiforme riqueza del único misterio cristiano.

Un siglo después, san Juan Pablo II, en la carta apostólica *Oriente Lumen* (1995), retomaba esa intuición mediante la célebre metáfora de los «dos pulmones» de la Iglesia: «No se puede respirar como cristianos o, mejor, como católicos, con un solo pulmón; hay que tener dos pulmones, es decir, el oriental y el occidental»². En su visión, la tradición oriental no es un complemento opcional, sino un componente esencial

¹ Cf. León XIII, *Orientalium Dignitas* (1894), *AAS* 27 (1894), 257.

² Juan Pablo II, *Discurso a las comunidades cristianas no católicas* (París, 31 de mayo de 1980). Posteriormente, en la *Oriente Lumen* (1995), *AAS* 87 (1995), enunciará algunos elementos importantes para la discusión teológica: «Creo que una manera importante de crecer en la comprensión recíproca y en la unidad consiste precisamente en mejorar nuestro conocimiento recíproco. [...] Conocer la liturgia de las Iglesias de Oriente; profundizar el conocimiento de las tradiciones espirituales de los Padres y de los Doctores del Oriente cristiano; tomar ejemplo de las Iglesias de Oriente para la inculturación del mensaje del Evangelio; combatir las tensiones entre Latinos y Orientales e impulsar el diálogo entre Católicos y Ortodoxos» (24).

del organismo eclesial; sin ella, la Iglesia correría el riesgo de empobrecer su vivencia del misterio trinitario y de debilitar su apertura a la experiencia de lo divino.

Más recientemente, el pontificado de León XIV ha devuelto a primer plano esta conciencia eclesial, recuperando algunas de las palabras de sus predecesores. En su alocución del 14 de mayo de 2025, con ocasión del *Jubileo de las Iglesias Orientales*, declaraba lo siguiente sobre las Iglesias orientales citando al papa Francisco:

Son Iglesias que deben ser amadas: custodian tradiciones espirituales y sapienciales únicas, y tienen tanto que decirnos sobre la vida cristiana, la sinodalidad y la liturgia; piensen en los Padres antiguos, en los Concilios, en el monacato: tesoros inestimables para la Iglesia³.

En el mismo discurso, también evocaba expresamente las palabras de León XIII, subrayando así la continuidad del Magisterio: «Hace más de un siglo, León XIII señaló que “la conservación de los ritos orientales es más importante de lo que se cree”»⁴. Con ello, establecía un puente entre la defensa decimonónica de la dignidad de las Iglesias orientales y la actual llamada a preservarlas en un contexto de globalización cultural y religiosa. El Papa insistía además en la dimensión litúrgica como vía de acceso al misterio del Dios trinitario:

¡Cuánta necesidad tenemos de recuperar el sentido del misterio, tan vivo en sus liturgias, que involucran a la persona humana en su totalidad, cantan la belleza de la salvación y suscitan asombro por la grandeza divina que abraza la pequeñez humana! ¡Y

³ León XIV, *Discurso en el Jubileo de las Iglesias Orientales* (14 de mayo de 2025).

⁴ León XIV, *Discurso en el Jubileo de las Iglesias Orientales* (14 de mayo de 2025).

cuán importante es redescubrir, también en el Occidente cristiano, el sentido del primado de Dios, el valor de la *mistagogía*, de la intercesión incesante, de la penitencia, del ayuno, del llanto por los propios pecados y de toda la humanidad (*penthos*), tan típicos de las espiritualidades orientales!⁵.

Estas palabras revelan que el Oriente cristiano no constituye una reliquia venerable, sino un interlocutor vivo para la teología contemporánea. Su experiencia del misterio trinitario, celebrada en la liturgia y encarnada en la vida monástica, ofrece a la Iglesia universal una pedagogía de la comunión que ilumina tanto la reflexión teológica como la praxis sinodal.

Partiendo de este horizonte, el presente artículo se propone examinar los fundamentos de la teología trinitaria oriental, desde sus raíces patristicas hasta su expresión actual. Su objetivo es doble: por una parte, mostrar la coherencia interna de la experiencia ortodoxa de la Trinidad; y por otra, situar su aportación en diálogo con la tradición occidental y con la búsqueda ecuménica de nuestro tiempo. El Oriente, como ha recordado León XIV, no es un “lujo” exótico, sino una necesidad vital para que la Iglesia respire plenamente con ambos pulmones.

2. La Trinidad en los Padres Orientales y la recepción ortodoxa de los siete Concilios

La reflexión trinitaria en Oriente se caracteriza por un profundo sentido de misterio y de reverencia, inseparable de la experiencia litúrgica. Frente a la tentación de reducir la doctrina a esquemas conceptuales, los Padres orientales recuerdan que hablar de Dios

⁵ León XIV, *Discurso en el Jubileo de las Iglesias Orientales* (14 de mayo de 2025).

es adentrarse en un ámbito sagrado donde las palabras deben purificarse por la oración y transfigurarse en alabanza.

Gregorio Nacianceno lo expresa con su habitual sobriedad: «No se puede hablar de Dios siempre, ni con todos, ni bajo cualquier aspecto; se puede hacer en ciertas ocasiones, con ciertas personas y en cierta medida»⁶. El método oriental es, por tanto, apofático: se afirma lo que Dios no es antes que definir lo que es. Pero ese apofatismo no desemboca en silencio estéril, sino en una confesión litúrgica, en la que la Trinidad se convierte en el corazón de la vida eclesial.

2.1. *Atanasio de Alejandría: la consubstancialidad y la theósis*

La primera gran figura de la teología trinitaria oriental es Atanasio de Alejandría (†373), defensor infatigable de la fe nicena. En su tratado *De Incarnatione Verbi*, formula uno de los ejes de toda la soteriología oriental: «Él se hizo hombre para que nosotros llegáramos a ser Dios»⁷. La encarnación no es un simple gesto de condescendencia, sino el medio mediante el cual el Hijo comunica la vida divina al hombre.

De aquí deriva la importancia del término *homoousios*, introducido en Nicea (325): si el Hijo no es consubstancial al Padre, tampoco puede divinizar a la humanidad⁸. La cristología de Atanasio está inseparablemente unida a su concepción trinitaria: solo un Dios verdadero puede salvar verdaderamente. En esta perspectiva, el *homoousios* no representa una categoría filosófica

⁶ Gregorio Nacianceno, *Oratio* 27, 3, PG. 36, 16.

⁷ Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione Verbi*, 54, 3, PG 25, 192-193. Aunque, si se busca una traducción más literal y menos dinámica, sería así: «Él se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados».

⁸ Cf. Concilio de Nicea I (325), DH 123.

impuesta al misterio, sino la garantía misma de la comunión real entre Dios y el hombre. Por ello, algunos autores posteriores señalarán que en toda herejía cristológica se encuentra una negación de la deificación del hombre, ya sea de forma directa o indirecta, como, por ejemplo, Vladimir Lossky⁹.

2.2. *Los Capadocios: una ousía, tres hipóstasis*

La formulación madura del misterio trinitario corresponde a los tres Padres Capadocios –Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa–, quienes clarificaron terminológicamente la relación entre la unidad y la pluralidad divina. Su mérito consistió en distinguir con precisión entre *ousía* (esencia común) e *hipóstasis* (subsistencia personal), evitando así tanto el modalismo como el triteísmo.

Basilio de Cesarea, en su tratado *De Spiritu Sancto*, responde a los pneumatómacos defendiendo la divinidad del Espíritu a partir de la praxis litúrgica. La doxología «con el Espíritu Santo» expresa ya la fe viva de la Iglesia, porque aquello que pertenece a la liturgia pertenece, a su vez, a la tradición no escrita¹⁰. Aquí aparece con fuerza un principio fundamental en teología que se ha mantenido completamente íntegro en la teología oriental: *lex orandi, lex credendi*. Para Basilio, la liturgia es criterio de la ortodoxia, pues lo que la Iglesia canta en la oración manifiesta

⁹ Cf. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, p. 147.

¹⁰ «De los dogmas y de las predicaciones conservados en la Iglesia, unos los tenemos por la enseñanza escrita, y otros los hemos recibido de la Tradición de los Apóstoles, transmitida en misterio. Ambos tienen la misma fuerza respecto a la piedad. [...] Si intentáramos rechazar las costumbres no escritas, alegando que no tienen mucha importancia, mutilaríamos el Evangelio en lo que tiene de más esencial» (Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto*, 27, 66-67, PG 32, 188).

su fe más profunda. De este modo, la pneumatología se sitúa en continuidad con la teología de la comunión: el Espíritu no puede ser criatura si participa de la misma glorificación que el Padre y el Hijo. Basilio apela tanto a la Escritura como a la Tradición viva, distinguiendo entre los *kerygmata* explícitos y los *dogmata* transmitidos tácitamente en la vida eclesial¹¹.

Gregorio Nacianceno, en sus *Discursos teológicos*, desarrolla esta intuición al presentar la estructura relacional de las hipóstasis: el Padre como fuente sin principio, el Hijo como engendrado, el Espíritu como procedente. Introduce el término *ekpóreusis* para designar la procesión del Espíritu, distinguiéndola de la generación del Hijo¹². Así resalta que las tres hipóstasis son realmente distintas, pero inseparables en su ser y su obrar. En su célebre *Discurso 31*, proclama:

Por lo tanto, adorar o rezar al Espíritu me parece simplemente que Él mismo se ofrece a sí mismo en oración o adoración. ¿Y qué hombre piadoso o erudito desaprobaba esto, ya que, de hecho, la adoración de Uno es la adoración de los Tres, debido a la igualdad de honor y divinidad entre los Tres?¹³.

Por su parte, Gregorio de Nisa profundiza en la comunión dinámica de las tres hipóstasis mediante la noción de *perichóresis* o circumincesión. La Trinidad no es una simple coexistencia, sino una comunión de amor en la que cada persona habita en las otras sin confusión ni separación. Esta intuición, que será decisiva para toda la tradición bizantina, permite pensar la unidad divina no como uniformidad, sino como comunión de alteridades¹⁴.

¹¹ Cf. Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto*, 27, 66-67, PG 32, 188.

¹² Cf. Gregorio Nacianceno, *Oratio 31*, 8, PG 36, 145.

¹³ Gregorio Nacianceno, *Oratio 31*, 28, PG 36, 161.

¹⁴ Cf. L. F. Mateo-Seco, «Perichóresis y circumincesso», *Scripta Theologica*, n.º 35 (2003), pp. 315-342

2.3. *Catequesis pneumatológica: Cirilo de Jerusalén y Dídimo el Ciego*

Junto a los Capadocios, otros Padres contribuyeron a perfilar la pneumatología. Cirilo de Jerusalén, en sus *Catequesis mistagógicas*, enseña a los neófitos que el Espíritu Santo es quien consuma la iniciación cristiana, sellando al bautizado y comunicando los dones divinos¹⁵. La insistencia en la acción del Espíritu como persona divina aparece aquí antes de la definición conciliar de 381, lo que muestra la fe viva de la Iglesia.

Dídimo el Ciego, en su *De Spiritu Sancto*, desarrolla un razonamiento bíblico y espiritual: el Espíritu es el santificador y, por tanto, no puede pertenecer él mismo al orden de las criaturas¹⁶. Si el Espíritu es quien habita en nosotros y nos hace partícipes de la vida divina, debe ser consustancial con el Padre y el Hijo. Esta argumentación influirá directamente en Ambrosio de Milán, muestra del influjo decisivo de la teología oriental también en Occidente.

2.4. *Cirilo de Alejandría: cristología y Trinidad*

En el siglo V, la reflexión cristológica de Cirilo de Alejandría (†444) guarda un estrecho vínculo con la doctrina trinitaria. Al enfrentarse a Nestorio, defiende la unidad hipostática de Cristo: el Verbo eterno ha asumido verdaderamente la carne, de modo que María puede ser llamada con propiedad *Theotókos*¹⁷. El

¹⁵ Cf. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, 16, 22, PG 33, 936.

¹⁶ «El Espíritu santifica; pues aquello que santifica, hace santo. Y lo que hace santo, es necesariamente más santo que lo que santifica. Pero ninguna criatura santifica a otra criatura. Luego el Espíritu no es criatura» (Dídimo el Ciego, *De Spiritu Sancto*, 37, PG 39, 1109).

¹⁷ Cirilo de Alejandría, *Contra Nestorium*, I, 1, PG 76, 17.

Concilio de Éfeso (431) acoge esta enseñanza, que asegura que en Jesús no se da una unión moral, sino personal.

La insistencia de Cirilo en la verdadera unión de divinidad y humanidad en el Hijo tiene consecuencias trinitarias: solo si el Verbo es verdadero Dios puede realizarse la salvación. Defender a María como Madre de Dios es salvaguardar el plan trinitario de la economía. La ortodoxia leerá esta controversia como confirmación de que cada definición dogmática responde, en última instancia, a la necesidad de custodiar el misterio de la Trinidad en su obrar salvífico.

2.5. *Juan Damasceno: síntesis y teología de la imagen*

Con Juan Damasceno (†749) culmina la gran síntesis patristica. Su *Exposición de la fe ortodoxa* ofrece una sistematización que integra la teología trinitaria, cristológica y pneumatológica. Frente a los iconoclastas, Damasceno defiende la legitimidad de la representación sagrada a partir de la Encarnación:

Si, pues, el Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre, tomando la forma de siervo y apareciendo en la condición humana, también puede ser representado en imágenes. Porque si asumió la materia para hacerse visible, por medio de la materia puede igualmente ser figurado¹⁸.

La argumentación del Damasceno está íntimamente ligada a la Trinidad: el Hijo es imagen del Padre y, en su humanidad, la materia se convierte en transparencia de lo divino. Por eso, el VII Concilio Ecuménico (Nicea II, 787) apoyará explícitamente su

¹⁸ Juan Damasceno, *De imaginibus oratio*, I, 8, PG 94, 1245-1246.

doctrina, afirmando que la veneración de los iconos no destruye sino confirma la fe en la Trinidad. Para la Ortodoxia, este concilio representa la conclusión lógica de todo el proceso: la afirmación de que la creación, transfigurada por el Verbo encarnado, puede ser signo de la vida divina¹⁹.

2.6. *La recepción ortodoxa de los siete Concilios*

El Oriente ortodoxo reconoce en los siete Concilios ecuménicos la expresión normativa de su fe trinitaria y cristológica. Desde Nicea (325) hasta Nicea II (787), la doctrina sobre la Trinidad se fue clarificando en íntima relación con la cristología y la pneumatología. El camino recorrido muestra una pedagogía del Espíritu: cada controversia –arriana, macedoniana, nestoriana o monofisita– fue ocasión para profundizar en el misterio de la comunión divina.

- Nicea I (325): proclamación de la *homoousía* del Hijo.
- Constantinopla I (381): afirmación de la divinidad del Espíritu y fórmula «una *ousía*, tres *hipóstasis*».
- Éfeso (431): confesión de María como *Theotókos*.
- Calcedonia (451): dos naturalezas en la única hipóstasis del Verbo.
- Constantinopla II (553) y III (680-681): defensa de la integridad de Cristo frente a nestorianos y monotelitas.
- Nicea II (787): legitimidad de la veneración de los iconos.

¹⁹ Cf. John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1983, pp. 195-196.

La teología ortodoxa subraya que la verdad conciliar no es fruto de una dialéctica doctrinal, sino de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia reunida en sínodo. Por eso, la recepción de los Concilios en Oriente tiene un carácter existencial y litúrgico: sus definiciones dogmáticas se asimilan en la oración, en la iconografía y en la vida monástica. El dogma no se impone como un sistema cerrado, sino que se canta, se contempla y se vive.

Así, en la comprensión ortodoxa, el desarrollo dogmático no contradice la inmutabilidad de la fe, sino que manifiesta su dinamismo interior. La Trinidad se revela como comunión que convoca a la Iglesia entera, y la fidelidad a los Concilios se traduce en fidelidad al misterio mismo que celebran²⁰.

La lectura actual de estos desarrollos patristicos –como subraya Kallistos Ware– muestra que la tradición de los Padres no constituye un patrimonio arqueológico, sino una realidad viva que continúa dando forma a la existencia eclesial. Para la Iglesia ortodoxa, que se reconoce *Iglesia de los Padres*²¹, la teología solo es plenamente ella misma cuando permanece en continuidad con su enseñanza. En esta perspectiva, la Trinidad no es un asunto especulativo, sino el marco vital de la vida de la Iglesia: una verdad que se experimenta en la liturgia, se interioriza en la espiritualidad hesicasta y se expresa en una eclesiología de comunión. Así lo recuerda Ware, al afirmar que la doctrina trinitaria constituye la vida misma de la Iglesia, manifestada ante todo en la oración y en el culto²².

²⁰ «Todo el desarrollo de las luchas dogmáticas sostenidas por la Iglesia a lo largo de los siglos, si lo consideramos desde un punto de vista puramente espiritual, nos parece dominado por la preocupación constante que ha tenido la Iglesia de salvaguardar en cada momento de su historia la posibilidad de que los cristianos alcancen la plenitud de la unión mística» (V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 9).

²¹ Cf. B. Petrà, *La Chiesa dei Padri: breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna, 2015.

²² Cf. K. Ware, *The Orthodox Church*, Penguin, London, 1993.

3. De los Padres a la Ortodoxia contemporánea: la Trinidad como eje de continuidad

Como se ha dicho ya, la Iglesia ortodoxa no se comprende a sí misma como una institución que acumula capas históricas, sino como la *Iglesia de los Padres*, es decir, como continuidad viva de la tradición apostólica y patristica. Esta autoconciencia impregna tanto la vida litúrgica como la disciplina canónica y la teología. Siguiendo el pensamiento de Lossky, se puede afirmar que la Ortodoxia no posee una teología de los Padres como objeto arqueológico, sino que vive de la teología de los Padres²³.

Este principio se refleja de manera programática en el Santo y Gran Concilio de Creta (2016), donde se afirma que:

La Iglesia Ortodoxa, fiel a esta Tradición Apostólica unánime y a su experiencia sacramental, es la auténtica continuación de la Iglesia única, santa, católica y apostólica, tal y como se confiesa en el Credo y se confirma en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia²⁴.

La fidelidad a los Padres y a los Concilios no es un límite estático, sino la garantía de que la fe permanece la misma en su núcleo trinitario y cristológico. De este modo, la Ortodoxia interpreta los desarrollos dogmáticos patristicos como expresiones necesarias de la experiencia fundamental: la comunión del hombre con el Dios trino. El prefacio del patriarca ecuménico Bartolomeo a la obra de Enrico Morini subraya esta misma idea. Al definir su fisonomía, la Iglesia Ortodoxa sigue refiriéndose fielmente

²³ Cf. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, pp. 8-10.

²⁴ Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa (Creta, 2016), *Encíclica*, n.º 2.

a la Tradición Apostólica unánime y a la experiencia sacramental. [...] Por lo tanto, también su devenir histórico, su carácter misionero, las diversas dinámicas, las relaciones intereclesiales, la capacidad de encuentro con las diversas nacionalidades y pueblos rezuman esta relación trinitaria y su aliento “eclesializa” el mundo²⁵.

No es casualidad que el Patriarca describa a la Iglesia como una comunión divino-humana de la Santa Trinidad, prolongación en la historia de la comunión eterna entre Padre, Hijo y Espíritu Santo²⁶. Este lenguaje es característico de la visión oriental: la Iglesia no es, ante todo, una sociedad jurídica o moral, sino una *epifanía de la Trinidad*. Cada concilio, cada definición dogmática, cada gesto litúrgico se interpreta como manifestación de esta vida trinitaria. Por ello, como ya había señalado Juan Damasceno, la verdadera teología no es fruto de la especulación racional, sino del testimonio orante de la Iglesia²⁷.

En esta perspectiva, los Padres no son figuras del pasado, sino compañeros de camino en la fe. La Ortodoxia los invoca constantemente en la liturgia y en la enseñanza. La misma insistencia se encuentra en los diálogos ecuménicos recientes: la Comisión Mixta católico-ortodoxa afirma que la teología común debe nacer de la escucha renovada de los Padres, porque ellos representan el lenguaje compartido en el que Oriente y Occidente pueden encontrarse²⁸.

²⁵ Bartolomé I, «Prefazione», en E. Morini, *La Chiesa Ortodossa: Storia, Disciplina, Culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2022, pp. 13-15.

²⁶ Cf. Bartolomé I, «Prefazione», pp. 13-15.

²⁷ Cf. Juan Damasceno, *Expositio Fidei*, I, 8, PG 94, 832A.

²⁸ Cf. Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz de la Trinidad* (Múnich, 1982), n.º 4.

El paso de la patrística a la teología ortodoxa contemporánea no constituye, por tanto, una ruptura, sino un desarrollo orgánico. Autores modernos como Vladimir Lossky, Kallistos Ware o Juan Zizioulas no pretenden crear un nuevo sistema, sino reactualizar la herencia patrística en diálogo con los desafíos de la modernidad. Su punto de partida sigue siendo el mismo: la Trinidad como misterio de comunión y como clave de la existencia cristiana.

La Ortodoxia mantiene, así, un eje de continuidad que une la confesión de Nicea con las actuales teologías de la persona y de la comunión. El punto focal es siempre la vida trinitaria: «el Dios que es la fuente de la vida y la santidad»²⁹, manifestado en el Hijo y donado en el Espíritu. Esta continuidad trinitaria, recibida como principio vital más que como herencia estática, sostiene la coherencia interna de la fe ortodoxa y constituye un espacio privilegiado de encuentro con la tradición católica.

4. La teología ortodoxa contemporánea y la Trinidad

La Ortodoxia contemporánea se autocomprende como fidelidad viva a los Padres y a los siete Concilios, sin pretensión de innovar un sistema alternativo, sino de reactualizar en lenguaje actual la misma fe trinitaria. El patriarca Bartolomé lo resume con una fórmula programática: «Al definir su fisonomía, la Iglesia ortodoxa sigue remitiéndose fielmente a la unánime Tradición Apostólica y a la experiencia sacramental»³⁰. La teología moderna, en consecuencia, se orienta a mostrar cómo esa tradición patrística ilumina los desafíos del presente.

²⁹ K. Ware, *The Orthodox Church*, pp. 271-272.

³⁰ Bartolomé I, «Prefazione», pp. 13-15.

4.1. *La Ortodoxia como “Iglesia credal”*

Valentine Iheanacho ha observado que tanto la Iglesia católica como la ortodoxa se conciben como *Iglesias credales*, cuyo ser mismo sube y baja con los credos³¹. Esta autocomprensión es especialmente fuerte en el Oriente, donde el Símbolo niceno-constantinopolitano no solo es recitado en cada liturgia, sino venerado como criterio normativo de ortodoxia. Como escribe Brian Peterson, «la comunión eclesial se ha basado en gran medida en los Padres de la Iglesia» y «proporciona un marco para el diálogo ecuménico en el que se puede recurrir a los Padres para ayudar a forjar el acercamiento ecuménico»³².

Este rasgo credal se refleja en el modo en que la Ortodoxia interpreta su misión: no se trata de desarrollar la doctrina en sentido creativo, sino de custodiar y transmitir la fe recibida. La fidelidad a los Padres garantiza que el contenido de la fe es el mismo, aunque deba expresarse en contextos nuevos. Por eso, la teología ortodoxa contemporánea mantiene una fuerte dimensión litúrgica: el dogma trinitario no se enseña solo en manuales, sino que se celebra en la anáfora eucarística, en la epiclesis (invocando al Espíritu Santo) y en la doxología que acompaña a cada salmo.

4.2. *La Trinidad como comunión de personas: crítica y relectura del paradigma de De Régnon*

El clásico esquema atribuido a Théodore de Régnon –según el cual Occidente partiría de la unidad divina para llegar a las

³¹ Cf. V. Iheanacho, «Historical Development of Trinitarian Doctrine in Roman Catholicism», *Verbum et Ecclesia* vol. 43, n.º 1 (2022), p. 4.

³² B. Peterson, «Ancient Voices: The Church Fathers in Ecumenical Conversations» (tesis doctoral, University of Dayton, 2012), p. 3.

personas, mientras Oriente partiría de las personas para llegar a la unidad— ha sido matizado críticamente en las últimas décadas. Como señala Michel René Barnes, «De Régnon's schema is an historiographical construct. It has had heuristic value, but it should not be treated as an accurate description of patristic trinitarian theology». En la misma línea, Lewis Ayres afirma que «el llamado “paradigma de De Régnon” ha sido útil desde el punto de vista pedagógico, pero es históricamente engañoso y no puede servir como marco para interpretar la tradición pronicenasa»³³.

Sin embargo, la teología ortodoxa contemporánea reconoce un acento propio en su tradición: la insistencia en la monarquía del Padre como fuente de la Trinidad. Para Juan Zizioulas, este principio se traduce en una ontología personalista: la persona no es un individuo cerrado en sí mismo, sino una existencia en comunión; de ahí su tesis central: *being is communion*. La unidad no precede a la persona, sino que se constituye en y por la persona. Este énfasis relacional ofrece una alternativa al individualismo moderno y, al mismo tiempo, un terreno común con el Occidente católico, que desde el Vaticano II ha subrayado la eclesiología de comunión. El horizonte trinitario se convierte así en punto de convergencia ecuménica.

Vladimir Lossky, en una de las obras más influyentes del siglo XX, subraya este dinamismo interior de la economía divina. En sus palabras: «Conocer el misterio de la Trinidad en su plenitud es entrar en unión perfecta con Dios; alcanzar la deificación es entrar en la vida divina, en la vida misma de la Santísima Trinidad»³⁴. De este modo, la Trinidad no aparece como teoría

³³ M. R. Barnes, «De Régnon Reconsidered», *Augustinian Studies*, vol. 26, n.º 2 (1995), pp. 51-52.

³⁴ V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 104.

abstracta, sino como la meta de la existencia humana: participar en la vida divina por gracia. La economía de la salvación se entiende así como la revelación progresiva del misterio trinitario y como el camino que conduce a los fieles hacia la comunión eterna de las personas divinas.

4.3. *La exégesis patristica como recurso normativo*

La teología ortodoxa actual se distingue por considerar la exégesis patristica como una fuente normativa para la teología dogmática. Michel van Parys ha mostrado cómo los Capadocios leyeron Prov 8, 22 para refutar el arrianismo, y cómo su interpretación estaba intrínsecamente unida a la liturgia, de modo que la defensa de la fe trinitaria se hacía también oración³⁵. Este recurso no es meramente histórico, sino plenamente actual: los textos patristicos siguen siendo lenguaje vivo para la Iglesia. En esta línea, D. V. Twomey y Lewis Ayres han reunido estudios que ponen de relieve la vigencia de autores como Máximo el Confesor y Diadoco de Fótica, capaces de articular la relación entre vida trinitaria, cristología y espiritualidad. Para la teología ortodoxa contemporánea, estos Padres no son piezas de museo, sino maestros vivos cuya palabra continúa iluminando la vida cristiana³⁶.

³⁵ Cf. Michel van Parys. «Exégèse et théologie trinitaire: Prov 8, 22 chez les Pères cappadociens», *Irenikon*, n.º 43 (1970), pp. 366-368.

³⁶ Cf. D. V. Twomey y L. Ayres (eds.), *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church: Proceedings of the Fourth International Patristic Conference*, Maynooth, Dublin, 2007, pp. 37-79.

4.4. *Lecturas contemporáneas y horizonte ecuménico*

La teología ortodoxa contemporánea ha desarrollado una aproximación trinitaria fuertemente enraizada en la experiencia litúrgica y en la lectura patristica. Kallistos Ware lo expresa con claridad al afirmar que la doctrina de la Trinidad «no es una abstracción reservada a los especialistas, sino una verdad de importancia práctica para todo cristiano»³⁷. Para él, el dogma trinitario se comprende verdaderamente solo cuando se ora, ya que «la doctrina solo puede ser entendida si es orada; el Credo pertenece únicamente a quienes lo viven»³⁸. Esta convicción resume bien el talante de la Ortodoxia: la fe en el Dios trino no es un sistema conceptual, sino *doxología*, la confesión viva de la Iglesia cada vez que proclama: «Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo».

En esta misma línea, el profesor Dimitrios Keramidas, en su artículo sobre la teología trinitaria griega reciente, ofrece una síntesis significativa. Señala, ante todo, que el renacimiento teológico de posguerra supuso una relectura de la teología trinitaria «en base a la patristica y al ethos litúrgico eclesial», porque estos expresan «el valor ontológico de la experiencia cristiana»³⁹. La teología trinitaria ortodoxa nace así de la *experiencia* —no de la especulación abstracta—: «La discusión sobre la Trinidad no es en absoluto una cuestión basada en preceptos intelectuales, [...] sino en la experiencia (ἐμπειρία) histórica de Dios por parte del cuerpo de creyentes», y sus fuentes son «la Tradición bíblica y patristica, la liturgia, los cánones sagrados»,

³⁷ K. Ware, *The Orthodox Church*, p. 10.

³⁸ K. Ware, *The Orthodox Church*, p. 10.

³⁹ D. Keramidas, «Il tema della Trinità nella teologia ortodossa greca contemporanea», *Elaborare l'esperienza di Dio*, Atti del Convegno "La Trinità" (Roma 26-28 maggio 2009). En línea: <http://mondodomani.org/teologia/>

considerados como «la dogmática ortodoxa, un manual que se reescribe continuamente a lo largo de la historia de la Iglesia»⁴⁰.

Por su parte, Christos Yannaras explica que la verdad trinitaria «no es otra verdad ‘religiosa’, sino la revelación de la posibilidad de vivir la vida verdadera, libre de la corrupción; y describe al Dios cristiano como «una Trinidad de Hipóstasis [...] que viven unas con otras en la comunidad (=unidad) de Sustancia, Voluntad y Energía»⁴¹. Esta comunión ontológica de las Personas divina estructura toda la comprensión ortodoxa de la existencia humana, que no se piensa en términos de individuo sino de *prosopon*, de ser-en-relación.

Es importante también la aportación de Nikos Matsoukas, el cual ofrece una definición que sintetiza la orientación general de la triadología griega: «La triadología no es más que la historia de la economía divinas»⁴². El plan de salvación es la benevolencia del Padre, la actuación del Hijo y la sinergia del Espíritu, y esta dinámica trinitaria recorre toda la historia desde la creación al *eschaton*. De este modo, la ortodoxia ve en su propia triadología un principio ecuménico: allí donde se reconoce la acción creadora, unificante y vivificante de las tres Personas, se abre un espacio para el encuentro con toda la humanidad.

Keramidas subraya además la aportación de Juan Zizioulas, que interpreta la eclesiología desde la liturgia: en la anáfora «participa toda la Trinidad», pues el Padre es el origen del designio salvador, el Hijo lo realiza incorporando la creación al Padre, y el Espíritu lo actualiza constituyendo la Iglesia. Ello conduce

⁴⁰ D. Keramidas, «Il tema della Trinità nella teologia ortodossa greca contemporanea».

⁴¹ D. Keramidas, «Il tema della Trinità nella teologia ortodossa greca contemporanea».

⁴² N. Matsoukas, *Teologia ecumenica*, Tessalonica, 2016, p. 76.

a una comprensión profundamente relacional tanto de Dios como de la Iglesia: «Cristo instituye [la Iglesia] y el Espíritu la constituye»⁴³. La Iglesia es así el icono histórico de la comunión trinitaria. Finalmente, Keramidas recoge la dimensión misionera y ecuménica de la triadología.

Por otro lado, Petros Vassiliadis afirma que, si la Trinidad es comunión, «la misión de la Iglesia no es transmitir verdades intelectuales, [...] sino comunicar la vida de comunión que existe en la Trinidad»⁴⁴. La misión se convierte en *martyria*: testimonio de la vida trinitaria, ofrecida al mundo como horizonte escatológico de unidad. Anastasios Yannoulatos extiende esta intuición al diálogo interreligioso, mostrando que solo la visión realmente trinitaria permite comprender la presencia de Dios más allá de las fronteras visibles de la Iglesia sin caer en exclusivismos⁴⁵.

En conjunto, la teología trinitaria ortodoxa contemporánea—desde Yannaras hasta Zizioulas, pasando por Matsoukas y Vassiliadis— confirma que la Trinidad no es un capítulo doctrinal, sino el corazón del ethos ortodoxo: la base experiencial de la fe, la estructura interna de la Iglesia y el fundamento de su vocación ecuménica. En palabras de Keramidas, la triadología «amplía los horizontes de la experiencia de la fe cristiana»⁴⁶ y permite comprender la comunión como el destino último de toda la creación.

⁴³ I. D. Zizioulas, *Being as communion. Studies in personhood and the Church*, Ed. Darton, Logman & Todd, London 1985, p. 153.

⁴⁴ P. Vassiliadis, *Missione e unità*, Tessaonica, 2007, pp. 85-86.

⁴⁵ Cf. A. Yannoulatos, «Concezione teologica delle altre religioni», in *Universalità e Ortodossia*, Atene, 2000, p. 188.

⁴⁶ D. Keramidas, «Il tema della Trinità nella teologia ortodossa greca contemporanea» (Roma, 26-28 maggio 2011).

5. El diálogo contemporáneo entre la teología oriental y la occidental

El siglo XX ha sido testigo de un renovado encuentro entre Oriente y Occidente en torno al misterio trinitario. Después de siglos de mutua incompreensión, marcados por la divergencia terminológica y por las heridas históricas, la teología contemporánea ha descubierto en el diálogo entre ambas tradiciones no solo una exigencia ecuménica, sino una gracia providencial para la autocomprensión de la Iglesia.

5.1. *La recuperación del pensamiento de los Padres*

La llamada *vuelta a los Padres*, iniciada en gran parte por la teología ortodoxa rusa del exilio –con autores como Florenski⁴⁷, Bulgakov⁴⁸ y Lossky⁴⁹–, ha permitido a la teología occidental reencontrar el sentido mistagógico del pensamiento patristico. El redescubrimiento del carácter contemplativo de la teología y de su enraizamiento litúrgico ha favorecido un diálogo más profundo entre las dos tradiciones. En Occidente, este movimiento encontró resonancia en teólogos como De Lubac⁵⁰, Congar⁵¹ y Balthasar⁵², quienes, desde perspectivas diversas, subrayaron la dimensión trinitaria de la historia de la salvación y de la Iglesia. El retorno a los Padres no fue un gesto arqueológico, sino una búsqueda de frescura teológica: volver a las fuentes para que el misterio trinitario recobre su fuerza vital y eclesial.

⁴⁷ Cf. P. Florenski, *El iconostasio*, Siruela, Madrid, 1996.

⁴⁸ Cf. S. Bulgakov, *El Paráclito*, Encuentro, Madrid, 2013.

⁴⁹ Cf. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Paris, 1944.

⁵⁰ Cf. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 1938.

⁵¹ Cf. Y. M. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, vol. I, Geoffrey Chapman, London, 1983.

⁵² Cf. H. von Balthasar, *Théologique I. Vérité du monde*, Éditions Universitaires, Freiburg, 1963.

De este modo, el Oriente ha recordado al Occidente que la teología no es ante todo especulación sobre Dios, sino comunión con Él; mientras que el Occidente ha ofrecido al Oriente las herramientas conceptuales necesarias para una articulación sistemática del misterio sin diluir su hondura. El encuentro entre ambos mundos ha mostrado que la razón y la contemplación, la precisión dogmática y la intuición mística, no se oponen, sino que se fecundan mutuamente.

5.2. *La ecclesiológia de comunión como fruto del diálogo*

El Concilio Vaticano II representó un punto de convergencia decisivo. Inspirado en gran medida por la reflexión oriental sobre la Iglesia como *communio*, el Concilio propuso una ecclesiológia que, sin renunciar a la claridad jurídica, recuperó la dimensión trinitaria del misterio eclesial. En *Lumen gentium* (nn. 2-8), la Iglesia se describe como pueblo reunido por la Trinidad: convocada por el Padre, edificada en el cuerpo del Hijo y vivificada por el Espíritu Santo.

Esta comprensión ha permitido tender puentes con la teología ortodoxa, especialmente en torno a tres ejes:

1. La *ecclesiológia local*, que reconoce la plenitud de la Iglesia en cada comunidad eucarística.
2. La *sinodalidad*, como expresión visible de la comunión trinitaria⁵³.

⁵³ Sobre este punto, son muy importantes las reflexiones justamente tanto de I. D. Zizioulas como de Hervé Legrand. Cf. I. D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», *Theologia*, n.º 86 (2015), pp. 23-24; H. Legrand, «L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Convergences atteintes et progrès encore souhaitables», *Istina*, n.º 51 (2006), p. 362. También es

3. La *dimensión pneumatológica* de la vida eclesial, que asegura la libertad y la creatividad del Espíritu en el cuerpo de Cristo.

Los teólogos contemporáneos –desde Zizioulas⁵⁴ hasta Hervé Legrand⁵⁵– han insistido en que la estructura misma de la Iglesia refleja la comunión de las Personas divinas: unidad sin confusión, diversidad sin ruptura, autoridad ejercida como servicio. La comunión trinitaria se convierte, así, en el modelo y la medida de toda vida eclesial. Como bien señala Legrand, existe una relación intrínseca entre la Trinidad, la Eucaristía y la construcción de la Iglesia, como bien se ha señalado en la renovada eclesiología de comunión que surgió en torno al Concilio Vaticano II⁵⁶.

5.3. *El horizonte ecuménico: hacia una recepción trinitaria común*

El diálogo católico-ortodoxo de las últimas décadas ha mostrado que el camino hacia la plena comunión pasa necesariamente por una recepción trinitaria compartida. En torno a esta convicción convergen las comisiones teológicas mixtas y

interesante este planteamiento: «Las Iglesias ortodoxas están llamadas, por tanto, a establecer una teología inclusiva de la autocefalia, en el marco de una sinodalidad que promueva también una comunión de orden “vertical”, además de “horizontal”» (D. Keramidis y N. Kouremeneos, «L’autocefalia nella Chiesa ortodossa. Appunti per una rilettura eclesiologica», *Angelicum*, n.º 99 (2022), pp. 447-460). La teología trinitaria, junto a una eclesiología de comunión, es esencial en la renovación teológica y el avance del diálogo ecuménico.

⁵⁴ Cf. I. D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Ed. Darton, Longman & Todd, London, 1985.

⁵⁵ Cf. H. Legrand, «La réalisation de l’Église en un lieu», en L. Bernard y R. François (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, Cerf, Paris, 1983, pp. 142-345.

⁵⁶ Cf. H. Legrand, «L’ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel», p. 367.

los encuentros bilaterales, donde la comprensión del misterio de Dios se traduce en una comprensión más honda del ser de la Iglesia. En la tradición oriental, la unidad se entiende como comunión en la verdad y en el Espíritu, no como uniformidad institucional. En la tradición occidental, la unidad se concibe como catolicidad, es decir, como plenitud de comunión visible. El desafío actual consiste en reconocer que ambas perspectivas pueden integrarse en una única visión: la de la Iglesia como icono histórico de la Trinidad.

La teología contemporánea ha comenzado a hablar, en este sentido, de una especie de trinitarización del ecumenismo. No se trata solo de resolver cuestiones canónicas o jurisdiccionales, sino de permitir que el mismo misterio trinitario inspire las formas de relación, el lenguaje y los métodos del diálogo. Cuando las Iglesias se miran mutuamente a la luz del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, las diferencias ya no se perciben como fronteras, sino como dones recíprocos. Así, el diálogo trinitario se convierte en un ejercicio de comunión en camino: una participación progresiva en la unidad divina que la Iglesia está llamada a reflejar y anticipar en la historia⁵⁷.

6. Aportaciones de Hervé Legrand al diálogo trinitario y eclesiológico entre Oriente y Occidente

La reflexión de Hervé Legrand constituye una de las contribuciones más sólidas y metodológicamente cuidadas dentro

⁵⁷ Sigue siendo actual lo que escribiera la Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa (en su conjunto), *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, Documento de Múnich de 1982.

del diálogo católico-ortodoxo contemporáneo. Su insistencia en una hermenéutica plural –dogmática, lingüística e incluso canónica–, así como en la lectura histórica de los procesos que han marcado la separación entre Oriente y Occidente, ofrece un marco que permite integrar la dimensión trinitaria en una comprensión más profunda de la comunión eclesial. Legrand no se limita a describir las dificultades del diálogo, sino que propone un modo concreto de abordarlas desde una ética teológica rigurosa, fundada en la honestidad intelectual, el reconocimiento mutuo y la superación de caricaturas doctrinales.

Una de las intuiciones fundamentales del dominico francés es que el teólogo está llamado a ejercer una labor de *intérprete* y *traductor* de la Tradición, capaz de situar la verdad del otro sin deformarla, movido por un amor incondicional a la verdad. Esta responsabilidad no es opcional, sino condición para que el diálogo ecuménico produzca frutos reales⁵⁸. Al poner en primer plano el papel del lenguaje, Legrand muestra que muchas controversias históricas –incluidas algunas de carácter trinitario o cristológico– no derivan únicamente de divergencias doctrinales, sino también de malentendidos semánticos y culturales⁵⁹. Así, el Filioque aparece no solo como una cuestión dogmática, sino como un problema de campos semánticos no equivalentes (*procedere/ekporeuesthai*), cuyo tratamiento exige una hermenéutica cuidadosa y no polémica⁶⁰.

⁵⁸ Cf. H. Legrand, «La responsabilité des théologiens dans le contexte du dialogue catholique-orthodoxe: cadre general et contenus spécifiques», *Nicolaus: Rivista di teologia ecumenico-patristica*, n.º 29 (2002), p. 126.

⁵⁹ Cf. H. Legrand, «La responsabilité des théologiens dans le contexte du dialogue catholique-orthodoxe», p. 126.

⁶⁰ Cf. H. Legrand, «La responsabilité des théologiens dans le contexte du dialogue catholique-orthodoxe», p. 127.

En la misma línea, Legrand destaca la centralidad de la eclesiología eucarística como punto de encuentro real entre Oriente y Occidente. La Eucaristía –fuente y culmen de la vida de la Iglesia– manifiesta no solo la identidad profunda de cada Iglesia local, sino también la necesaria interdependencia entre ellas. De ahí su insistencia en que ninguna Iglesia local puede considerarse verdaderamente católica en aislamiento: la comunión eucarística y la comunión eclesial son inseparables⁶¹. Este planteamiento conecta de modo directo con la teología ortodoxa contemporánea –particularmente con Afanassieff y Zizioulas–, con quienes Legrand establece un diálogo explícito que refuerza el carácter trinitario de la vida eclesial.

Otra de las aportaciones más significativas de Legrand consiste en su lectura crítica de la colegialidad episcopal posterior al Vaticano II y en su llamada a una evolución coherente hacia la sinodalidad. Para él, la articulación entre «uno», «algunos» y «todos» constituye una expresión estructuralmente trinitaria de la vida de la Iglesia, en resonancia con la experiencia sinodal de Oriente⁶². En este sentido, Legrand llega a afirmar que no es posible reconocer plenamente a la Iglesia ortodoxa como «Iglesia-hermana», según el Documento de Balamand, si la Iglesia católica no desarrolla una auténtica sinodalidad a nivel estructural, ya que ecumenismo y sinodalidad están intrínsecamente vinculados⁶³.

Finalmente, su propuesta de una *ética del diálogo* –centrada en el intercambio de dones, la escucha mutua, el reconocimiento de las culpas históricas y la adopción de un código de buena

⁶¹ Cf. H. Legrand, «La responsabilité des théologiens dans le contexte du dialogue catholique-orthodoxe», p. 127.

⁶² Cf. H. Legrand, «L'échange des dons, un défi spirituel entre chrétiens», *Irenikon*, n.º 83 (2010), p. 261.

⁶³ Cf. H. Legrand, «L'échange des dons, un défi spirituel entre chrétiens», p. 253.

conducta teológica— constituye una aportación esencial para la comprensión de la comunión trinitaria como horizonte ecuménico. El método del *consenso diferenciado*, cuya utilidad Legrand ha demostrado especialmente en el ámbito cristológico, ofrece un camino realista y teológicamente robusto para avanzar en la superación de controversias seculares sin diluir la identidad de cada tradición⁶⁴. En conjunto, las aportaciones de Hervé Legrand muestran que la comunión trinitaria no es solo un contenido doctrinal, sino el principio hermenéutico que permite un diálogo honesto, lúcido y espiritualmente fecundo entre Oriente y Occidente. Su pensamiento, profundamente enraizado en la tradición patristica y atento a las exigencias de la historia, contribuye a que la Iglesia pueda avanzar hacia una recepción común del misterio trinitario y hacia formas de comunión eclesial más fieles al designio de Dios.

Referencias bibliográficas

- Atanasio de Alejandría. *De Incarnatione Verbi*. En *Patrologia Graeca*, vol. 25. J.-P. Migne, Paris 1857.
- Balthasar, H. U. von. *Théologique I: Vérité du monde*. Éditions Universitaires, Freiburg, 1963.
- Barnes, M. R. «De Régnon Reconsidered». *Augustinian Studies*, vol. 26, n.º 2 (1995), pp. 51-79.
- Bartolomé I, «Prefazione». En Morini, E. *La Chiesa Ortodossa: Storia, Disciplina, Culto*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2022.
- Basilio de Cesarea. *De Spiritu Sancto*, En *Patrologia Graeca*, vol. 32. J.-P. Migne, Paris 1857.

⁶⁴ Cf. H. Legrand, «L'avenir de l'œcuménisme doctrinal. Une ouverture catholique», *Istina*, n.º 64 (2019), p. 145.

- Bulgakov, B. *El Paráclito*. Encuentro, Madrid, 2013.
- Cirilo de Alejandría. *Contra Nestorium*, En *Patrologia Graeca*, vol. 76. J.-P. Migne, Paris 1864.
- Cirilo de Jerusalén. *Catequesis*, En *Patrologia Graeca*, vol. 33. J.-P. Migne, Paris 1857.
- Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz de la Trinidad* (Múnich, 1982).
- Congar, Y. *I Believe in the Holy Spirit*, vol. I. Geoffrey Chapman, London, 1983.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder, Barcelona, 2006.
- Dídimo el Ciego. *De Spiritu Sancto*. En *Patrologia Graeca*, vol. 39. J.-P. Migne, Paris 1863.
- Florenski, P. *El iconostasio*. Siruela, Madrid, 1996.
- Gregorio Nacianceno. *Oratio*. En *Patrologia Graeca*, vol. 36. J.-P. Migne, Paris 1858.
- Iheanacho, V. «Historical Development of Trinitarian Doctrine in Roman Catholicism», *Verbum et Ecclesia*, vol. 43, n.º 1 (2022), pp. 1-12.
- Juan Damasceno. *De imaginibus oratio*. En *Patrologia Graeca*, vol. 94. J.-P. Migne, Paris 1864.
- Juan Damasceno. *Expositio Fidei*. En *Patrologia Graeca*, vol. 94. J.-P. Migne, Paris 1864.
- Juan Pablo II. *Discurso a las comunidades cristianas no católicas* (París, 31 de mayo de 1980).
- Juan Pablo II. *Oriente Lumen*. *AAS* 87 (1995), pp. 745-774.
- Keramidas, D. «Il tema della Trinità nella teologia ortodossa greca contemporanea». *Elaborare l'esperienza di Dio*, Atti del

- Convegno “La Trinità” (Roma 26-28 maggio 2009). En línea: <http://mondodomani.org/teologia/>
- Keramidas, D. y Kouremeneos, N. «L’autocefalia nella Chiesa ortodossa. Appunti per una rilettura ecclesiologica». *Angelicum*, n.º 99 (2022), pp. 447-460.
- Legrand, H. «L’avenir de l’oecuménisme doctrinal. Une ouverture catholique», *Istina*, n.º 64 (2019), pp. 143-154.
- Legrand, H. «L’eccésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l’Église catholique et l’Église orthodoxe. Convergences atteintes et progrès encore souhaitables», *Istina*, n.º 51 (2006), pp. 354-374.
- Legrand, H. «L’échange des dons, un défi spirituel entre chrétiens», *Irénikon*, n.º 83 (2010), pp. 249-272.
- Legrand, H. «La réalisation de l’Église en un lieu». En Bernard, L. y François, R. (dir.). *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*. Cerf, Paris, 1983.
- Legrand, H. «La responsabilité des théologiens dans le contexte du dialogue catholique-orthodoxe: cadre general et contenus spécifiques». *Nicolaus: Rivista di teologia ecumenico-patristica*, n.º 29 (2002), pp. 115-139.
- León XIII. *Orientalium Dignitas* (1894). *AAS* 27 (1894), pp. 257-264.
- León XIV. *Discurso en el Jubileo de las Iglesias Orientales* (14 de mayo de 2025).
- Lossky, V. *Théologie mystique de l’Église d’Orient*. Aubier, Paris, 1944.
- Lubac, H. de. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Cerf, Paris, 1938.
- Mateo-Seco, L. F. «Perichóresis y circumincesso». *Scripta Theologica*, n.º 35 (2003), pp. 315-342.
- Meyendorff, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal*

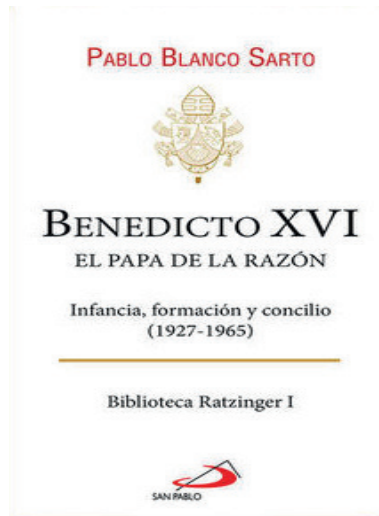
- Themes*. Fordham University Press, New York, 1983.
- Parys, M. van. «Exégèse et théologie trinitaire: Prov 8,22 chez les Pères cappadociens», *Irénikon*, n.º. 43 (1970), pp. 362-379.
- Peterson, B. «Ancient Voices: The Church Fathers in Ecumenical Conversations». Tesis doctoral, University of Dayton, 2012.
- Petrà, B. *La Chiesa dei Padri: breve introduzione all'Ortodossia*. EDB, Bologna, 2015.
- Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa. *Encíclica*. Creta, 2016.
- Twomey, D. V. y Ayres L. (eds.). *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church: Proceedings of the Fourth International Patristic Conference*. Maynooth, Dublin, 2007.
- Ware, W., *The Orthodox Church*. Penguin, London, 1993.
- Zizioulas, I. D. «Conciliarity and Primacy». *Theologia*, n.º 86 (2015), pp. 23-24.
- Zizioulas, I. D. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. Ed. Darton, Longman & Todd, London, 1985.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Blanco Sarto, Pablo. *Benedicto XVI. El Papa de la Razón. Infancia, formación y concilio (1927-1965)*. Biblioteca Ratzinger I, San Pablo, Madrid, 2024. 612 pp. ISBN: 978-84-285-7219-4.

El autor de esta monumental biografía crítica tiene bien acreditada su competencia para abordar este trabajo por los muchos estudios que sobre la vida y obra de Ratzinger

ha publicado y que, no en vano, le han merecido el Premio Ratzinger en 2023. En el Prólogo, el obispo de Ratisbona Dr. Rudolf Voderholzer, en solo tres páginas, ofrece un retrato precioso en el que destaca el amor de Ratzinger desde pequeño a la liturgia, especialmente de Navidad, y señala algo que merece ser destacado: “Benedicto XVI fue el último papa cuya vida y obra están estrechamente vinculadas a todas las



sesiones del concilio”. También señala que Ratzinger, por la forma de expresar con sencillez y belleza los más intrincados asuntos teológicos, “le ha valido el honroso título de ‘el Mozart de la teología’”. Luego, en la Presentación de esta obra, el autor señala el itinerario: “Ofrecemos en estas páginas, mucho contexto histórico, filosófico, teológico e incluso artístico y literario para entenderlo mejor” (la vida y la obra de Ratzinger); y más adelante: “En estas páginas pretendo situar al personaje en su contexto, acercándome a su tierra, a su infancia, a sus estudios y a un acontecimiento que marcó toda su vida”, que no dice cuál, pero creo que se refiere a la ordenación presbiteral. Y todo esto lo va describiendo y analizando a través de los cuatro amplios capítulos de esta obra. La metodología empleada es muy acertada, en mi opinión, porque cada capítulo está encabezado con una cronología que recorre los acontecimientos, hechos y personajes más significativos y creativos del periodo analizado, empezando por la cultura alemana, que es el suelo patrio donde nace y crece y vive Ratzinger. La cronología del primer capítulo abarca desde el c. 400 a.C. hasta el año 1926. Metodológicamente opta también el autor por completar la narración de la historia que va recorriendo con una serie de notas a pie de página que no hay que dejar pasar, pues iluminan y matizan mucho el texto. Aquí el lector es sumergido en la historia de Alemania: desde la primera evangelización, pasando por la Reforma, la Ilustración y el Romanticismo, en la filosofía, hasta llegar a la relación entre la fe y la razón cuando Dios entra en la Universidad (facultades de teología evangélica y católica, algo que a un profesor le asombraba mucho, pues tanta dedicación a algo que no existe...). Pero Alemania no llega a unificarse hasta mediados del siglo XIX; por eso el autor dedica un apartado a presentar la tierra con su historia y cultura propia de Baviera, la patria chica de Ratzinger. Todo este recorrido lo hace el autor recogiendo los datos más importantes de la historia y cultura de esta nación para enmarcar al personaje

objeto de este libro. Pero, en esta larga historia, falta todavía algo que añadir: la penosísima época del nazismo, en la que al pequeño Ratzinger le tocó vivir y padecer junto con sus padres y otras muchas personas, con la referencia al nuncio en Berlín primero y luego en Baviera de Eugenio Pacelli, más tarde cardenal y Secretario de Estado con Pío XI, que jugó un papel importante en la redacción (“salida inicialmente del puño y letra de Faulhaber”) de la encíclica *Mit brennender Sorge*, que condenaba la idolatría de la raza y del Estado, y acaba como Pío XII en los terribles días de la II Guerra Mundial, aguantando después las calumnias que sobre él levantaron sus enemigos de influencia comunista (el escritor Rolf Hochhuth, con su obra *El vicario*, de 1963, en la que le acusaba de complicidad con el régimen nazi), a los que se añadieron los judíos por odio a la fe católica, a pesar de los cientos de miles que se salvaron de la muerte por él y por los llamamientos que él hizo a las órdenes religiosas y a los nuncios para que trabajaran lo que pudieran para aminorar esta tragedia, clara obra del Anticristo. Por eso, la primera ministra israelí Golda Meir lo llamó “servidor de la paz y defensor de los judíos”. Leyendo este apartado de la historia reciente de Alemania, uno se queda estupefacto: cómo fue posible que aquella gran nación, casi entera, cayera en brazos de aquella ideología demoniaca encarnada por Hitler, sin olvidar muchos comportamientos de ambos lados de los aliados, y el adolescente Ratzinger fue obligado, como todos los demás adolescentes alemanes cuando ya estaba perdida la guerra, a afiliarse a las juventudes hitlerianas y participar como soldado en varias operaciones militares de defensa antiaérea. No olvida el autor la oposición firme de algunos obispos al régimen nazi, como el cardenal Michael Faulhaber de Múnich, que ordenó al joven Joseph Ratzinger y a su hermano Georg, como también el obispo Clemens August von Galen, llamado el León de Múnster por su oposición al régimen nazi, y por su valentía Pío XII lo creó cardenal al terminar la Guerra el 23 de

diciembre de 1945 junto con el arzobispo de Berlín Konrad von Preysing y el de Colonia Joseph Frings, que dará mucho que hablar junto con Ratzinger en el futuro. Muchos sacerdotes fueron torturados y encarcelados en campos de concentración como el de Dachau cerca de Múnich. Entre los evangélicos también hubo oposición (y mártires, como D. Bonhoeffer o los jóvenes universitarios de “La Rosa Blanca”, los hermanos Hans y Sophie Scholl, entre otros muchos) representada por Karl Barth en torno a la llamada “Iglesia confesante”, cuyo credo era “primero Dios, después Alemania”, frente a la mayoría que apoyaba a Hitler agrupada en “los cristianos alemanes” integrados luego en las Juventudes hitlerianas.

La cronología del segundo capítulo, que titula “Orígenes familiares”, abarca primero lo que se refiere a la familia: los padres, que se conocieron y casaron bastante mayores y a través de un anuncio, y los tres hijos, María, Georg y Joseph (1927-1937). Naturalmente, en este capítulo de la historia familiar tiene mucha importancia el testimonio del hermano Georg, que lo recoge el autor con frecuencia; sigue la descripción del proceso de su formación, fue un alumno destacado en los estudios: “Me gustaba sobre todo el latín y el griego, aunque también he aprendido bien el hebreo”, eso junto con su amor por la poesía, la música y la liturgia, parece que ya, en los destinos de la Divina Providencia, se estaba encaminando hacia lo que será su vocación definitiva: el sacerdocio, vocación que fue madurando poco a poco, “como un progresivo acercamiento a la fe y a la llamada de Dios”, todo en el escenario de Baviera con la presencia cada vez más apabullante del ambiente político y cultural impregnando de la ideología nazi (1938-1939); sigue el periodo de la II Guerra Mundial (1939-1945), con todas las tropelías que Hitler va cometiendo, desde la anexión de Austria hasta su derrota total, cuando Ratzinger cumplía 18 años el 16 de abril de 1945 y estaba en condiciones de ser llamado como soldado al Ejército, pero el “30 de ese mismo mes la

bandera soviética ondeaba ya sobre el Reichstag en Berlín, mientras Hitler decidía acabar con su propia vida”, y el soldado Ratzinger decide desertar..., capturado enseguida por los aliados y llevado a una prisión campestre, y liberado “el 19 de junio de 1945”; cuando llegó a casa era “la noche del viernes del Sagrado Corazón de Jesús”; pocos días después llegó su hermano Georg procedente del frente de Italia, que enseguida, con la familia de nuevo completa, entonó al piano “*Grosser Gott, wir loben dich*”.

La cronología del tercer capítulo, dedicado a la formación intelectual de nuestro protagonista, que tiene lugar entre Múnich y Frisinga, abarca desde 1945 a 1959 con muchos acontecimientos eclesiales, sociales y políticos de por medio, terminando con la muerte de Pío XII y la elección de Juan XXIII (1958), y la sorpresa que le dan a Ratzinger de la cátedra de teología fundamental en la Universidad de Bonn y la rehabilitación de Henri de Lubac (1959). Este periodo de formación intelectual y luego de práctica en la formación del seminario en Frisinga es sin duda decisivo, no solo por lo que aprende, el llamado por sus compañeros “Ratzinger de los libros” (*Bücher-Ratz*) frente a su hermano músico *Orgel-Ratz*, sino también por los autores que lee y frecuenta. En este capítulo el lector recordará los grandes nombres con sus ideas y aportaciones teológicas, litúrgicas y pastorales de aquellos grandes autores en la Universidad de Múnich desde el ítalo alemán Guardini, el renano Gottlieb Söhngen, su director de tesis sobre la eclesiología de san Agustín y el trabajo de habilitación sobre la revelación en san Buenaventura con la angustia que padeció al defenderla, pues la rechazó, en un primer intento, el codirector Michael Schmaus, y luego su acercamiento al francés Henri de Lubac, y a Karl Rahner y al suizo Hans Urs von Balthasar. Pero en medio de todo esto está la ordenación sacerdotal de él y de su hermano por el anciano cardenal antinazi Michael von Faulhaber, el día más feliz, el 29

de junio de 1951, a la edad de 24 años, con la presencia de sus padres y hermana María, y a los pocos días, el 8 de junio, los dos hermanos celebraron su primera misa en su pueblo Traunstein, a primera hora Joseph y a la hora mayor su hermano Georg con más solemnidad. “En el recordatorio de la ordenación, se recoge el texto de 1Cor 1,24: *No somos los dueños de vuestra fe, sino servidores de vuestra alegría*”. Se leen con gusto sus primicias pastorales como neo sacerdote y como profesor investigador en el seminario de Frisinga. “Fruto de la labor pastoral de aquellos años fue el artículo de 1958 titulado *Los nuevos paganos y la Iglesia*, que a unos gustó y a otros molestó, pues anticipaba lo que hoy es una realidad incontrovertible: “Esta Europa nuestra, cristiana de nombre, es –desde hace cuatrocientos años– la cuna de un nuevo paganismo, que crece sin parar en el corazón mismo de la Iglesia y que amenaza con demolerla”.

El cuarto capítulo lo centra en el concilio Vaticano II, comenzando, como de costumbre, con la cronología de los hechos más relevantes de la época enmarcados en su trayectoria personal: primero en Bonn (1959) y luego en Múnster (1963-1966), o sea, en las dos ciudades de su actividad docente. Llama la atención que “el 1 de enero de 1958 recibía el nombramiento de profesor titular de teología dogmática y fundamental en Frisinga [...] y en verano de 1958 me llegó una invitación para ocupar la cátedra de teología fundamental de Bonn: la cátedra que mi maestro Söhngen había deseado siempre, pero que las circunstancias de esos años le habían impedido alcanzar”. Pues bien, a comienzos del año 1959 Juan XXIII anuncia la convocatoria del concilio y Ratzinger comienza sus clases en Bonn, su primer amor, y en junio pronuncia una *lectio magistralis* titulada *El Dios de la fe, el Dios de los filósofos* (“la guía de mi pensamiento”, dirá más tarde), que tuvo una gran acogida y, desde entonces, fue un profesor popular por su manera de dar clases y por sus contenidos, eso sí, sin dejar de ser sacerdote y celebrar la Misa a primera hora antes de ir a la Facultad. En

dicha lección inaugural aparecen algunos datos de su sistema teológico: el concepto de persona “obtenido a partir de la fe trinitaria” y la íntima relación entre la fe y la razón se han mantenido firmes en su pensamiento teológico. Como Bonn, capital de la nueva Alemania occidental, no está lejos de Colonia, el arzobispo cardenal Frings está al tanto de lo que se cuece en aquella facultad de teología, y comienza los contactos con el joven profesor, que le echa una mano tanto en la preparación de los temas-esquemas a debatir en el aula conciliar, sobre todo en lo referido a revelación y eclesiología (la colegialidad, la libertad religiosa y otros). Ratzinger estuvo metido de lleno en la temática conciliar, primero como asesor de Frings (uno de los grandes y decisivos padres conciliares) y luego como perito conciliar. O sea, si alguien sabe lo que fue el concilio por dentro, cómo se desarrolló, con qué dificultades tropezó y superó, qué fines promovió y los logros que promulgó en sus constituciones, decretos y declaraciones, ese se llama Ratzinger. Por eso, ya pontífice, lo primero que hizo fue señalar, no cuál fue el espíritu del concilio, sino la hermenéutica con la que interpretarlo. Benedicto XVI lamentó en más de una ocasión que el verdadero concilio fue suplantado por el concilio virtual de los medios de comunicación con las consecuencias nefastas que hasta hoy padece la Iglesia. Por eso, es tan importante la aportación de este cuarto capítulo, que recorre de la mano de nuestro perito conciliar las cuatro sesiones del concilio con sus esquemas viejos y nuevos, sin obviar los debates y las agrias discusiones entre la mayoría renovadora (liderada por el episcopado francés, alemán, belga y austriaco con sus peritos y teólogos, entre los que estaba Ratzinger) y la minoría conservadora (entre otros, el episcopado español), destacando sus aportaciones principales en las grandes constituciones, decretos y declaraciones, bajo la guía de Pablo VI (‘arquitecto del concilio’), que tuvo intervenciones decisivas en algunos asuntos (se reservó la cuestión del celibato y la regulación de

los medios anticonceptivos) y mandó incluir la *Nota explicativa praevia* al final de la constitución LG que, sin formar parte del texto conciliar, sí que hay que tenerla en cuenta para interpretar correctamente la doctrina sobre la colegialidad y su relación con el primado, también quiso completar la doctrina sobre los títulos marianos enumerados por el concilio cuando, “por la tarde [del 21 de noviembre de 1964 día en que Pablo VI promulgó la constitución] proclamó a María Madre de la Iglesia en un acto vespertino organizado en Santa María la Mayor... En realidad, se sacaba la última consecuencia del último capítulo de la *Lumen Gentium* sobre la Madre de Jesucristo”. Y todo esto en medio del traslado de Ratzinger de Bonn a Múnster y aquí, como catedrático de dogmática, acompañado de la tristeza de los alumnos renanos y alegría de los munsterianos profesores y alumnos (llegó a tener hasta 600 alumnos en sus clases). Aquí, en esta bella ciudad católica de Westfalia, estuvo solo tres años, pero muy fructíferos, pues en la p. 525 dice el autor que, “entre 1963 y 1966, Ratzinger publicó nueve libros, setenta artículos de diversa extensión, amén de algunas voces para distintos diccionarios teológicos” (cifras que no coinciden con las que se dan en la nota 328, p. 587). De su estancia en Múnster se recuerdan también las tres homilías que predicó en la catedral de San Pablo, llena de gente joven, durante el adviento de 1963 sobre la fe y el amor, y que luego publicó en un libro con este título *El que ama, ese es cristiano*, y en la reciente edición española *Ser cristiano (Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten)*, Bilbao 2005. Y, a modo de resumen, afirma: “Cristiano es quien tiene amor. Esta es la sencilla respuesta a la pregunta sobre la esencia del cristianismo”, añadiendo que la figura más emblemática del ser cristiano es María, que vivió del amor y para el amor. El 25 de mayo de 1966 dictó su última lección en Múnster rumbo Tubinga “en tren”.

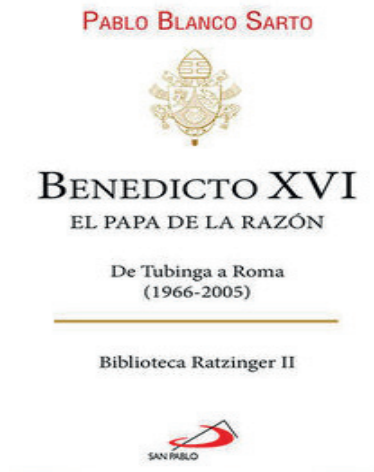
En los cuatro capítulos de este primer volumen se encuentran aportaciones importantes para conocer la biografía

de Ratzinger (que para eso se recuerdan), pero es en el último donde su figura se agranda, no solo por lo bien que describe desde dentro el desarrollo del concilio en sus cuatro sesiones y sus propias aportaciones como perito teólogo, sino también por el trabajo realizado en comunión con otros peritos y teólogos bien conocidos hasta llegar a fundar la revista conciliar por excelencia *Concilium* (aunque pronto, vista su deriva posconciliar, se alejó de ella y de ellos...).

Menciono, para terminar, cuando justamente hoy se cumple el tercer aniversario de su muerte, la amplia bibliografía utilizada para componer este libro, magníficamente editado sin apenas ninguna errata, salvo la que aparece en la p. 49 referida al filósofo nominalista Gabriel Biel (1918-1945, cuando en realidad es c.1420-1495), ordenada por orden alfabético de la p. 589 a la 607. Bien merece su autor nuestro más sincero reconocimiento, a la espera de leer el segundo volumen de esta biografía crítica de la figura excepcional *Benedicto XVI. El Papa de la razón*. [José María de Miguel González].

Blanco Sarto, Pablo. *Benedicto XVI. El Papa de la Razón. De Tubinga a Roma (1966-2005)*. Biblioteca Ratzinger II, San Pablo, Madrid, 2025. 640 pp. ISBN: 978-84-285-7417-4.

Como anota el autor en la Presentación de este segundo volumen de su “biografía [sobre *Joseph Ratzinger*] crítica y contextualizada, documentada, teniendo en



cuenta en primer lugar los textos del biografiado y los escritos sobre él [...]. En este volumen recorreremos su vida [...] desde su estancia en las universidades de Tubinga y Ratisbona, así como su ministerio como arzobispo de Múnich y Frisinga, y como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, hasta su elección como sucesor de Pedro”. Trabajo que emprendió el autor a modo de homenaje “al acercarse el centenario de su nacimiento en 2027”, con objeto de dar a “conocer mejor su vida, su obra y su pensamiento”.

La metodología es la misma que la usada en el volumen anterior: primero la *Cronología*, recordando los acontecimientos importantes eclesiales, culturales, políticos de esa década, en este caso desde 1966 a 1976, arrancando de Múnster, pasando por Tubinga (1966-1969), hasta llegar a Ratisbona (1969-1977). La otra característica que permanece invariable son las abundantes notas a pie de página que completan y matizan afirmaciones que aparecen en el texto mayor; a veces resultan algo cansinas, pero creo que hay que hacer el esfuerzo de leerlas para comprender mejor lo que está en juego en las declaraciones y polémicas referidas a él, primero como profesor universitario con sus publicaciones, luego como arzobispo de la gran diócesis bávara de Múnich y finalmente como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Como en el primer volumen, organiza su trabajo en cuatro capítulos bajo los epígrafes: I. El profesor de teología (en esas dos universidades), como II. Arzobispo en Múnich, como III. Prefecto en Roma, y IV. Al comienzo del milenio.

Lo suyo parece que era la investigación y la docencia, pero la obediencia le cambió los planes, y la obediencia siempre es costosa, porque hay que sacrificar y renunciar a metas que uno anhelaba. Es el caso de Ratzinger, que tenía una gran capacidad intelectual y comunicativa para llevar a cabo su vocación. Pero Pablo VI, que le había conocido como perito conciliar y leído algunos de sus libros, y seguía con preocupación la deriva

posconciliar que tanto le hizo sufrir, le encomendó la diócesis de Múnich y, a continuación, le creó cardenal. Y con lo a gusto que estaba en la gran ciudad bávara, haciéndose ya con ella, le llega otro disgusto que iba a durar muchos años: el Papa polaco lo llama junto a él hasta presidir el funeral por su eterno descanso y el cónclave, del que salió elegido como Benedicto XVI.

De la universidad de Múnster pasó a la prestigiosísima (entonces) de Tubinga para ocupar la cátedra de Teología dogmática creada por Hans Küng para su (entonces) amigo Ratzinger. En esta universidad, también sacudida entonces por las revueltas del 68 y el neomarxismo dominante, y dentro de la Iglesia las protestas por la encíclica de Pablo VI *Humanae vitae*, tuvieron lugar en el *Auditorium maximum* las conferencias sobre el *Credo* abiertas a todas las facultades con tal éxito que dieron lugar al más famoso de sus libros “Introducción al cristianismo” (1968), que aquí fue editada al año siguiente por Sígueme con una *Nota preliminar* de Olegario González de Cardedal. Aquella revuelta situación universitaria le llevó a Ratzinger a aceptar otra invitación en una universidad más tranquila recientemente creada en Ratisbona, y encima en su Baviera natal. A Hans Küng no le gustó nada la marcha de Ratzinger y, a partir de entonces, se habló del “trauma de Tubinga” que, dice, Ratzinger nunca superó, y empezó a circular “el mito de la *grosse Wendé*”, el gran cambio del Ratzinger progresista al Ratzinger conservador, hasta acuñar el mote que le puso Küng como “El gran Inquisidor”, a poco de tomar posesión de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Este supuesto cambio, le ocasionará el “odium theologicum” entre los progresistas. En este primer capítulo merece la pena el cambio, aquí sí, que experimentó la revista *Concilium*, fundada para promover el concilio, y su deriva por otros caminos ajenos al verdadero concilio, eso sí apelando al “espíritu del concilio”. En frente, otros teólogos como Urs von Balthasar, Henri de

Lubac y el propio Ratzinger, fundaron la revista *Communio* que, como su nombre indica, querían salvaguardar la eclesiología del concilio, o sea, la unidad de la Iglesia como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo en comunión con Pedro. Su estancia en Ratisbona, “una universidad de provincias”, le devolvió la paz y quiso emprender allí la elaboración de una teología propia: “Me alegraba poder decir algo personal, nuevo, que hubiese crecido sin embargo dentro de la Iglesia”. Pero “lo único que conseguí acabar fue la escatología, que siempre he considerado mi obra más elaborada y cuidada”.

De la universidad a la catedral de Múnich para ser consagrado obispo el 28 de mayo de 1977, vigilia de Pentecostés, y un mes después, el 27 de junio, es creado cardenal por Pablo VI un año antes de morir el 6 de agosto de 1978. Ratzinger asumió como lema episcopal el de “cooperador de la verdad”, que intentó llevar a la práctica con amor. En realidad, la búsqueda de la verdad fue el motor de su labor teológica en las cuatro universidades donde enseñó e investigó. Ahora, en aquel clima posconciliar tan movido, tuvo que navegar como arzobispo sin ceder un ápice en la defensa de la verdad, pero con caridad. Este lema episcopal lo guiará en todas sus actividades hasta el final de su vida. Pero la defensa de la verdad, cuando se trata de la verdad de Dios y del hombre o de misma Iglesia, tiene un precio, porque la verdad en tiempos del imperio de las ideologías o ya no existe o ha sido reducida a opiniones. Como cardenal participó en el cónclave que eligió al primer papa no romano desde el siglo XVI, venido de lejos, el polaco Juan Pablo II, y también el primer arzobispo que lo recibió en la primera visita de un papa polaco a Alemania en noviembre de 1980, pero un poco antes, en octubre, le había nombrado relator del sínodo sobre la familia, del que salió el importante documento *Familiaris consortio* (1981), que iluminó el sentido o fundamento del ser y la misión de la familia hasta que llegó en

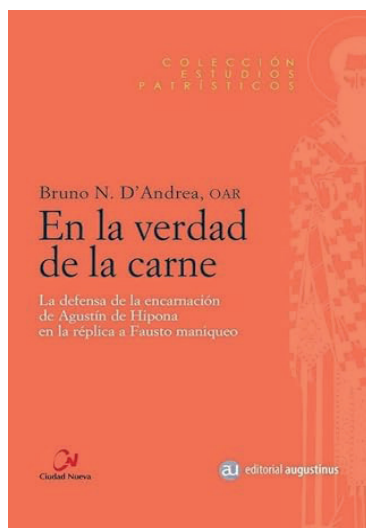
2016 la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, del papa Francisco, sobre el mismo asunto.

El último periodo de la vida de Ratzinger se desarrolló en Roma, primero como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, periodo que es el que en este volumen se estudia, y luego hasta su muerte como Papa y como Papa emérito. Leyendo el trabajo desempeñado en estos años de 1982 a 2005 por Ratzinger al frente de la Congregación, por más que pidió al Papa en distintos momentos que lo liberara, uno no puede sino asombrarse de los frentes con los que hubo de lidiar, siempre en defensa de la verdad: con la teología de la liberación, o con los autores con doctrinas heterodoxas en campos diversos en moral sexual o de género o cristológicos, eclesiológicos, o con los lefebvrianos, etc., o los escándalos pederastia, hasta llegar en el año del Gran Jubileo con la publicación de la Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, haciendo, casi siempre, para los progresistas, de Gran Inquisidor; incluso para estos la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica fue duramente criticada. En todo caso, la misión del Prefecto fue siempre defender la fe de los más débiles, de los pequeños, frente a la élite de los supuestos sabios de la teología liberal. Respecto de los documentos de la Congregación, siempre ha defendido Ratzinger que su trabajo allí fue colegial, sin imponer su propia teología, que eso lo dejaba para los libros en forma de diálogo con periodistas, que publicó por su cuenta, con el permiso de Juan Pablo II cuando lo llamó para esa difícil misión, que era como enfrentarse navegando en un mar fuertemente agitado, entre otras cosas, por el llamado “espíritu del concilio” y la oprimente “dictadura del relativismo”. O sea, tanto en los libros suyos como en los documentos de la Congregación el lector puede hacerse una idea no solo del estado de la teología y de los teólogos con sus preocupaciones, sino de la misma vida de la Iglesia, cuyos ecos llegan hasta hoy...

Termina el volumen con la muerte de Juan Pablo II y la elección de Ratzinger como Benedicto XVI, recordando los discursos de él como Decano del Colegio en la Misa *Pro eligendo Pontifice* y luego al día siguiente de ser elegido en la Capilla Sixtina a los cardenales electores, y finalmente en la jornada de su inauguración del pontificado en la Plaza de San Pedro. A la espera del tercer volumen que concluirá, espero, esta magna empresa llevada a cabo por Pablo Blanco Sarto y tan bien editada por Ediciones San Pablo, deseo que tenga muchos lectores, también en homenaje al gran teólogo y pontífice de la razón. [José María de Miguel González].

D'Andrea, Bruno N. *En la verdad de la carne. La defensa de la encarnación de Agustín de Hipona en la Réplica a Fausto*. Ciudad Nueva-Avgvstinvs, Madrid, 2026. 592 pp. ISBN: 108497156765

Quisiera comenzar esta reseña con un texto homilético en el que el predicador defiende las dos naturalezas en Cristo, pero especialmente subraya su humanidad, ante quienes la negaban, los maniqueos: «Sin el poder del Verbo, la voz del Padre, enviada del cielo, no habría dicho: *Este es mi Hijo amado en quien me he complacido*, y sin la verdad de la carne Juan no habría dado testimonio: *He aquí el Cordero de Dios, he aquí el que quita el pecado del mundo*. Sin el poder del Verbo, no habría tenido lugar la sanación de los enfermos,



ni la resurrección de los muertos; y, sin la verdad de la carne, no habría tenido necesidad de alimento cuando tenía hambre, ni de sueño cuando estaba fatigado. Finalmente, sin el poder del Verbo, el Señor no se habría declarado igual al Padre, y, sin la verdad de la carne, no habría dicho que el Padre es mayor que él. En realidad, la fe católica acepta ambos aspectos, defiende ambos, porque cree que el Hijo de Dios es uno solo, hombre y Verbo, de acuerdo con lo que es propio de la sustancia divina y la sustancia humana»¹.

Este texto no es de Agustín, sino del papa León Magno –un autor posterior– y, como podemos ver, aparece allí la defensa de *la verdad de la carne*. ¿Habrá leído León esta expresión antes en el *Contra Faustum* de san Agustín, donde habla en estos mismos términos acerca de la encarnación de Cristo? La respuesta la dejamos abierta para que otro investigador se encargue de dar con ella.

Sí podemos notar con este juicio del papa León sobre la cristología deficiente de los maniqueos la misma valoración que mucho antes había hecho san Agustín, especialmente en la réplica al obispo maniqueo Fausto. En el libro de Bruno N. D'Andrea se puede acceder a los entresijos de una verdadera confrontación de cristologías en la que los adversarios manifestaban también diferentes maneras de comprender la salvación. Para los maniqueos, Jesús era una figura de salvación, pero al modo de *Saluator spiritalis* (F. Decret), descendido de la esfera divina para salvar sin asumir la humanidad, ya que él solo ofrecería un conocimiento (gnosis) salvífico –como dirá el maniqueo Fortunato, *scientia rerum*– y Manes sería el profeta revelador de dicho conocimiento. La cristología de Agustín y de su comunidad, en cambio, no hará más que confesar la fe eclesial: el Hijo de Dios realmente se ha hecho hombre para

¹ León Magno, *Sermón sobre la Pasión del Señor* (13) LXIV, 4.

hacernos partícipes de su filiación divina. En otras palabras, los fieles son hijos adoptivos por la encarnación del Hijo de Dios y ese —no el mero conocimiento de verdades— es el camino de la salvación.

El libro presenta una estructura clara, bien construida, aunque no debe darse por descontado en estudio sobre el *Contra Faustum*, que se presenta como una de las obras más complejas de analizar dentro de la producción agustiniana. Agustín responde a una obra de Fausto, a cada uno de sus *capitula*, para confrontar con él a propósito de una serie de temas que resume san Agustín en las *Retractationes*: «He escrito una obra extensa, *Réplica a Fausto, el Maniqueo*, que blasfema contra la Ley y los Profetas, y su Dios, y contra la encarnación de Cristo, y además porque dice que las Escrituras del Nuevo Testamento con que yo le refuto están falseadas, replicando a sus palabras propuestas con mis respuestas»². Agustín elige construir la obra sobre la base del antiguo género de las *quaestiones et responsiones*. El autor del libro muestra que esto se ha tenido muy presente al analizar los textos.

En el capítulo I se ofrece un nuevo *Status quaestionis* relativo a Fausto y el *Contra Faustum*. Se deja asentado de manera particular el impacto que han tenido los descubrimientos de fuentes directas del maniqueísmo en la evolución de los estudios sobre Fausto y su obra. Por otra parte, se enumeran los estudios más significativos al respecto, llegando hasta el año 2024. En el segundo capítulo se presenta el maniqueísmo, su relación con el gnosticismo, la figura de su fundador y su mito, que revela su doctrina de los dos principios y los tres tiempos. Por otro lado, se profundiza en el maniqueísmo norteafricano y su cristología. En todo momento, se percibe la constante valoración de estos elementos, teniendo en cuenta la

² Agustín de Hipona, *retr.* 2,7,1.

comprensión patristica del maniqueísmo, así como los estudios actuales desde la historia de las religiones. El tercer capítulo presenta el itinerario cristológico de san Agustín hasta el año 400, ya que en ese entonces estaría comenzando a elaborar su réplica al obispo maniqueo. En el itinerario descrito, aunque su énfasis recae en las obras antimaniqueas, se presentan los inicios y el desarrollo de la cristología de san Agustín hasta los primeros años del episcopado. El hilo conductor es el encuentro con Cristo del mismo Agustín y su comprensión progresiva y cada vez más profunda del misterio de la encarnación. En el cuarto capítulo se ofrece una presentación de la obra y una perspectiva concreta para su lectura: la confrontación de cristologías. Asimismo, se asoma cómo la soteriología que se deriva de ellas está detrás de la polémica entre los dos adversarios. En el quinto capítulo se desciende a la cristología de Fausto, elemento imprescindible para comprender la respuesta agustiniana. En términos generales, se desentraña su carácter doceta y su dependencia de una preeminencia de la autoridad de Manes sobre la autoridad de los escritos canónicos, lo que marca profundamente la presentación del Cristo de Fausto como un *Christus sine carne*. En el sexto capítulo se analizan exhaustivamente —y esto constituye una novedad— todos los textos de argumento cristológico, destacando su carácter antimaniqueo; más aún, emergen de otros libros de argumento no cristológico otros tantos elementos sustanciales para desarrollar la cristología soteriológica de Agustín como tema transversal de la obra. En el séptimo y último capítulo, el autor presenta a modo de síntesis la relevancia de nociones cristológicas presentes en la obra, que una mirada superficial pasaría por alto. Títulos bíblicos y otros propios de la tradición aparecen como el núcleo de la argumentación agustiniana en torno a la defensa de la *incarnatio Christi*, lugar o espacio de salvación del género humano. Me parece fundamental subrayar la teología de la mediación que se encuentra desarrollada a lo

largo de todo este capítulo. Permite ver cómo en la controversia antimaniquea se desarrolla también la concepción agustiniana del *Mediator*, transversal a toda la cristología agustiniana. Por otro lado, particularmente significativa es la figura de *Christus Sponsus*, que revela una polémica eclesiológica que parece menos común entre los maniqueos y Agustín, sobre todo si tenemos en cuenta que es la gran cuestión que ha enfrentado a los donatistas con el Hiponense.

Sin duda alguna, el libro tiene muchos méritos. Como bien muestra el autor, la investigación en torno al *Contra Faustum* no profundizó en la cristología soteriológica de Agustín presente en la réplica. El hecho de llevar adelante un estudio monográfico de estas características y con esta orientación hace valiosa la contribución del autor a los estudios agustinianos. Por ejemplo, puede destacarse su contribución particular al estudio del «proniceísmo» de Agustín, abordado actualmente por estudiosos como L. Ayres, M. R. Barnes y otros (pp. 442; 527-528). Ahora bien, me parece que un valor ulterior puede encontrarse en la perspectiva que se ha asumido a partir de la propuesta de B. Daley con relación a la cristología patristica (p. 59). Entiendo que este libro muestra que los estudios patristicos en torno a la persona y obra de Cristo deben continuar ampliando sus horizontes y no detenerse en los lugares comunes que hasta ahora han primado en la teología patristica. Así se comprende mucho mejor cuánto ha dicho el autor sobre el tipo de aportación lograda: se trata de teología positiva, tan importante ayer como hoy para desarrollar la ciencia teológica sistemática. Finalmente, solo una advertencia lingüística, que a lo mejor está fuera de lugar. Mirando al título de la obra, quizá interesase un cambio de preposición (encarnación por Agustín), dado que, si no, pareciera que quien se encarna es Agustín, no Cristo. [Enrique Gómez García].

Hincapié López, Julián Antonio. *Recorriendo la Ciudad de Dios*. Editorial Uniagustiniana, Bogotá, 2025. 258 pp. ISBN: 978-628-7727-05-2

La obra reseñada ofrece un análisis pormenorizado y estructurado de *La ciudad de Dios*, de san Agustín, situando a este en su contexto histórico inmediato: la crisis del Imperio romano y las acusaciones paganas que culpaban al cristianismo de su declive. El autor del

estudio responde a la intención de Agustín de refutar tales murmuraciones, ofreciendo horizontes de esperanza a aquellos de quienes se sentía su pastor y guía. Para ello, apela a un estilo directo, abordando las diversas cuestiones con claridad y concisión, y sin recurrir a excesos academicistas.

La estructura del texto se presenta como un paseo (de ahí el título) por los grandes temas de la obra agustiniana. Tras una sucinta introducción, en el primer capítulo se repasan rasgos generales de la obra (motivación, estructura, contenidos principales y, sobre todo, la célebre doctrina de las dos ciudades y de sus respectivos habitantes, así como sus correspondientes destinos finales). Seguidamente, se aborda la cuestión metafísica del ser y del existir a partir de los capítulos iniciales del Génesis, siendo este el capítulo más extenso con diferencia: presenta al Creador (su identidad, su obrar, su voluntad y su conocer) y su obra en el tiempo; luego se centra en las figuras de Cristo y de la Iglesia, de los ángeles y, sobre todo, de los seres humanos,



que le dan pie para profundizar en el pecado, la gracia, la fe, la obediencia, los milagros y las cuestiones escatológicas. Un capítulo posterior se dedica a lo gnoseológico (la verdad), sintetizando la exposición agustiniana sobre el alma, el conocimiento, la filosofía, la belleza, la presciencia divina, la naturaleza y, muy brevemente, el tiempo. De lo epistemológico se pasa a lo moral en el cuarto capítulo, donde se desentrañan el orden del amor y la realidad del bien, y elementos morales inherentes al ser humano, como apetencias, afectos, pasiones, virtudes, vicios y el universal deseo de felicidad. Finalmente, el libro culmina con la administración de la ciudad, en el que muy exiguamente se exponen los conceptos agustinianos del pueblo, la paz, la guerra, la justicia y la religión popular. Como portadillas, cada capítulo cuenta con unos hermosos carboncillos separadores, que recrean estampas de claro cariz agustino recoleto colombiano (El Desierto, la Casona, la torre de la Candelaria...).

Agradecemos la publicación de este volumen, que se postula como una herramienta académica valiosa para comprender la profundidad teológica e histórica de san Agustín, ofreciendo un recorrido sistemático por los pilares conceptuales de una obra enciclopédica. [Enrique Gómez García].

Gómez García, Enrique –
Somavilla Rodríguez,
Enrique (coords.).
*Entre credulidad e
increencia. La transmisión
de la fe cristiana en un
horizonte postsecular.*
UPSA Ediciones –
Sindéresis, Salamanca,
2025. 245 pp. ISBN:
979-13-87569-09-9.



**Entre credulidad e increencia.
La transmisión de la fe cristiana
en un horizonte postsecular**

Enrique Gómez García - Enrique Somavilla Rodríguez (Coords.)

Lo religioso sigue despertando interés, aunque lo hace con unos rasgos muy particulares que no nos permiten simplificar lo que es una realidad compleja y, sobre todo, que requieren un serio estudio de este fenómeno. Esto es lo que nos ofrece esta obra conjunta que coordinan Enrique Gómez y Enrique Somavilla: una reflexión académica sobre lo religioso en una sociedad postsecular y pluralista como la nuestra.

En la introducción, uno de los coordinadores, Enrique Gómez, presenta la obra, su estructura y el modo en que el *Pantocrator* que ilustra la portada ofrece pistas sobre el contenido. Las diez contribuciones de este libro estudian nuestro contexto sociológico, al menos en Occidente, desde perspectivas diversas y, sobre todo, con el interés puesto en cómo transmitir la fe cristiana en este escenario. Aunque esta estructura solo se explica en la introducción y no se refleja en el índice, el libro se organiza en tres partes que explican el orden de sus capítulos.

La primera parte reúne tres capítulos que ofrecen estudios de naturaleza más sociológica, fenoménica y filosófica. En ellos se pretende delinear los contornos de esta nueva secularización



en la que estamos insertos. Sergio Gadea Caballero inaugura la reflexión a partir del pensamiento del filósofo canadiense Charles Taylor. Gadea pretende mostrar cómo la consideración de Taylor sobre el origen de la secularización puede también considerarse una crítica a ciertas formas de poder espiritual promovidas por las élites modernas, y no tanto como un mero rechazo a las normas religiosas o a las instituciones en general. De hecho, como sostiene el autor a lo largo de su trabajo, Taylor pretende mostrar cómo, en medio del desencanto, el amor cristiano puede recuperar su potencia liberadora.

Manuel Porcel Moreno, autor del segundo capítulo, se pregunta en él si nos encontramos ante la recomposición o la descomposición de lo religioso. Tras un estudio de cómo ha evolucionado en las últimas décadas el hecho religioso y sus características, plantea que el proceso posmoderno de descomposición de lo religioso se observa con claridad en tres puntos: el individualismo exacerbado, la práctica ausencia de gestión ideológica y la separación de lo sagrado de su sistema de significados. Porcel termina su exposición presentando algunos desafíos por afrontar para que la lógica de la secularización posmoderna no termine por configurar también la lógica de lo religioso.

El tercer capítulo está consagrado a ahondar en la relación entre la cultura y la verdad. La autora de estas páginas, Zaida Espinosa Zárate, se sirve del pensamiento filosófico de Fernando Inciarte para defender que, “lejos de dificultar o entorpecer la búsqueda de la verdad, penetrar en el mundo de la cultura es el único medio de aproximarse a ella” (p. 78). De hecho, considera que no existe propiamente un dualismo entre la verdad y la cultura, porque no son realidades separadas, sino que señalan dimensiones distintas de la realidad.

La segunda parte del libro está constituida por cuatro capítulos que, en esta ocasión, se ocupan de la interpretación. En ellos se busca presentar directrices que orienten el pensamiento, la

presencia y el modo de actuar de los cristianos en este horizonte social. Xabier Pikaza es el responsable de iniciar esta sección con un estudio en el que, a partir de una lectura de Mc 9,38-42, presenta los rasgos principales del mensaje de Jesús desde la perspectiva de la identidad y la misión de la Iglesia en la actualidad.

El pasaje marcano que centra este estudio y que sirve de base para la propuesta de Pikaza es aquel en el que, ante la queja de Juan porque hay quienes expulsan demonios en nombre de Jesús sin ser del grupo de los apóstoles, Jesús invita a no impedirlo y plantea que quien “no está contra nosotros está a favor nuestro” (Mc 9,40). Así, esta perícopa permite proponer que no es este un tiempo de enfrentamientos, sino de impulsar esa *dynamis* de Dios que es salud y curación para toda la humanidad.

Juan Antonio Estrada, por su parte, se centra en aquello que la creencia cristiana puede aportar a los problemas actuales y cómo, tal y como reza el título de su aportación, “la creencia interpela a la increencia”. Así, Estrada muestra, por ejemplo, la necesidad de una ética mundial también religiosa y cómo una Iglesia, que dé protagonismo a los laicos y asuma su condición sinodal, puede dialogar e influir en una sociedad democrática que aspira a la igualdad de todos los ciudadanos.

El estudio que ofrece Enrique Gómez García tiene una doble vertiente. Por un lado, presenta el modo en que los últimos Papas han abordado la cuestión de la secularidad y del proceso de secularización, tanto dentro como fuera del espacio eclesial. Por otro lado, va más allá de la habitual consideración de que la secularidad brota del cristianismo para reclamar la dimensión cristiana y eclesial de la laicidad, en una especie de “extrañeza inclusiva”. El autor recurre al término “extrañeza” para apuntar a una diferenciación que no supone separación, sino que, más bien, es posibilidad de diálogo y reciprocidad.

La última colaboración de esta segunda parte del libro queda en manos de Enrique Somavilla Rodríguez. En sus páginas, el autor busca poner en relación tres realidades: teología, fe y secularidad. Tras un recorrido histórico, reflexiona sobre la dimensión normativa de la tarea teológica y aboga por que la teología no se reduzca a una actividad técnica, que asuma un diálogo sincero con otras disciplinas y saberes humanos y que refuerce su carácter académico y constructivo.

Los tres últimos capítulos, con un tono mucho más práctico y pastoral, constituyen la tercera y última sección del libro. Esta parte se inicia con la reflexión de Josep Cobo Cucurull, que parte de la inquietante pregunta de si “es posible seguir creyendo en el Dios de los primeros cristianos ahí donde Dios no se da por descontado” (p. 197). Cobo va a defender que la crítica que la ilustración hizo al teísmo tradicional en realidad ha establecido las condiciones necesarias para poder comprender mejor la revelación cristiana. De algún modo, el autor del capítulo explica que la transformación cristiana se produce después del encuentro con el clamor de quienes no creen o de quienes “sobran”.

Emilio J. Justo Domínguez dedica un capítulo a desarrollar las simpatías o convergencias entre el cristianismo y la cultura actual. Así, descubre en la vivencia del nihilismo, la debilidad de la carne y la búsqueda de espiritualidad de nuestra sociedad puntos de encuentro que expresan, en realidad, la pasión compartida por nuestra cultura y el cristianismo por la libertad, que está vinculada al amor.

Cierra el libro el trabajo de Martín Gelabert Ballester que explora las consecuencias de ser “discípulo misionero”, que es la expresión empleada por el papa Francisco para referirse a los cristianos en *Evangelii Gaudium*, para concretarla en lo que implica en nuestro horizonte social.

La pluralidad y riqueza de las miradas que esta obra conjunta lanza a la cuestión de la secularidad y la transmisión de la fe en

nuestro marco cultural la convierte en un libro referente para quienes pretendan ahondar y reflexionar sobre esta realidad. [Iañire Angulo Ordorika].

Revista *Estudios Trinitarios*

Política editorial

Estudios Trinitarios es la revista científica de teología trinitaria de la Provincia del Espíritu Santo (España) de la Orden de la Santísima Trinidad y de los Cautivos. Desde la fecha de su aparición, en 1967, *Estudios Trinitarios* ha realizado una aportación destacada y reconocida al desarrollo de la teología trinitaria a través de los escritos de sus numerosos colaboradores. Su significatividad en el ámbito de la teología ha facilitado el diálogo con las grandes áreas del conocimiento humano (biblia, teología dogmática, teología moral, teología práctica, filosofía, antropología, historia, arte, educación, etc.).

1. Temática y alcance

Estudios Trinitarios es una revista científica semestral de acceso abierto, con evaluación por pares. La revista publica estudios, notas y revisiones bibliográficas en teología trinitaria y áreas afines sobre los diversos aspectos de la vida cristiana siempre en relación con el Misterio Trinitario, promoviendo un enfoque interdisciplinar (biblia, teología dogmática, teología moral, teología práctica, filosofía, antropología, historia, arte, educación, etc.) y prestando atención a los temas teológicos de actualidad.

Acoge estudios que, por aportar algo nuevo debidamente fundamentado a la reflexión teológica y filosófica, pueden contribuir al progreso del conocimiento científico tanto en el contexto nacional como internacional. La lengua de presentación es el español, aunque también puede publicarse en otros idiomas: francés, inglés, italiano y portugués.

2. Política de secciones

Los autores interesados en publicar en *Estudios Trinitarios* deberán presentar contribuciones originales y tener en cuenta que se privilegiarán tres clases de escritos:

Estudios de investigación científica

En la sección Estudios se admiten estudios originales que aborden científicamente cuestiones de teología trinitaria y sobre las diferentes áreas del conocimiento (biblia, teología dogmática, teología moral, teología práctica, filosofía, antropología, historia, arte, educación, etc.) siempre en relación con el Misterio Trinitario.

La calidad científica y académica de todos los estudios será evaluada por dos revisores anónimos (*peer review, double-blind*).

Los estudios deben ir acompañados de un resumen (*abstract*) entre 100 y 150 palabras (máximo 1000 espacios), en castellano y su traducción al inglés, de 5 a 6 palabras clave (*keywords*) en castellano y su traducción al inglés y de la bibliografía final en la que quede consignada toda la bibliografía citada en el artículo. La extensión de los estudios no debe exceder de 15.000 palabras (100.000 espacios, todo incluido) y el texto debe cumplir con los requisitos bibliográficos y de estilo indicados en las normas para los autores.

Notas

En la sección Notas se admiten breves ensayos originales que aborden científicamente cuestiones de actualidad en teología trinitaria. La extensión de las notas ha de estar comprendida entre 3.000 y 5.000 palabras y el texto debe cumplir con los requisitos bibliográficos y de estilo indicados en las normas para los autores.

La calidad científica y académica de todas las notas será evaluada por dos revisores anónimos (*peer review, double-blind*).

Reseñas

En la sección Reseñas se admiten las revisiones bibliográficas académicas y originales sobre publicaciones relevantes en Teología, Historia y Espiritualidad trinitaria, Teología bíblica, Teología dogmática, Teología moral, Teología práctica, Historia de la Iglesia, Historia de la teología, Historia de las religiones, Dialogo interreligioso, Espiritualidad, Filosofía, Ciencias Humanas y Sociales, Arte, Historia y Cultura.

La extensión de las reseñas ha de estar comprendida entre 1.000 y 2.000 palabras, y el texto debe cumplir con los requisitos de estilo indicados en las normas para los autores.

3. Proceso de evaluación por pares

Para ganar en transparencia y para información de los autores, este es el procedimiento de evaluación de los estudios y notas recibidos por la revista *Estudios Trinitarios*.

Recepción

Se reciben estudios y notas de temática teológica, bíblica, histórica y filosófica siempre en relación con el Misterio Trinitario en cualquier momento del año.

El autor/a debe enviar directamente el artículo a través de la plataforma de la Revista *Estudios Trinitarios*, cumpliendo con los requisitos que allí se expresan para someter un artículo y utilizando el modelo para redacción de estudios y notas proporcionado por la revista.

El autor/a se compromete a presentar un artículo inédito y original.

Primer paso: Consejo de redacción (ca. 15 días)

Un miembro del Consejo de redacción realiza una primera supervisión en orden a decidir si se inicia el procedimiento formal de evaluación. Al autor se le informa del resultado, de modo razonado si es negativo. En ese caso no se continúa con el proceso de evaluación y el artículo queda rechazado.

Segundo paso: evaluación por pares (ca. 4 semanas)

Se realiza un proceso de evaluación por pares externos con el procedimiento doble ciego. Los evaluadores no conocen el nombre del autor de los estudios y notas que evalúan.

En caso de aceptación por ambos, se publica. En caso de rechazo por ambos, no se publica. En caso de que ambos recomienden mejoras y nueva revisión, se informa al autor sintéticamente y de modo anónimo de las sugerencias, y se reinicia el proceso con los mismos evaluadores tras la recepción del nuevo original. En caso de discrepancia notable, se pide un tercer juicio dirimente.

El director, consultado el Consejo de redacción en los casos de discrepancia, será quien en última instancia decida la publicación de los estudios y notas e informe del resultado de la evaluación al autor, indicando, incluso en caso de aceptación, posibles sugerencias de mejora.

Con la recepción de la versión final se comunica el número de la revista en la que se incluirá para publicación. En cada artículo publicado se indicarán las fechas de recepción y aprobación del mismo.

Evaluadores

Según la temática de los estudios y notas, el Consejo de redacción y el director buscarán evaluadores externos, nacionales e internacionales cualificados. La lista de evaluadores que hayan participado en procesos de evaluación a lo largo de un año natural se publicará en la página web.

4. Frecuencia de publicación, datos editoriales y tirada

Estudios Trinitarios tiene una periodicidad semestral. Publica dos números al año (junio y diciembre).

-Año de fundación: 1967

-Imprenta: Nueva Graficesa S.L.L

-Depósito legal: S. 81-1963
-ISSN: 0210-0363
-ISSN-e: 3101-4496
-Tirada: 200 ejemplares

5. Política de acceso abierto

La revista *Estudios Trinitarios* proporciona sus contenidos en acceso abierto inmediato y al texto completo con el objeto de difundir, promover y contribuir en el intercambio global del conocimiento. El envío de estudios y notas no supone ningún coste. Tampoco por editarlos ni publicarlos en acceso abierto

6. Permiso de auto-archivo y preservación digital

Estudios Trinitarios autoriza a los autores/as a publicar su trabajo en internet (páginas web personales o repositorios institucionales) siempre después de la publicación (en ningún caso antes). Siguiendo los objetivos de nuestra revista en relación con el *Open access*, queremos fomentar la visibilidad de los estudios y notas publicados en ella mediante la lectura y cita del artículo, y así conseguir una mayor y más rápida difusión del trabajo publicado.

7. Derechos de autor © Y CC BY-NC-ND

Los autores/as que publiquen en *Estudios Trinitarios* aceptarán las siguientes condiciones:

- Los autores/as conservan los derechos de autor © y ceden a la revista el derecho de la publicación, bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-Sin Obra Derivada 4.0 (CC BY-NC-ND).
- Se puede copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente siempre que:

- Citen la autoría del trabajo, la publicación en *Estudios Trinitarios*, volumen, número, año y las páginas en la que encontraron la información.
- No se puede obtener ningún beneficio comercial.
- No se pueden realizar obras derivadas con fines comerciales que no autorice la revista.

Se permite y se anima a los autores a difundir el artículo vía electrónica (*Estudios Trinitarios*, volumen, número, año, paginación, ISSN, DOI, etc.), para favorecer su circulación y difusión, aumentar en su citación y alcance entre la comunidad académica.

8. Política antiplagio

Para asegurar una política antiplagio en los manuscritos, la revista emplea la herramienta antiplagio Similarity Check de Crossref (iThenticate). El documento pasará primero por esta herramienta antes de que se inicie la revisión por pares.

9. Exención de responsabilidad

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores/as. Los autores/as que deseen incluir imágenes, figuras, tablas o pasajes de texto que ya se hayan publicado en otro lugar, deben obtener el permiso del propietario de los derechos de autor para el formato impreso y en línea e incluir evidencia de que dicho permiso se ha otorgado al presentar sus documentos. Se supondrá que cualquier material recibido sin dicha evidencia proviene de los autores.

10. Directrices para autores/as

- El envío de los escritos se realizará a través de nuestro Sistema Open Journal Systems -OJS-.
- El envío de estudios y notas no supone ningún coste. Tampoco por editarlos ni publicarlos en acceso abierto.
- Los trabajos para *Estudios Trinitarios* deben presentarse en soporte informático (formatos .doc - .docx; no .pdf), preferentemente en versión electrónica word. Puede enviarse una versión idéntica en otros soportes.
- Los trabajos deben ser originales, no publicados anteriormente, ni aceptados para su publicación, en el mismo idioma o en otro idioma, en otra revista.
- La lengua de presentación de los trabajos es el español, aunque se pueden publicar originales presentados en otras lenguas (francés, inglés, italiano y portugués).

En la primera página de los estudios y notas deben constar:

- Título del artículo en español y en inglés.
- Nombre, apellido(s) del autor o autores.
- En nota a pie de página sin numerar, mediante un asterisco (*), aparecerá indicado el grado académico del autor/autores y las materias que imparte. Si el artículo está vinculado a algún Proyecto de Investigación, se indicarán los datos y referencias en este apartado.
- Filiación institucional.
- Correo electrónico del (los) autor(es).
- ORCID del autor o autores.

- Resumen del trabajo de entre 100 y 150 palabras (máximo 1000 espacios), en castellano y su traducción al inglés.
- Una lista de palabras (entre 5 y 6) en español y su traducción al inglés.

Formato del texto

- Los manuscritos originales deberán entregarse como documentos de Word en formato .docx.
- El tipo y tamaño de fuente para el texto es Times New Roman, 12. Para las citas sangradas, el tipo y tamaño de fuente es Times New Roman, 11. Para las notas a pie de página, el tipo y tamaño de fuente es Times New Roman, 10.
- Títulos en negrita con número sucesivos; los subtítulos (1.1, 2.1, ...) en cursiva.

Notas al pie y bibliografía: ejemplos

1. Libro

Un autor

¹T. Halík, *La tarde del cristianismo. Valor para la transformación*, Herder, Barcelona, 2023, p. 139.

¹¹T. Halík, *La tarde del cristianismo. Valor para la transformación*, pp. 60-63.

Halík, T. *La tarde del cristianismo. Valor para la transformación*. Herder, Barcelona, 2023.

Dos autores

²B. Forte y N. Silanes, *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, Editorial Secretariado Trinitario, Salamanca, 1999, p. 99.

¹²B. Forte y N. Silanes, *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, pp. 120-147.

Forte, B. y Silanes, N. *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*. Editorial Secretariado Trinitario, Salamanca, 1999.

Tres autores

³G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Navarra, 1996, pp. 285-311.

¹³G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, p. 25.

Aranda Pérez, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, M. *Literatura judía intertestamentaria*. Verbo Divino, Navarra, 1996.

Cuatro o más autores

⁴H. Küng et al., *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid, 1987.

¹⁴H. Küng et al., *El cristianismo y las grandes religiones*, p. 202.

Küng, H. et al. *El cristianismo y las grandes religiones*. Libros Europa, Madrid, 1987.

Editor, traductor o copilador además de autor

⁵Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (coords.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 2, CSIC, Madrid, 1972, p. 67.

¹⁵Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (coords.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 2, CSIC, Madrid, 1972, p. 67-72.

Aldea Vaquero, Q., Marín Martínez, T. y Vives Gatell, J. (coords.). *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 2. CSIC, Madrid, 1972.

Capítulo u otra parte de un libro

⁶P. M. Fehlner, «De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner», en S. M. Lazetta, *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Cantagalli, Siena, 2009, p. 73.

¹⁶P. M. Fehlner, «De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner», pp. 73-161.

Fehlner, P. M. «De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner». En Lazetta, S. M. *Karl Rahner. Un'analisi critica*. Cantagalli, Siena, 2009.

2. Artículo de revista

Artículo de revista impresa

⁷ M. Gagliardi, «The criticism of the philosophical thought of Karl Rahner by Cornelio Fabro and some theological consequences», *Angelicum*, vol. 94, n. 4 (2017), p. 715.

¹⁷ M. Gagliardi, «The criticism of the philosophical thought of Karl Rahner by Cornelio Fabro and some theological consequences», pp. 709-740.

Gagliardi, M. «The criticism of the philosophical thought of Karl Rahner by Cornelio Fabro and some theological consequences». *Angelicum*, vol. 94, n. 4 (2017), pp. 709-740.

Artículo de revista electrónica

⁸ J. P. Espinosa Arce, «Algunas claves para considerar la relación entre teología e historia en el pensamiento de Joseph Ratzinger», *Cuestiones Teológicas*, vol. 44, n. 101 (2017), pp. 95-115. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n101.a05>

¹⁸ J. P. Espinosa Arce, «Algunas claves para considerar la relación entre teología e historia en el pensamiento de Joseph Ratzinger», p. 105.

Espinosa Arce, J. P. «Algunas claves para considerar la relación entre teología e historia en el pensamiento de Joseph Ratzinger». *Cuestiones Teológicas*, vol. 44, n. 101 (2017), pp. 95-115. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n101.a05>

3. Artículo en periódicos o magazines

⁹ E. Gervilla, «El valor de la tolerancia en una sociedad plural», *Ideal*, 24 de septiembre 2023, acceso el 15 de septiembre de 2025. <https://www.ideal.es/opinion/enrique-gervilla-valor-tolerancia-sociedad-plural-20230925230602-nt.html>

¹⁹ E. Gervilla, «El valor de la tolerancia en una sociedad plural».

Gervilla, E. «El valor de la tolerancia en una sociedad plural». *Ideal*, 24 de septiembre 2023. Acceso el 15 de septiembre de 2025. <https://www.ideal.es/opinion/enrique-gervilla-valor-tolerancia-sociedad-plural-20230925230602-nt.html>

4. Tesis o tesina

¹⁰ X. Casanovas, «El precio de la fe en el progreso el debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith», (tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2023), p. 145. <https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=2510721>

²¹ X. Casanovas, «El precio de la fe en el progreso el debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith», pp. 20-57.

Casanovas, X. «El precio de la fe en el progreso el debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith». Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2023. <https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=2510721>

5. Documento presentado en conferencias, ponencias, congresos o similares

¹¹ J. A. Estrada Díaz, «La creencia que interroga a la increencia» (conferencia, Universidad CEU San Pablo - Real Centro Universitario Escorial María Cristina, 17 de julio de 2025).

²² J. A. Estrada Díaz, «La creencia que interroga a la increencia». Estrada Díaz, J. A. «La creencia que interroga a la increencia». Conferencia pronunciada en la Universidad San Pablo CEU - Real Centro Universitario Escorial María Cristina, 17 de julio de 2025.

