Auer / Ratzinger

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Tomo II

Johann Auer

Dios, uno y trino

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

por

JOHANN AUER Y JOSEPH RATZINGER

Tomo II

DIOS, UNO Y TRINO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

JOHANN AUER

DIOS, UNO Y TRINO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de
Gott - Der Eine und Dreieine (de J. AUER), tomo II
de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*,
Friedrich Pustet, Ratisbona

IMPRÍMASE: Barcelona, 27 de mayo de 1981
† JOSÉ M.ª GUIX, obispo auxiliar y vicario general

© *1978 Friedrich Pustet Regensburg*
© *1982 Editorial Herder S.A., Barcelona*

ISBN 3-7917-0191-6 (Gesamtausgabe)
ISBN 3-7917-0556-3 (tomo II, original)

ISBN 84-254-1014-2 (obra completa)
ISBN 84-254-1243-9 (tomo II)

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 18.057-1982

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

A

MICHAEL SCHMAUS

en su LXXX aniversario

ÍNDICE

Prólogo 11
Abreviaturas 14
Introducción 17

§ 1. El Dios viviente, meta de la teología 18
§ 2. La fe como camino hacia Dios 25

Sección primera: La existencia del Dios que se revela 39

Capítulo primero: La revelación divina y la búsqueda de Dios por el hombre 40
§ 3. Fundamento, razón y sentido de nuestra búsqueda de Dios . 40
§ 4. La revelación operativa de Dios y la cuestión de las pruebas de Dios 45
§ 5. La revelación verbal de Dios y la hermenéutica de la palabra 62
§ 6. Revelación existencial de Dios en la encarnación y en el envío del Espíritu y experiencia cristiana de Dios 69
Capítulo segundo: Estorbos y dificultades para el conocimiento de Dios por el hombre y el problema del ateísmo 76
§ 7. Modos y motivos del ateísmo, dudas y negación de Dios en la historia 76
§ 8. Fundamentos y estructuras del ateísmo actual 84
Capítulo tercero: Posibilidades y limitaciones del conocimiento humano de Dios 95
§ 9. Invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad radicales del Dios que sigue oculto aun después de revelarse 96
§ 10. La analogía y la idea del modelo como ayudas para nuestro conocimiento y nuestro lenguaje de Dios 111
§ 11. La imagen divina en las religiones no cristianas y la imagen concreta de Dios en nuestra vida cristiana de fe 121

Sección segunda: El Dios viviente de la revelación histórica . . 135

Capítulo cuarto: El Dios uno y trino como Dios viviente de la revelación histórica 136

§ 12. La imagen de Dios en la revelación del Antiguo Testamento: Señor, creador y redentor 136
§ 13. La imagen de Dios en la revelación del NT (Dios Padre, Jesucristo Kyrios y el misterio de la Santísima Trinidad) . . 162
§ 14. La imagen del «Dios trino» de la historia teológica . . . 182

Sección tercera: Hacia una comprensión teológica del misterio de la Trinidad 235

Capítulo quinto: La fe trinitaria en la historia de la Iglesia . . . 235
§ 15. Las fórmulas de fe de las Iglesias cristianas de oriente y occidente como respuesta a los errores coetáneos 236
§ 16. Las dificultades conceptuales del «mysterium trinitatis» y los esquemas mentales más importantes para solucionarlas . . 253
Capítulo sexto: Imágenes bíblicas, representaciones, conceptos y esquemas teológicos para ilustrar el misterio del Dios uno y trino 262
§ 17. Imágenes bíblicas para cada una de las personas en Dios y su elaboración teológica 263
§ 18. Procesos vitales en Dios (processiones-productiones) y envíos (missiones) del Hijo y del Espíritu 293
§ 19. Propiedades —apropiaciones—, nociones para la definición de las personas en la Trinidad 312
§ 20. Las personas en Dios entendidas como relaciones reales . . 318
§ 21. La pericoresis o insesión de las tres divinas personas como expresión de la unidad esencial de cada persona en el ser divino 325
§ 22. El Dios uno como Trinidad (esencia, naturaleza, hipóstasis, persona) 330

Sección cuarta: Tentativas teológicas en torno al misterio del ser divino 365

Capítulo séptimo: ¿Qué es propiamente Dios? 367
§ 23. Los estratos de la realidad de nuestro mundo y el problema del ser de Dios 368
§ 24. Cuestiones sobre la interpretación teológica del lenguaje bíblico acerca de las propiedades de Dios 380
Capítulo octavo: Explicación teológica del lenguaje acerca de las propiedades del ser divino 386
Grupo primero: Afirmaciones sobre las propiedades de Dios que pueden formularse desde una consideración interna de la aseidad divina 387
§ 25. Explicación filosófico-teológica de la «aseidad» de Dios . . 388
§ 26. Razonamiento sobre la infinitud de Dios (sin límites, medidas ni circunscripciones) 390
§ 27. La idea de la perfección de Dios 396
Grupo segundo: Afirmaciones sobre las propiedades esenciales de Dios fundadas en nuestra comprensión de los trascendentales del ser (propiedades esenciales afirmativas) 403
§ 28. Dios y la verdad (verdad originaria —verdad esencial— verdad suprema y absoluta) 405

§ 29. Dios y el bien 411
§ 30. Dios y la belleza 419
§ 31. Reflexión sobre la dignidad y majestad de Dios, su gloria y santidad 428
§ 32. La omnipotencia de Dios 435
Grupo tercero: Propiedades esenciales de Dios cuyo sentido se nos abre por la negación de lo específico criatural en el ser . . . 445
§ 33. De la unidad y unicidad de Dios 445
§ 34. Simplicidad absoluta de Dios 454
§ 35. Acerca de la inmutabilidad de Dios 462
§ 36. Estudio de la omnipresencia de Dios 473
§ 37. La eternidad de Dios 482
Capítulo noveno: Explicación teológica de «la vida y acción de Dios» 492
§ 38. Ideas teológicas sobre «el tema de la vida y acción divina» 493
Grupo primero: Estudio de las propiedades del conocer divino . . 502
§ 39. Ideas teológicas sobre los modos del conocer divino . . . 502
§ 40. Acerca de la omnisciencia y la omnisabiduría de Dios . . 511
§ 41. El problema de la presciencia de Dios y de la libertad humana 522
Grupo segundo: Tratado sobre las propiedades del querer divino . 530
§ 42. Ideas teológicas sobre la voluntad y el querer de Dios . . 531
§ 43. Sobre la justicia de Dios 541
§ 44. La bondad, misericordia y fidelidad de Dios 550
§ 45. La santidad de Dios 559
Grupo tercero: Estudio de las propiedades de la acción y del ser personal del Dios trino 569
§ 46. La acción esencial del Dios trino en la historia de la salvación 570
§ 47. La «felicidad autosuficiente y completa» de Dios trino . . 574
§ 48. Ideas teológicas sobre el misterio último de la doctrina acerca de Dios: «Dios es amor» 583

Epílogo 601

Índice de autores 607

Índice analítico 617

PRÓLOGO

Este *Curso de teología dogmática* (CTD), ha sido concebido como un manual para uso de estudiantes de teología. Quien tiene que afrontar a solas todos los cursos de teología dogmática sabe que no es posible acometer en cada uno de los tratados los conocimientos de un volumen elaborado por varios colaboradores. Un *Curso breve con su selección y sistematización interna, brinda la* posibilidad de aclarar muchos puntos que tal vez no logran expresión adecuada en una obra colectiva extensa, redactada por muchos colaboradores.

Nos hemos decidido a publicar este pequeño tratado porque creemos que puede llenar un vacío todavía existente: ofrecer un fundamento para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y, sobre todo, ofrecer una base para el diálogo teológico que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone cierto conocimiento de la materia.

La presente obra pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de la teología dogmática:

1.° Al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Estos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en estas verdades.

2.° A la historia de cada una de estas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3.° A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que, como tal, representa algo más que la suma de sus

partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacer resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo por lo menos de seis semestres, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo puede manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

Esperamos, por lo demás, que este *Curso* estimule a quien lo toma en sus manos, no sólo como un compendio doctrinal, sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas, a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador de teología: apertura a la realidad única del objeto teológico; sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología, en cuanto reflexión sobre «la doctrina de la Iglesia», participa de la historicidad, tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial.

Quiera Dios que este compendio que, siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda aportar alguna ayuda a la teología y a los teólogos en esta hora de bruscas y grandes transformaciones.

Ratisbona, fiesta de san Alberto Magno

Johann Auer y Joseph Ratzinger

*

Este volumen es el sexto en orden de aparición dentro de la serie de nueve tomos comprendidos en el *Curso de teología dogmática* (CTD). Ahora que hemos recorrido las dos terceras partes,

permítasenos echar una ojeada retrospectiva y adelantar algo que debería exponerse en el epílogo.

No querría que este volumen viese la luz pública sin antes haber dado las gracias a quien hasta ahora ha sido mi coeditor y colega, Joseph Ratzinger, por su colaboración —su *Escatología* apareció el año pasado como el tomo IX— y sin desearle la bendición divina en su nueva y pesada carga como arzobispo de Munich-Freising y como cardenal de la santa Iglesia romana. Gracias también al Sr. Hans-Peter Lehmeier por su gran esfuerzo en comprobar la exactitud de las citas. Y gracias también, muy especiales, a mi secretaria Sra. Ruth Hapke por su constante esmero e interés en la preparación del texto; a la Sra. Monika Bock de Editorial Pustet por el cuidado en la preparación del manuscrito, y al Sr. Josef Zöhrer por su ayuda en la corrección de galeradas y en la elaboración del índice de nombres.

Ratisbona, fiesta de la Santísima Trinidad de 1978

Johann Auer

ABREVIATURAS

Los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo, así como las revistas, se citan con las mismas siglas empleadas en *Sacramentum Mundi* (SacrM), Herder, Barcelona 1972-1976; ^{2}1976-1978.

Androutsos	*Teología dogmática cristiana de la Iglesia ortodoxa griega* (en griego), Atenas ^{2}1956.
Barth, KD	Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik,* Zollikon - Zurich 1932ss.
Bauer, DT	*Diccionario de teología bíblica,* dir. por J.B. Bauer, Herder, Barcelona ^{2}1971.
BFS	«Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi», Quaracchi, Florencia 1903ss.
BGPTh	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* dir. por Bäumcker - Grabmann - Schmaus.
BL	*Bibel-Lexikon* (cf. Haag DB), dir. por H. Haag, Einsiedeln ^{2}1968.
BThW	*Bibeltheologisches Wörterbuch* (cf. Bauer DT), J.B. Bauer, 2 vols., Graz ^{3}1967.
Cat	*Catholicisme, Hier - Aujourd-hui - Demain,* dir. por G. Jaquement, París 1948ss.
Conc	«Concilium», revista internacional de teología, Madrid 1965ss.
CTD	J. Auer - J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática,* Herder, Barcelona 1974ss.
D	H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Friburgo de Brisgovia ^{31}1957 (cf. DS); versión castellana: *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona ^{5}1967.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* 15 volúmenes, 2 suplementos, París 1924-1953.
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* 6 vols., París 1928-1960.
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique,* París 1912ss.
DS	H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma ^{36}1976 (cf. D).

DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique,* I-VI, París 1932ss.
DTB	J.B. Bauer, *Diccionario de teología bíblica,* Herder, Barcelona ^{2}1967.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique,* 15 vols., 2 suplementos, París 1903-1950.
EC	*Enciclopedia Cattolica,* 12 vols., Ciudad del Vaticano 1949-1961.
ed. Kotter	*Die Schriften des Johannes von Damascus,* publicados por Instituto bizantino de la abadía de Scheyern, II, *Expositio fidei,* a cargo de P.B. Kotter, O.S.B. («Patrist. Texte und Studien» 12), Berlín - Nueva York 1973.
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon,* 4 vols., Gotinga 1956-1961.
EP	M.J. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum,* Herder, Barcelona ^{24}1969.
Funk	F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolicae,* I, Paderborn 1905.
Haag, DB	*Diccionario de la Biblia,* trad. y adaptación castellana del BL por S. de Ausejo, Herder, Barcelona ^{7}1978.
HB	«Herder Bücherei», Friburgo de Brisgovia 1957ss.
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte,* dir. por M. Schmaus, J.R. Geiselmann, A. Grillmeier, S. Scheffczyk, Friburgo de Brisgovia 1951ss.
HerKorr	«Herder Korrespondenz», Friburgo de Brisgovia 1964ss.
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie* I-IV, Friburgo de Brisgovia 1964-1969.
HThG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe,* dir. por H. Fries, 2 vols., Munich ^{2}1962-1963; trad. cast.: *Conceptos fundamentales de teología,* Ed. Cristiandad, Madrid.
HThK	*Herders theologischer Kommentar zum NT,* Friburgo de Brisgovia 1953ss.
HWPh	*Historisches Wörterbuch der Philosophie,* dirigido por J. Ritter, Darmstadt 1971ss.
IKZ	«Internationale katholische Zeitschrift», Colonia 1972ss.
KD	Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik,* Zollikon - Zurich 1932ss.
KlP	*Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike,* 5 t., Stuttgart 1964ss.
LCI	*Lexikon der Christlichen Ikonographie,* Friburgo de Brisgovia 1968ss.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 vols., Friburgo de Brisgovia ^{2}1957-1965.
Mansi	*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* publ. por J.D. Mansi, reimpresión y continuación de L. Petit y J.B. Martin, en 60 tomos, París 1899-1927.
Meyer, K	*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* publ. por H.A.W. Meyer, Gotinga.
MS	Mysterium Salutis. *Manual de teología como historia de la salvación,* Cristiandad, Madrid 1969-1975 (citado según la ed. original alemana).
NCE	*New Catholic Encyclopedia,* 15 vols., Nueva York 1967.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* Stuttgart 1950ss.

Abreviaturas

RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., Tubinga ^{3}1957-1965.
RNT	*Regensburger Neues Testament*, dirigido por A. Wikenhauser y O. Kuss, 10 vols., Ratisbona 1938ss; trad. cast.: *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1967ss.
SacrM	*Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (dir. por K. Rahner y otros), 6 vols., Herder, Barcelona 1972-1975; ^{2}1976-1978.
SBM	«Stuttgarter Biblische Monographien», Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967ss.
SBS	«Stuttgarter Bibelstudien», Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965ss.
Scheffczyk	L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung*, HDG II 2a, Friburgo de Brisgovia 1963.
Schmaus	M. Schmaus, *Der Liber Propugnatoribus des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II. *Die trinitarischen Lehrunterschiede* BGPhth XXIX, 1.
StL	*Staatslexikon, Recht - Wirtschaft - Gesellschaft*, 8 tomos, Friburgo de Brisgovia ^{6}1957-1963; 3 tomos complementarios (9-11) 1969-1970.
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (dir.), 10 vols., Stuttgart 1933ss (hay trad. italiana en curso).
ThWAT	*Theologisches Wörterbuch zum AT*, dirigido por G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart 1973ss.
Tixeront	J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Chrétienne*, París I ^{12}1930, II ^{10}1931, III ^{8}1928.
Trempela	P.N. Trempela, *Teología dogmática de la Iglesia ortodoxa griega* (en griego), 3 vols., Atenas 1959-1961 (en francés), 3 vols., Chevetogne 1966-1968.
TU	«Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» Leipzig-Berlín 1882ss.
UB	*Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe*, Stuttgart 1952ss.
II VK	*Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen*, texto latino y alemán LThK, 3 tomos, Friburgo de Brisgovia 1966-1968.
VtB	*Vocabulario de teología bíblica*, dirigido por X. Léon-Dufour, Herder, Barcelona ^{11}1980.
WA	Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimarer Ausgabe») 1883ss.

INTRODUCCIÓN

Al comienzo de este ensayo acerca de Dios permítaseme formular la oración del apóstol de los gentiles en su carta a los Efesios, oración que también antepone san Buenaventura († 1274) a su *Breviloquium* o *Compendio de la doctrina de la fe*. Quien pretende hablar de Dios a los hombres — y ello es una experiencia vital y una norma de toda auténtica teología — debe antes, en medio y al fin, procurar hablar personalmente con Dios. El apóstol escribe en Ef 3,14-19: «Por lo cual doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toda familia, en los cielos y en la tierra, toma nombre, para que os conceda, según la riqueza de su gloria, ser poderosamente robustecidos por la acción de su Espíritu en vuestro interior; para que Cristo habite, mediante la fe, en vuestro corazón; para que, arraigados y cimentados en el amor, seáis capaces de captar con todo el pueblo santo, cuál es la anchura y largura, la altura y profundidad (del misterio divino en el mundo), y conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios.» Sobre cualquier ensayo acerca de Dios vale la palabra de 1Cor 13,12: «Ahora conozco imperfectamente; entonces conoceré cabalmente, con la perfección con que fui conocido (por él).» Preparar el camino a ese conocimiento superior de Dios en el Espíritu divino y con la fuerza de su luz es el objetivo del intento teológico de una doctrina acerca de Dios en este mundo.

El ensayo lo presentamos en cuatro grandes partes. Tras unas breves reflexiones sobre el fin y meta de nuestra doctrina divina o teológica, es decir, sobre la realidad que aquí entendemos por Dios y sobre la fe como único camino adecuado hacia Dios y como fundamento de cualquier método teológico (§ 1 y 2), la par-

te primera tratará de la existencia de Dios, que se nos descubre a través de las distintas formas de autorrevelación divina referida en la Escritura y que está cerrada a nuestro espíritu y a nuestro corazón de hombres por nuestras diversas actitudes equivocadas.

Después de estudiar la imagen de Dios en la revelación (parte segunda), seguirá la parte tercera con una tentativa teológica por entender al Dios uno y trino. La cuarta parte y última, pretende desarrollar cuanto la revelación afirma de un modo humano sobre el ser y la vida de Dios. Ahí nuestro razonamiento acerca de las propiedades del ser divino, de su conocimiento, voluntad y operación, habrá de encontrar sus bases bíblicas y su exposición teológica.

Antes de entrar propiamente en el estudio de la doctrina acerca de Dios, conviene tratar aquí brevemente dos cuestiones: 1) qué entendemos de hecho cuando hablamos de Dios, y 2) cuál es la actitud y cuál el camino espiritual, que pueden acercarnos a ese Dios y colocarnos ante él.

§ 1. El Dios viviente, meta de la teología

2) H.J. Schultz (dir.), *¿Es esto Dios?*, Herder, Barcelona 1973; *Zerbrochene Gottesbilder*, Friburgo de Brisgovia 1969; J. Ratzinger, *Dios como problema*, Cristiandad, Madrid 1973; Kl. Hemmerle (dir.), *Die Botschaft von Gott, Orientierung für die Praxis*, Friburgo de Brisgovia 1974; V. Miano - L. Serenthá, *El problema de Dios*, 2 vols., Madrid 1975.

3) V. White, *Dios y el inconsciente*, Gredos, Madrid 1955; J. Cardonnel, *Gott in Zukunft (Aufforderung zu einer menschlichen Welt)*, Munich ²1969; W. Knevels, *Die Wirklichkeit Gottes (Ein Weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus)*, Stuttgart 1964; K. Krenn (dir.), *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes*, Paderborn 1974; V.E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona ²1979; C. y J. Lagarde, *Enseñar a decir «Dios»*, Herder, Barcelona 1981.

Sobre el tema «experimentar a Dios»: K.H. Weger, *Gotteserfahrung in der Glaubensnot*, GuL 39 (1966) 343-354; Kl. Riesenhuber, *Existenzerfahrung und Religion*, Maguncia 1968; E. Kunz, *Wie kann Gott vom Glaubenden erfahren werden?* GuL 42 (1969) 421-431; W. Kasper, *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, ibid. 329-349; K. Rahner, *Gotteserfahrung heute*, SchrTh IX (1970) 161-176; id., *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*, ibid. X (1972) 133-144; J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken*, Francfort 1973; H.J. Schulte - Vieting, *Glaubenserfahrung in einer technischen Welt*, HerKorr 28 (1974) 148-156; W. Beinert, *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit*, en *Mysterium der Gnade (Festschr. f. Johann Auer)*, Ratisbona 1975, 132-145; L. Scheffczyk, *Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade*

ibid. 146-159; L. Boros, *Experimentar a Dios en la vida*, Herder, Barcelona 1979; H. Smith, *Experiencia de Dios*, Sal Terrae, Santander 1976; J.R. Guerrero, *Experiencia de Dios y catequesis*, P.P.C., Madrid 1974; P. Arrupe, *Experiencia de Dios y compromiso temporal de los religiosos*, Claretianas, Madrid 1979; L. Tous, *Experiencias humanas de Dios*, Palma de Mallorca 1975.

5) A. Schaefer, *Der Gottesgedanke im Abendland*, Stuttgart (UB 79) 1964; F. Egea, *Dios y el hombre contemporáneo*, Zero, Madrid 1968.

6) H. Beck, *El Dios de los sabios y de los pensadores*, Gredos, Madrid 1968; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, 2 tomos, Darmstadt 1971-72; W. Schneemelcher, *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche (Evang. Theologentagung* 1958): Töpelmann, Berlín 1959; W. Künneth, *Von Gott reden? Sprachtheol. Untersuchung zu J.A.T. Robinsons Buch «Gott ist anders»*, Wuppertal 1965; P.M. von Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*, Stuttgart-Zürich 1965; H.M. Barth, *Theorie des Redens von Gott*, Gotinga 1972; Wim A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, Munich 1971; M. Hengel - R. Reinhardt (dir.), *Heute von Gott reden*, Munich - Maguncia 1977.

7) J. Hardon, *Gott in den Religionen der Welt*, Luzerna 1967; U. Mann (dir.), *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973; H. von Stietencron (dir.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975; J. Splett, *Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott*, Francfort 1973.

Toda ciencia es un proceso que avanza de lo oscuro a lo claro, de la pregunta a la respuesta, de una experiencia a la formación de una opinión personal y, finalmente, a un saber razonado, como expone Platón de forma convincente en su *Teeteto*. Cuando quiero conocer algo, debo empezar por saber lo que busco; pero si ya sé lo que voy a buscar, ¿porqué lo sigo buscando? Ando a la búsqueda de una inteligencia más profunda de lo que sólo conozco de una manera superficial, quizá sólo de oídas no por propia experiencia, y menos aún por propio estudio.

Esto vale de cualquier conocimiento humano. Pero también exige que desde el comienzo nos esforcemos por encontrar el puesto espiritual desde el que nos sea posible una ascensión y acceso a la realidad buscada; y que, desde el comienzo y en el curso de nuestra búsqueda, nos vayamos acomodando de continuo a la realidad que ha de convertirse en nuestra posesión espiritual. Ello nos obliga a plantearnos la búsqueda del camino previamente a cualquier pregunta acerca de la cosa; nos fuerza a plantearnos el método de nuestra búsqueda, que deberá contar ante todo en nuestra afirmación sobre el objeto.

Si esto vale para toda búsqueda espiritual humana, para cualquier investigación y ciencia, cuenta también y de manera muy particular en la teología, en nuestra búsqueda de Dios, de quien

dice Agustín: «Queremos buscarle para encontrarle; queremos buscarle porque ya le hemos encontrado. Se le busca para encontrarle, porque está oculto; se le busca después de haberle encontrado, porque es infinito. Satisface, en efecto, a su buscador en la medida en que éste capta, y hace que quien le ha encontrado siga entendiendo que ha de continuar la búsqueda a fin de completar lo que ya ha empezado a entender» *(In Ioh Tract* 63,1; PL 35, 1803).

1. A la pregunta de qué es lo que buscamos cuando andamos a la búsqueda de Dios, hay que empezar por responder: el Dios al que buscamos no es una realidad como las demás realidades con que nos encontramos en nuestro mundo; no es una parte de ese mundo. El Dios, al que busca nuestra reflexión teológica, es el Dios al que dirigimos nuestras oraciones, nuestras acciones de gracias, alabanzas y adoración. Es el Dios «viviente», de nuestra piedad viva, de nuestra fe viva.

2. Dios no es un objeto de este mundo, por ello tampoco puede entrar en ninguno de nuestros conceptos. No se trata, pues, de un concepto de Dios, porque todos nuestros conceptos hacen que cuanto queremos entender se convierta en una cosa de nuestro mundo. Lo que buscamos es al «Dios real y viviente de nuestra fe», ante el que nos hallamos, cuando creemos y cuando tenemos dudas, cuando le damos gracias y cuando nos quejamos. «El hombre no debe contentarse con un Dios pensado, pues cuando el pensamiento pasa, pasa también Dios. Más bien hay que tener un Dios esencial, que está muy por encima de los pensamientos del hombre y de todas las criaturas... Quien tiene a Dios así, en el ser, le toma al modo divino y le descubre en todas las cosas, porque todas las cosas le saben a Dios.y desde todas ellas se le hace visible la imagen de Dios... Quien abraza estrechamente a Dios, abraza todo cuanto es divino dejando de lado aquello que es distinto y extraño a Dios» (Maestro Eckhart, *Coloquios de instrucción,* n. 6 y 5, *Deutsche Predigten und Traktate,* edit. y traducidos por J. Quint, Munich 1955, 60 y 58).

3. El Dios al que buscamos es una realidad que tiene que ver con nuestra «existencia humana»: no es cosa sólo del espíritu, ni tampoco sólo del corazón. Cuando decimos «Dios», nos reclamamos a nuestra existencia más íntima; se habla a nuestro ser

personal más profundo, al que se incita y cuestiona. Cuando yo hablo de Dios, se trata siempre de «mi Dios». Pero ese «Dios mío» no es algo que yo pueda poseer, ni algo que pueda pertenecerme sólo aquí y ahora. En la historia de mi «mismidad», mi historia va siempre inmersa en mi Dios, y ello aun cuando yo me quisiera oponer al hecho. Experiencia personal y experiencia de Dios se dan en un diálogo íntimo de mí, tanto si me abro a Dios con fe como si en una autoenajenación me cierro a él y, por lo mismo, me cierro a *mi* Dios.

Ahora bien, como mi propia existencia está condicionada por el tiempo, el mundo y la sociedad, síguese que también mi relación con Dios está condicionada por el tiempo y va ligada a mi comprensión del mundo y de mí mismo. Por eso, cada hombre tiene su propia «imagen personal de Dios y su propia relación personal con él». De ahí que cuando intentamos dialogar acerca de Dios, ese diálogo deba ser siempre un «hablar de Dios», de la relación viva con el Dios de nuestra fe y de nuestra piedad, si es que en tal diálogo no queremos perder al Dios viviente poniendo en su lugar una idea abstracta o un concepto objetivado del mismo Dios.

4. Y tampoco puede bastar, desde luego, el que cada uno hable de su propio Dios. Muy pronto ese «mi Dios propio» dejaría de experimentarse como «Dios» en la propia conciencia personal, si realmente no puede ser el Dios de los otros, el Dios de todos los hombres. Pero justamente porque, de una parte, Dios según nuestra convicción íntima debe ser el Dios único para todos los hombres y porque, de otra parte, experimentamos y sabemos lo distintas que son la imagen de Dios y la relación con él en los distintos hombres, justo por eso buscamos un «marco», una sociedad humana en que se reconozca nuestra imagen de Dios; más aún, que sostenga esa imagen nuestra, de tal modo que sólo en ella creemos que puede formarse y estar segura nuestra propia imagen divina, de manera que hasta podemos esperar de la sociedad nuevas aclaraciones y nuevos ahondamientos en nuestra relación con Dios. Dicho más brevemente: nuestra idea de Dios, incluso nuestra fe en Dios y nuestra piedad, se alza en esa comunidad; y esa sociedad es para nosotros la única sociedad humana que llamamos Iglesia en el sentido más amplio. Creemos de ella que como tal sociedad ha sido fundada y está sostenida por Dios. Cuando falta tal vinculación a la comunidad, cuando

sólo se busca una relación personal con Dios independiente de la comunidad, tanto la relación divina como la idea de Dios en que se apoya están profundamente amenazadas. El hombre corre el peligro de presentar como Dios viviente las imágenes divinas que él ha ideado y forjado, corre el peligro de ponerse a sí mismo en el lugar de Dios. Nuestro hablar de Dios supone siempre, por tanto, el diálogo en la Iglesia y con la Iglesia, que es la «portadora de la revelación del Dios viviente».

5. La correspondencia intrínseca entre mi existencia personal y el Dios viviente de mi piedad es tan esencial para mi comprensión de Dios, que para mí el Dios viviente aparecerá siempre como un «Dios para mí», un «Dios para nosotros», y en mí mismo surge la idea de que mi disertación sobre un «Dios en sí» rápidamente puede convertirse en un discurso ideológico, si no atiendo constantemente a esa vinculación del «Dios en sí» con «mi Dios para mí». Lo cual no excluye que la teología, que pretende hablar del Dios real y viviente, hable también de la «esencia de Dios». Ahora bien, esa «esencia de Dios» aparecerá siempre sólo como el reverso del «Dios para nosotros». En nuestro razonamiento, Dios no puede trocarse en un simple objeto del que hablamos; al propio tiempo deberá ser siempre el sujeto del que hablamos y desde el cual hablamos, el sujeto en que estamos y que nos habla a nosotros.

6. Ello se debe a que en nuestra indagación acerca de Dios no sólo nos preguntamos por nuestra existencia personal, sino también por nuestro «ser en el mundo», nuestra idea del mundo y la comprensión de nosotros mismos en el pleno sentido de la palabra. De ahí que en nuestra disquisición sobre Dios siempre se exprese y refleje el pensamiento humano en su totalidad y hondura, como se presenta en la filosofía. La conocida dialéctica entre «el dios de los filósofos y el dios de los teólogos», desarrollada sobre todo por Blaise Pascal en sus *Pensamientos*, no representa un juego de posibilidades teóricas; es más bien una tensión inmanente en el «razonamiento teológico acerca de Dios». La ausencia de una filosofía de vigencia universal (al menos de un sistema) tal vez sea una de las raíces principales de la gran hambre de Dios que padece nuestro tiempo. Una ojeada a la gran tradición de la filosofía occidental podrá servirnos aquí de

ayuda en algunos puntos decisivos para dar una respuesta a nuestro problema teológico.

7. El problema aquí planteado se hace cada vez más patente, si formulamos la pregunta semántica respecto del «hablar de Dios». ¿Cuáles son las palabras que podemos y debemos emplear, cuando pretendemos hablar teológicamente de Dios y el Dios viviente de nuestra piedad ha de seguir siendo el objeto de nuestro razonamiento? Si al comienzo hablábamos de que no pretendíamos un concepto de Dios sino que queríamos presentar al Dios viviente y personal, la última reflexión nos ha llevado al convencimiento de que debemos hablar de «nuestro Dios» con unas afirmaciones inteligibles y vinculantes para todos, si es que hemos de referirnos al Dios de nuestra fe y dentro de nuestra Iglesia.

Lo siempre «viviente» y «personal» procuramos expresarlo los hombres propiamente con nombres y no con conceptos. Se nos plantea así la cuestión del nombre o de los nombres de Dios, que nos apremia por ambos lados con igual derecho. Ahí está el hecho de que en la revelación divina — sobre la que en último término descansa nuestro razonamiento acerca de Dios — se habla de una «revelación del nombre de Dios», y de que ese nombre (Yahveh) ha experimentado un gran cambio en las diferentes versiones de esa revelación, porque toda lengua viva está sujeta a los cambios de cada época. Si nosotros queremos hablar de Dios en nuestro tiempo a fuer de creyentes honestos y cristianos, si queremos hablar del Dios viviente de nuestra fe, que se ha revelado en la historia por Moisés y por Cristo, tendremos que hablar en el lenguaje vivo de este nuestro mundo y, simultáneamente, habremos de crear para ese nuestro mundo un lenguaje teológico vivo y devolver su sentido auténtico a la singular expresión del nombre divino. Al respecto no discrepan en nuestro pensamiento y lenguaje teológico «religión y fe»; es decir, el lenguaje primitivo humano de la piedad y el lenguaje histórico de ciertos períodos de tiempo, como parece ocurrir en la teología dialéctica de Karl Barth y más aún en Rudolf Bultmann o en Dietrich Bonhoeffer. No se trata de una «desmitización» *(Entmythologisierung)* del mensaje bíblico, sino de una nueva inteligencia de la realidad expresada en el mito, cuando lo que queremos es anunciar en forma creyente y en el lenguaje de nuestro tiempo el contenido de la revelación escrita.

8. Esto último ha adquirido una importancia totalmente nueva para la situación mundial del hombre de nuestro tiempo. La ciencia y la técnica han hecho trasparente el gran mundo y acercado a todos los pueblos y culturas, lenguas y naciones, despertando la conciencia de la unidad humana y de la responsabilidad de todos para todos. Con ello la fe en el Dios de los pueblos y culturas no cristianos, no sólo de los miembros del antiguo pueblo de Israel y de los mahometanos, sino también de todos los otros pueblos y culturas no cristianas, a los que hasta ahora se designaba con el apelativo históricamente oprobioso de «paganos», se ha convertido simple y llanamente en un tema de la teología. La Iglesia católica ha establecido en el concilio Vaticano II un secretariado específico para las religiones no cristianas con la declaración *Nostrae aetatis* (y ello porque «la Iglesia considera con atención mayor cuál es su actitud frente a las religiones no cristianas») de 28-x-1965. Cf. al respecto el discurso del cardenal König de 6-x-1975 en el Congreso misionero internacional de Roma (*«L'Oss. Rom.»* 31-x-1975, p. 7ss).

Se impone ciertamente entender las religiones no cristianas, tal como se nos presentan en la historia religiosa con sus peculiaridades, recurriendo para ello a los instrumentos de la etnología y de la historia, sin contentarse con una simple interpretación cristiana. Mas sí que se puede y debe poner especialmente de relieve la profunda comunidad que existe en el anhelo de Dios (India), en la inmersión en lo divino (budismo), en el temor y amor de Dios, en los mandamientos y el culto, incluso en las debilidades humanas, precisamente en este campo en que los hombres formulan las afirmaciones más profundas acerca de sí mismos. Las religiones no cristianas han de considerarse también teológicamente.

9. Sin duda que para nosotros los cristianos la cuestión acerca de Dios — como ya había ocurrido con el pueblo de Israel y más tarde con los seguidores del profeta Mahoma — se ha convertido en algo muy particular, por el hecho de que sabemos de una historia de la humanidad con Dios, sobre todo en el pueblo de Israel, de una «revelación de Dios en esa historia de la humanidad» y, finalmente, conocemos incluso el misterio de la «encarnación de Dios en Jesús de Nazaret». Nuestro humano «camino hacia Dios» está así trazado por el «camino de Dios hacia nosotros», más antiguo y más vigoroso, en el que se expresa lo que

significa «revelación de Dios». Pero antes de hablar de eso deberemos tratar de nuestro «camino humano hacia Dios», caracterizado por una actitud fundamental humana que llamamos fe.

§ 2. La fe como camino hacia Dios

LThK 4 ²(1960) 913-931, *Glaube* (R. Schnackenburg J. Trütsch, W. Pannenberg, H. Schuster, N. Krautwig); RGG 2 ³(1958) 1586-1611; G. Ebeling, *Esencia de la fe cristiana,* Fontanella, Barcelona 1974; P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens,* Berlín 1961 (UB 318, Berlín 1969); H. Gollwitzer - W. Weischedel, *Denken und Glauben,* Stuttgart 1965; U. Gerber, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der kath. Theologie vom I. Vat. bis zur Gegenwart,* Gütersloh 1966; P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens,* Einsiedeln 1963; M. Buber, *Zwei Glaubensweisen,* Zürich 1950; G. Söhngen, *Propedéutica filosófica de la teología,* Herder, Barcelona 1963; E. Biser, *Glaubensvollzug,* Einsiedeln 1967; id. *Glauben als Weg der Freiheit (Lebend. Zeugnis),* Paderborn 1974, 97-107; id., *Glaubensprobleme,* Augsburgo 1970; id., *Glaubensverständnis,* Friburgo de Brisgovia 1975; A. Kassing, *Glauben in der Welt,* Maguncia 1966; H. Fries, *Glauben und Wissen,* Berlín 1960; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube,* Innsbruck 1959; St. Grün, *Glaube als Last und Erlösung,* Aschaffenburg 1959; H. Bouillard, *Logik des Glaubens,* Friburgo de Brisgovia (QD 29) ²1966; W. Kern - F.J. Schierse - G. Stachel, *¿Por qué creemos?,* Herder, Barcelona 1967; F. Schlösser (dir.), *Den Glauben wagen,* Limburgo 1967; J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1979; J. Auer, *Glauben - Gewinn - Risiko,* Tréveris 1968; H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (Die Konstitution über den Kath. Glauben «Dei Filius» des I. Vat. Konzils,* [F. Th. St. 87]), Friburgo de Brisgovia 1968; L. Malevez, SJ., *Pour une Théologie de la Foi* («Mus. Less. S. Th.» 63), París - Brujas 1969; H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand,* Munich 1970; J. Möller, *Glauben und Denken im Widerspruch?,* Munich 1973; O. Wanke, *Glaubensgehorsam und menschliche Freiheit,* en *Mysterium der Gnade (Festschr. f. Johann Auer),* Ratisbona 1975, 119-131. HDG I 2a. 2b; *La fe cristiana,* dosier 5, Conferencia episcopal, 1977; A. Marín, *La fe de la Iglesia,* ed. Católica, Madrid 1977; J.M. Rovira Belloso, *Fe y libertad creadora,* Nova Terra, Barcelona 1974; L. Evely, *Fe y libertad,* Sígueme, Salamanca 1976; *Fe y liberación,* dosier 7, Conferencia episcopal 1978; Y.M.J. Congar, *La fe y la teología,* Herder, Barcelona ²1977.

Todo lo humano se define por su tensión interna entre anchura y profundidad, que se resuelve en la unidad de espíritu y corazón. Esto se advierte sobre todo al preguntarnos qué significa creer.

Creer es una actitud básica del hombre en la que confluye cuanto se ordena a la estructura íntima del hombre: realidad,

verdad y el misterio de lo personal (cf. CTD III, § 23). En este aspecto antropológico queda ya claro que la actitud en que el hombre está ante Dios y para Dios, debe ser la actitud de la fe. Visto desde el objeto es asimismo evidente que es justamente aquí, en el campo de lo religioso y de lo santo, donde se abre el sentido profundo de esa actitud fundamental que es la fe. Desde cuatro puntos de vista —la historia de la palabra, la afirmación bíblica, la historia de la teología y la antropología cristiana— debe abrírsenos el sentido de la fe.

1. *Historia de la palabra*

a) La palabra alemana *glauben*, «creer» (cf. Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der dtsch. Sprache*, [20]1967, 260) contiene la raíz *lub* que a su vez se encuentra en *loben* (reconocer), *erlauben* (permitir), *verloben* (confiarse por completo), *geloben* (prometer fidelidad o lealtad) y finalmente en el gran verbo *lieben* (amar). Reconocimiento del valor, respuesta de estima personal, entrega confiada y leal como respuesta a la llamada, que me llega desde el valor descubierto, sobre todo cuando se funda en la persona, son realidades que intervienen si ha de llegarse a una fe auténtica. Creer es una actitud de respuesta con todo lo implicado en una respuesta humana, desde la libertad más sentida a la vinculación más inviolable.

b) Las palabras latinas *credo* así como *fido (fides)* presentan un matiz, al menos en el latín clásico, de tipo jurídico *(Thesaurus linguae latinae* IV, 1909, 1129-1150; VI, 1, 1926, 661-693). La cosa y la palabra objetiva son el objeto primordial de *credere (creditor* = el acreedor; *creditum* = el préstamo), reconociendo la persona el derecho y justeza de esa cosa, de esa palabra. *Fides* es la confianza que se otorga a una persona o que se pone en una cosa; es la lealtad hacia una causa o persona *(fideiussorius* = el fiador; *fideicommissarius* = albacea, ejecutor de un testamento).

c) Por el contrario, los vocablos πίστις y πιστεύω significan la confianza, la fiabilidad, la lealtad, la seguridad, en una relación efectiva y concertada entre los hombres; en el neoplatonismo, sobre todo, pasan a ser términos religiosos, mientras que la *stoa* indica más bien con esas palabras la lealtad del hombre hacia sí

mismo (ThW VI, 1959, 174-230). Queda patente el especial aspecto intelectual de la realidad en el pensamiento griego, cuando Platón sitúa la πίστις entre una opinión personal confusa (δόξα) y una visión científica segura (ἐπιστήμη *La república* VI, 511 B-E).

d) Hasta qué punto está en juego siempre toda la imagen mundana en la determinación del contenido de la palabra «creer», queda patente en el lenguaje y el pensamiento del AT, que expresa esa realidad con la forma hífil del verbo *aman he'emin*, que equivale a «decir amén a algo con todas las consecuencias para el objeto y el sujeto» (ThW VI, 186, cf. ThWAT I, 1973, 320-333). Aquí, donde el mundo y la historia se entienden desde el Dios Yahveh, tampoco la fe humana hay que entenderla primordialmente desde la psicología, sino justamente desde esa imagen del mundo y muy en especial desde la naturaleza y actuación del Dios omnipotente y bondadoso, desde el Dios en el que todo tiene su origen y consistencia. La fe humana no es otra cosa que la respuesta adecuada del hombre a la realidad esencial, la verdad *(emeth)* y fidelidad *(emunah)* de Dios frente a cualquier amenaza del hombre por parte del poder del mundo y de la propia debilidad. Así, por encargo de Yahveh, puede decir el profeta Isaías al rey Acaz: «Si no creéis, no permaneceréis» (Is 7,9: «Si no os mantenéis en Dios no tendréis ningún apoyo firme, *taamiynu-teomenu;* cf. 2Cró 20,20: «Creed en Yahveh, vuestro Dios y permaneceréis»).

A propósito de la helenización del AT por obra de la versión de LXX, es significativo que traduzca la citada sentencia de Isaías con estas palabras: «Si no creéis (πιστεύσητε), no comprenderéis» (συνῆτε, *intelligetis*); cf. G. Söhngen, *Philosophische Einübung* 91). Sin embargo ese espíritu helenista donde primero se deja sentir es en el cristianismo occidental. La Sagrada Escritura conserva la concepción judía de la fe, como veremos en seguida.

2. *Afirmaciones bíblicas*

Yahveh-Dios es para Israel —y es ese pueblo en primer termino, y no el individuo, el portador de la religión y su destinatario— el creador supramundano del mundo y el Señor de la historia de Israel; y es, por ende, el todopoderoso, el que exige y promete, el que está antes y por encima de los grandes perso-

najes, que son los patriarcas del pueblo. Creer no significa aquí otra cosa que aferrarse a esa grandiosa imagen de Dios y a la concepción del mundo y de sí mismo resultante de ella. Así se echa de ver claramente en la historia de los patriarcas, tal como la trazaron los historiadores de época posterior en la interpretación creyente de la historia primitiva. El misterio de Dios y de su acción poderosa en el mundo y en la historia constituye el fundamento del carácter paradójico, que presenta la fe para el hombre en la época preexílica. Así *Noé* «varón justo y perfecto que camina con Yahveh» (Gén 6,9), construye en plena tierra firme una nave de proporciones gigantescas, pues Dios le ha prometido que en ese arca le salvará a él y a su clan del inminente diluvio. Noé se atiene a las promesas de Dios frente a la incomprensión y las burlas de todo tipo de que le hacen objeto sus corrompidos coetáneos, y la salvación del gran cataclismo es para sus descendientes una prueba de la honradez y del valor de la fe del patriarca. Gracias a su fe, Noé se convierte en el nuevo padre de la especie humana. El pueblo de Israel tiene también a un patriarca y tronco primero en la fe: *Abraham.* Por orden divina abandona patria, parentesco y casa paterna (Gén 12,1s), y a lo largo de toda su vida estará única y exclusivamente bajo la guía de Dios revivida en renovadas experiencias. La promesa de que sería padre de un gran pueblo (Gén 15) le confiere la fuerza necesaria para confiarse en manos de Dios hasta el extremo paradójico de estar dispuesto a ofrecer a Yahveh en sacrificio su hijo único, fruto y portador de la promesa. «Abraham creyó en el Señor, y el Señor se lo imputó a justicia» (Gén 15,6).

La fe, sin embargo, encuentra su premio en el cumplimiento de la promesa, aun cuando llega siempre por caminos paradójicos (bendición a Jacob en lugar de Esaú; formación del pueblo con los 12 hijos de Jacob en Egipto gracias a José). Esto debe mostrar que la fe es condición para la elección, aunque ésta es siempre don libre y gratuito de Dios, y no fruto de la obra humana. Una vez más, y de la forma más radical, se advierte esto en el punto culminante de la historia de Israel: en su liberación de la esclavitud de Egipto y en la alianza del Sinaí por obra de *Moisés* (Éx 19ss). Moisés es el gran profeta con quien el Señor habla cara a cara (Dt 34,10). Sólo que con él y a través de su obra la fe adquiere en Israel unos rasgos totalmente nuevos: Dios ha dado su ley y ha establecido su culto en Israel, y en las obras de la ley y del culto habrá de formarse y afianzarse la fe del pueblo y la fe del indivi-

duo, hasta tal punto que, después del destierro, ley y culto se convertirán en realidades autónomas y casi nacionales. Israel, sobre todo en la época postexílica ya no expresará su fe, como lo hicieron los patriarcas, pronunciando su «amén» a Dios, sino más bien a la lectura del código de la alianza (Dt 27,15-26; cf. Jer 8; 1,6) así como a la palabra del sacerdote que anuncia la maldición y la bendición (Núm 5,22; Jer 5,13).

En el período que sigue al destierro, y sobre todo en los Salmos, las palabras de «esperanza» expresan de múltiples modos lo que antes podía expresarse más bien con la fe. Ya Isaías describe la actitud creyente ante el Dios oculto con estas palabras: «Aguardaré *(khiqqiyti* - ἐρῶ) a Yahveh, que oculta su rostro a la casa de Jacob, y en él esperaré *(kevveyti* - πεποιθός)» (8,17). Y el segundo Isaías explica ese cambio en la interpretación de la fe con la frase: «Pero los que esperan en Yahveh cobrarán nueva fuerza, les crecerán las alas como a las águilas, correrán y no se fatigarán, andarán y no se cansarán» (Is 40,31). Por ello, en ese período se denomina a Dios con expresiones técnicas del lenguaje bélico: «fortaleza, roca, torreón, refugio» (Sal 18,2ss). Creer es mantenerse firme en la palabra de Dios, en su promesa y en su ley; lo cual significa esperar en él pese a todas las experiencias en contra (cf. Rom 4,18: *sperare contra spem).* Y ello porque Dios es siempre fiel y veraz aunque el hombre por su infidelidad se convierta en un mentiroso (cf. Rom 3,3ss; Sal 89[88],29-38). Esa gran fe se mantiene aún viva entre los Macabeos como entre los piadosos del tiempo de Cristo, pese a que de hecho en la época helenística la visión teocéntrica va siendo desplazada cada vez más por una concepción antropocéntrica, y en lugar de la gran fe yahvista entra la piedad legal. Los círculos dirigentes de saduceos y doctores de la Escritura han convertido la fe en asunto más bien intelectual, mientras que los fariseos han hecho de ella una cuestión moral.

Frente a ese planteamiento del mensaje de fe del AT libra Cristo su batalla contra «los escribas y los fariseos» (Mt 23). Con palabras duras fustiga la propia justificación personal y la ambición de honores de aquellos dirigentes (Jn 5,44; Lc 18,11s), llegando a negarles que sean realmente «hijos de Abraham» (Jn 8,30-47). Más tarde Pablo, discípulo de los fariseos, a quien Cristo en persona había convertido en la hora grande de Damasco, podrá así desarrollar su doctrina cristiana de la «justificación por la fe sin las obras de la ley» (cf. Rom 3,21-31; 9,30-10,21; Gál

2,15-19; 3,11s) en contra del moralismo autosuficiente de los fariseos. El modelo de fe de Abraham, que se venía discutiendo desde la época macabaica (cf. 1Mac 2,52; Eclo 44,19s; Jubileos 18), así como la distinción fundamental entre «creyentes e incrédulos» (Sab 3,9s; Henoc 46,7s; 4Esd 7,131), adquieren un significado e importancia nuevos y más profundos en el mensaje de Jesús, que ahora reclama la fe en su persona y en su obra (Jn 14,1; Mc 4,10s), como la que Yahveh había reclamado para sí en el AT: una fe operativa (Mt 7,21: «No todo el que me dice ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre...»; cf. Rom 2,13; Sant 1,22-26; 2,17-26); una fe que no admite particiones (Mt 12,30: «Quien no está conmigo está contra mí»); una fe absoluta e incondicional (Mt 10,34-37: dejarlo todo por Cristo); una fe que comporta el «llevar la cruz» siguiendo a Cristo y confesarle hasta la muerte, si es preciso (Mt 8,19ss; 10,32-40; Mc 10,28; Lc 18,22).

Esa fe vuelve a invocar también el poder milagroso de Dios, que en el AT había ido desapareciendo cada vez más desde el tiempo de los Macabeos (Mc 10,52; Lc 18,42); y Cristo promete a esa fe, aunque «sólo sea como un grano de mostaza», el poder de transportar montañas (Mt 17,19s; Lc 17,6). Cuando el autor de la carta a los Hebreos intenta definir la fe, de la que presenta a los grandes testigos del AT desde Abel hasta los profetas, la describe dentro por completo del espíritu veterotestamentario, aunque ya con la imagen antropocéntrica del mundo que es propia del helenismo: «La fe es soporte de las realidades que se esperan y prueba de las que no se ven» (11,1).

Finalmente, Juan desarrolla en su Evangelio toda una teología de la fe (105 veces emplea el verbo πιστεύειν; cf. W. Grundmann en «Kerygma und Dogma» 6 [1960] 131-154). La fe es para él don de la gracia de Dios (6,44; 17,6s; Lc 22,24s), que va acompañado de la inhabitación divina (14,20-24), aunque es un don gratuito que reclama nuestra colaboración en la guarda de los mandamientos divinos (15,10; 1Jn 2,3; 3,22) y en el amor (13,34; 15,12). En el relato del milagro de Jesús con el hijo del funcionario real (4,46-54) y con el ciego de nacimiento (Jn 9), muestra cómo la fe en Cristo, desde la angustia y la confianza humanas, iluminada por los milagros de Cristo, por su gracia y su Espíritu crece y llega a ser una fe viva en Dios (cf. Mc 9,24: «Creo, Señor; ayúdame en mi falta de fe»; cf. Rom 1,17). A esa fe madura se le promete asimismo la llegada hasta Dios (Jn 5,37; 10,38; 12,44) y hasta la

vida eterna (3,36; 6,40). Es «la victoria que vence al mundo» (1Jn 5,4s). Significa un nuevo «conocimiento» (6,69; 8,24; 1Jn 4,16), una participación en la sabiduría divina, que a quien puede creer se le manifiesta incluso en «la necedad de la cruz» (cf. 1Cor 1,18).

Aquí se echa de ver, como sucede de manera muy particular en el mensaje paulino, lo nuevo y característico de la fe cristiana neotestamentaria frente a la fe judía del AT: el judío creía en Yahveh por sus proezas maravillosas en la creación y en la historia de la salvación; el cristiano ha de creer en la persona y la obra del propio Cristo para así creer en Dios de una forma cristiana. Sin embargo la cruz no es una prueba de la imagen de Dios comprensible para el hombre, como lo era la grandeza del mundo que podría demostrar la grandeza del Dios del AT. En Cristo, en su persona, en su mensaje y su obra, Dios mismo se hace «misterio de fe»; en la *kenosis* de Cristo (cf. Flp 2,7) Dios se convierte en el Dios escondido. Mas por la encarnación de Dios, el hombre es elevado por encima de sí mismo. Y así la fe es ahora un acto de gracia del «hombre nuevo» (Col 3,10; Ef 4,24), que «en Cristo» (2Cor 6,17: el que está en Cristo es una «nueva criatura») «recibe por la fe» el perdón de los pecados (Col 1,14; Lc 24,47; Act 5,31), la reconciliación con Dios (Rom 1,17: justicia de Dios partiendo de fe hasta consumarse en fe; cf. Heb 2,4; Flp 3,9), el Espíritu Santo (Gál 3,14; 5,5), la salvación escatológica (Lc 1,69,77; Act 16,31; Rom 10,10; 2Tim 2,10) y la vida eterna (Jn 20,31; 1Tim 1,16; Jn 3,36). «Así como el hombre piadoso del AT, apoyándose en los actos experimentados de Dios, espera su acción posterior, así también el piadoso del NT sólo espera que la salvación, operada ya por Dios (Jesucristo), alcance su plena manifestación» (R. Bultmann: Rom 8,18; 2Cor 4,17).

Ese «estar en Cristo» sólo lo tiene el cristiano como miembro del «cuerpo de Cristo», de la Iglesia (Rom 12,4; Ef 4,4ss). Por eso se requiere creer, oír y obedecer no simplemente la palabra de Cristo personal, sino también la palabra de aquellos a quienes Cristo encomendó la misma misión que él había recibido de su Padre (Lc 10,16; Jn 17,18; 20,21). Más aún, la Iglesia entera está construida sobre la gracia de la fe que Pedro ha recibido (cf. Mt 16,17ss; Lc 22,32). Ahora bien, en esa Iglesia de Cristo, la obediencia creyente ensancha y libera (Jn 8,36; Rom 8,21; Ef 3,8-13), así como la incredulidad en cuanto dureza de cerviz (cf. Éx 32,9; Jer 7,26), dureza (cf. Lev 26,19; Mc 16,14; Rom 2,5) y tinieblas

del corazón (2Cor 4,4; Tit 1,15), hace que «los incircuncisos de corazón y de orejas resistan siempre al Espíritu Santo» (Jer 9,26; Act 7,51).

El nuevo alcance de la fe cristiana queda patente en Pablo, cuando distingue y contempla ya reunidas la fe, la esperanza y la caridad como las nuevas actitudes fundamentales del cristiano (cf. 1Cor 13,13; Col 1,4s; 1Tes 1,3). En la concepción que el NT tiene de la fe se encuentran, por tanto, todos los elementos de la teología cristiana de esa misma fe, que irán desarrollándose en los siglos siguientes (E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe im NT*, Friburgo de Brisgovia 1940; H. Schlier, *Nun aber bleiben diese drei*, Einsiedeln 1971).

3. *Historia de la teología*

Aquí sólo presentaremos los puntos capitales de ese desarrollo, cuya exposición detallada corresponde a otro lugar. La teología de la fe encontró su primer despliegue en la lucha contra la gnosis, que pretendía descubrir y explicar el acontecer liberador cristiano, en un nuevo conocimiento que surgía del propio ser espiritual del hombre (cf. K. Rudolph [dir.], *Gnosis und Gnostizismus*, WdF 262, Darmstadt 1975). Frente a ella los primeros teólogos cristianos pusieron de relieve el carácter moral y el carácter gratuito de la fe. Para Clemente de Alejandría es una «aceptación por decisión libre, un reconocimiento acorde con el temor de Dios» (*Strom.* II, 8,4). «Ponemos nuestra confianza en el Dios único, del que sabemos que no se arrepentirá de su promesa divina ni de cuanto ha creado por él mismo y que nos ha otorgado a nosotros por pura benevolencia» (ibid, II, 28,2). «La fe es la obediencia del alma» (ibid, V, 2,1). Pero es sobre todo Tertuliano el que destaca esa firmeza y carácter definitivo de la fe en la palabra de Cristo: «No cabe duda de que Cristo ha traído esta y aquella doctrina determinada, que en todo caso han de creer los pueblos, a fin de que, cuando la hayan encontrado, puedan creer» (*De praescr.* 7,9). Lo cual no significaba que el creer pusiera fin o eliminase el pensar. Comentando Rom 1,17, tanto Clemente de Alejandría como Orígenes destacaron que la «fe sencilla» debe conducir a una fe superior, ligada a una cierta penetración (*Strom.* VII, 10,55-57; *Contra Celsum* I, 9,13). Por eso Ireneo de Lyón subraya la necesidad de la tradición viva al lado de la palabra bíblica; ambas

están garantizadas en la Iglesia por la sucesión del oficio episcopal (*Adv. haer.* III, 1-4,24). La Iglesia es la que administra la *regula fidei* (Tertuliano, *De praescr.* 14).

En esa misma época, y al lado de estas concepciones de la fe, se desarrollan los símbolos quinquepartidos de la fe (en conexión con los cinco panes para la multiplicación, de Mc 6,39), que surgieron desde mediados del siglo II en relación con el bautismo (Padre, creador; Cristo, redentor; Espíritu, consolador; Iglesia, remisión de los pecados, etc.; resurrección de la carne: cf. DS 1-6; D 1). La fuerte influencia del pensamiento helenista desde la época constantiniana hace que las fórmulas de la fe, más que el misterio del Dios trino y de su historia salvífica, se conviertan en el objeto de la fe, de tal modo que desde la disputa sobre la rectitud de la fórmula confesional y, por tanto, desde la disputa contra la herejía como desviación de esa fórmula de fe aceptada por todos, prevalece la historia de la fe eclesiástica al menos hasta la misión germánica en el siglo VI-VII. Apoyándose en el «argumento escriturístico» (cf. 1Cor 4,6) Basilio reclama por ello para la fe la «liberación de toda duda» (*De fide:* PG 31,677*c*-680*a*) y Cirilo de Jerusalén contrapone la «especial forma dogmática de la fe» a la simple «gracia de fe» (cf. 1Cor 12,8s), *Cat.* V, 10; PG 33,517: EP 820). Desde el siglo IV son numerosos los tratados que aparecen sobre la fe; entre los distintos autores Efrén el Sirio, por ejemplo, en sus tres sermones sobre la fe (cf. CSCO 154 y 155) destaca más el misterio como objeto de la misma, mientras que Agustín, en sus cuatro obras sobre el tema (*De fide et symbolo* 393; *De fide rerum quae non videntur* 399; *De fide et operibus* 413; *Enchiridion de fide, spe et caritate* 421), estudia el problema preferentemente en el aspecto moral. Para él la fe significa *cum assensione cogitare* (*De praed. sanct.* c 2, n 5: PL 44,962; Flp 1,29), aunque el comienzo de la fe se da por gracia de Dios. El papa León I rechaza ya el canon 28 del concilio de Calcedonia (Mansi VI, 187-194) y el papa Gregorio Magno acaba reservando las disputas sobre la fe al foro de la sede romana (MGH Ep IP 372).

La edad media reelabora y desarrolla sobre todo la doctrina agustiniana de la fe, agregando a la distinción entre *credere deum esse, credere in deum* (Abelardo), las distinciones entre *fides qua* (el acto de fe) y *fides quae* (contenido de la fe) — que se debe a Pedro Lombardo —, así como entre *fides informis* (la fe natural) y *fides formata* (fe por gracia: Guillermo de Auxerre), *fides inplicita* y *fides explicita*, con la distinción entre los diferentes ar-

tículos de la fe (cf. Pedro Lombardo, *Sent* III, d. 23-25 y los comentarios subsiguientes; Tomás de Aquino *STh* II-II, q. 1-8, y *De veritate* q. 14). La fe se inserta en el concepto superior de virtud, que para Tomas parece apoyarse más en el plano intelectual, para Buenaventura en el afecto y para Juan Duns Scoto en la autoridad de la Iglesia.

Los reformadores del siglo XVI aportan nuevos planteamientos para la concepción de la fe. En oposición enconada a la idea escolástica de la fe Calvino *(Instit.* III, 1 y 2) desarrolla su propia doctrina haciendo, como Lutero, del problema de la justificación su punto de partida. De ahí que el centro lo ocupe la «certeza de la fe»; es decir, el convencimiento firme de que «sólo Dios es justo y justifica a quien tiene la fe en Jesús» (cf. Rom 3,26); y ello, desde luego, «sin obras de la ley», exclusivamente por la fe (cf. Rom 3,28: artículos de Esmalcalda II, a 1). Descartadas la tradición (conforme al axioma: *Scriptura sola, Christus solus, gratia sola)* y la Iglesia (los ministerios eclesiásticos) la fe individual en Cristo y en la fuerza del Espíritu va a ocupar el lugar central en la discusión.

El concilio de Trento adoptó una posición tajante contra la concepción reformada de la fe, y sobre todo contra la peculiar doctrina de la certeza de la fe, aunque tratando luego los fundamentos de todas las enseñanzas de los reformadores, como eran la doctrina de la justificación y de los sacramentos. Sólo después del concilio desarrollaron los teólogos (como D. Báñez, F. de Suárez, J.M. de Ripalda, G. de Valencia, los salmanticenses y J. de Lugo), especialmente en sus Comentarios a la *Summa Theologica* de santo Tomás (II-II q 1-8), la doctrina medieval de la fe en los aspectos psicológico y teológico. La cuestión de la fe sólo llegó a convertirse en tema explícito tras la sacudida que supuso para los creyentes la ilustración en los siglos XVIII-XIX, y de forma solemne en el concilio Vaticano I (1870), que en su constitución dogmática *De fide* (DS 3008-3020; D 1789-1800) presentó al Dios creador y su revelación histórica, la fe del hombre que capta esa revelación, los motivos y fundamentos de la fe, así como sus consecuencias, y a la Iglesia con su magisterio como el lugar y la fiadora de esa verdad de la fe. Frente a la teología ilustrada (de un Hermes) se pone de relieve el carácter de gracia, frente al fideísmo (de Sabatier-Bautain) se destaca la posibilidad de una fundamentación racional de la fe.

Tras la pérdida de los estados pontificios en 1870 va apareciendo un nuevo clima teológico, sobre todo después de la primera guerra mundial, gracias al movimiento ecumenista, al movimiento bíblico y litúrgico y a los movimientos juveniles en los albores del nuevo siglo, y también, como consecuencia del peligro que representan para la fe la concepción materialista de las ciencias de la naturaleza, que ha forjado el siglo XIX, así como el consiguiente ateísmo combativo, el existencialismo nihilista y la general secularización. Ese nuevo clima teológico ha hecho volver de nuevo la vista principalmente al carácter misterioso del contenido de la fe, al carácter personal de la decisión creyente, así como a una nueva concepción de la Iglesia como pueblo santo de Dios.

El fruto de esa evolución se hace patente en el concilio Vaticano II con su constitución dogmática sobre la revelación divina *(Verbum Dei).* A diferencia del Vaticano I, en que «fe y conocimiento» constituyeron el tema capital al lado de la cuestión acerca del «magisterio oficial», ahora se expone la fe en el tono más personalista con estas palabras: «Al Dios revelador se le ha de prestar "la obediencia de la fe" (Rom 16,26; cf. Rom 1,5; 2Cor 10,5). Así, el hombre se pone, por completo y libremente, en manos de Dios, por cuanto que se somete de lleno con su inteligencia y voluntad al Dios revelador (nota 4: conc. Vat. I, constitución dogmática sobre la fe católica, cap. 3: Dz 1789/DS 3008) y asiente libremente a su revelación. Esa fe no puede realizarse por completo sin la gracia que previene y ayuda, y sin la asistencia interior del Espíritu Santo, que ha de mover el corazón dirigiéndolo a Dios, ha de abrir los ojos de la inteligencia y facilitar a cada uno el asentimiento a la verdad y el creer (nota 5: Concilio II de Orange, can. 7: D 180 [DS 377]; conc. Vat. I. D 1791, [DS 3010]). Ese Espíritu perfecciona constantemente la fe con sus dones, con vistas a un ahondar cada vez más la inteligencia de la revelación» *(Verbum Dei,* art. 5).

A esas declaraciones hay que añadir además la doctrina de la constitución sobre la Iglesia *(Lumen gentium,* art. 12) en que se habla del «sentido sobrenatural y creyente de todo el pueblo cristiano». Y aquí encajan asimismo las ideas del decreto sobre el ecumenismo *(Unitatis redintegratio,* art. 11): «La fe católica debe expresarse cada vez de forma más profunda y recta, de un modo y en un lenguaje, que realmente puedan entenderla los hermanos separados... Al comparar las doctrinas entre sí no debe olvidarse que, dentro de la doctrina católica, hay un orden o je-

rarquía de verdades, conforme siempre con el distinto grado de conexión que guardan con el fundamento de la fe cristiana.»

4. *Doctrina sistemática de la fe*

Tras esta exposición lingüística, bíblica e histórica, permítasenos presentar un breve compendio sistemático en cinco puntos:

1. El comienzo de la fe está en Dios, que se revela en la creación y en la historia del hombre, y que ha abierto el corazón del hombre para que capte esa revelación. La luz y la fuerza de su gracia prevalecen, sobre todo en el bautismo, superando las dificultades para creer y las tinieblas nacidas en el corazón del hombre por el pecado.

2. La respuesta del hombre en la fe no es primordialmente su propio acto, sino que más bien la pone Dios en el alma por un acto creativo, de modo que la obra y la revelación de la palabra de Dios aparecen como una llamada al hombre. De manera especial Dios sigue siendo el fundamento de nuestra fe mediante su encarnación en Jesucristo, Verbo eterno del Padre. No se trata de una idea innata de Dios, sino más bien de la connatural apertura del alma humana y otorgada por Dios en la fe (en contra de Juan Damasceno). La apertura es una gracia originaria.

3. Pero el movimiento de la fe sólo se pone en marcha cuando el hombre escucha, responde, otorga una respuesta amorosa y se confía. El pecado original del hombre es cerrarse a Dios para ser como él.

4. Mediando entre Dios y nosotros está la revelación, que nos ha sido dada en la obra de la creación y en la palabra de la Escritura, así como en la exposición de esa palabra bíblica por parte de la tradición a través de todos los tiempos, y muy especialmente en la persona y obra de Cristo.

5. La fe del individuo surge en el marco de la Iglesia, en que se otorga y está garantizada por la acción del Espíritu al servicio de la palabra, del sacramento y del ministerio.

Para que esos dones y gracias de Dios puedan ser eficaces, tanto en el estudio como en la acción del teólogo, conviene tener en cuenta lo que escribe san Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum* (prólogo, n.º 4): «...ante todo invito al lector a que no crea que le basta la lectura sin unción, la especulación sin devoción, la investigación sin admiración, la circunspección sin exultación, la industria sin piedad, la ciencia sin caridad, la inteligencia sin humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin una sabiduría inspirada por Dios... Propongo las presentes consideraciones a los humildes y piadosos, a los compungidos y devotos, a los ungidos con el óleo de la alegría y a los amadores de la sabiduría divina y a los inflamados con su deseo, a quienes quieren vacar para magnificar a Dios, admirarle y hasta degustarle.»

Cuando esas actitudes fundamentales del hombre se hacen realidad por la gracia de Dios, es cuando se desarrolla el acto de fe como un acto de comprensión dialógica, en el que «de acuerdo con la triple evidencia de todo diálogo concreto, se sabe tanto el contenido de lo que se cree como la existencia del Dios que se manifiesta en ese contenido y, a modo de reflejo, la existencia del mismo creyente» (Biser, *Glaubensverständnis*, pág. 157).

Sección primera

LA EXISTENCIA DEL DIOS QUE SE REVELA

Ya hemos establecido, a modo de introducción, que Dios no es para nosotros un objeto de nuestro conocimiento mundano, que informa nuestro espíritu. Cuando la teología habla de Dios, lo presenta como el Dios viviente, cuya existencia se corresponde con nuestra existencia humana en lo hondo de nuestra conciencia personal. Cuando hablamos de la existencia de Dios, esa su existencia viene ya dada, de algún modo, con nuestro propio existir. Así como podemos y debemos hacernos conscientes de la manera peculiar de nuestra existencia humana con un pensamiento existencial, así también podemos y debemos hacernos conscientes de un modo especial, de la existencia divina, en una reflexión sobre nuestra fe como un acto existencial. No se trata, por consiguiente, de entender y demostrar la existencia de Dios, su «realidad», racionalmente por la vía de una conexión intramundana «causa efecto». Lo que conviene más bien es iluminar de tal modo nuestros caminos hacia Dios que el ser divino (el ser concreto de Dios) se nos manifieste cada vez más en la iluminación de nuestro camino hasta Dios.

Cuando hablamos de «nuestros caminos hacia Dios», debemos hablar simultáneamente o, mejor, de antemano de los «caminos de Dios hacia nosotros», por cuanto que Dios es lo universal y originario, es persona, que sólo podemos comprender en la medida en que ella misma se nos abre y en cuanto que estamos personalmente abiertos a esa automanifestación del Dios personal a nosotros. De conformidad con ello debemos hablar de las distintas vías de la revelación de Dios (cap. primero), cuando nosotros entendemos nuestros caminos hacia Dios y con ello pretendemos vislumbrar también el ser concreto de Dios. Justamente esa nueva

inteligencia de la revelación nos llevará a la otra cuestión de por qué los hombres no encuentran a Dios, pese a las múltiples ocasiones en que él se revela. Habrá que reflexionar brevemente sobre el problema del ateísmo en sus numerosos aspectos, si el Dios viviente ha de continuar siendo el objeto de nuestra búsqueda (cap. segundo). Finalmente, en una tercera consideración, habrá que aclarar de qué tipo debe ser nuestro conocimiento de Dios por comparación con nuestras formas de conocimiento respecto de los objetos intramundanos y dónde subyacen las fronteras radicales de nuestro conocimiento intramundano de Dios, incluso en un mundo secularizado (cap. tercero).

Capítulo primero

LA REVELACIÓN DIVINA Y LA BÚSQUEDA DE DIOS POR EL HOMBRE

Así como la fe es nuestro camino hacia el Dios revelado y que se revela constantemente, así también la revelación de Dios hay que entenderla como la acción divina que hace posible esa fe. Vamos a intentar aclararlo a lo largo de cuatro etapas. Tras una breve reflexión sobre nuestra humana búsqueda de Dios (§ 3), veremos lo que la teología ha logrado hasta ahora en su historia acerca de la revelación de Dios en sus obras (§ 4), la revelación oral (§ 5) y la revelación existencial (§ 6), indicando lo que nosotros entendemos al hablar hoy de una «experiencia divina» en la fe como camino hacia Dios.

§ 3. Fundamento, razón y sentido de nuestra búsqueda de Dios

O. Loretz - W. Strolz, *Die hermeneutische Frage in der Theologie,* Friburgo de Brisgovia 1968; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica,* Herder, Barcelona 1972; E. Feil, *Zur hermeneutischen Diskussion in Philosophie und Theologie,* HerKorr junio 1972 (p. 294-301); abril 1974 (p. 198-202; *Habermas und Albert contra Gadamer);* H.G. Gadamer, *Verdad y método,* Sígueme, Salamanca 1977; J. Wach, *Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert,* 3 tomos, Tubinga 1926-33; E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung,* Zürich 1938; J. Möller, *Die Chance des Menschen: Gott genannt. Was*

Vernunft und Erfahrung von Gott heute sagen kann, Einsiedeln 1975; M. François, *Pour connaître Dieu. Approches phénoménologiques,* París 1975 («Bibl. Arch. phil.», nueva serie, 20); E. Gil, *El hecho religioso. Fenomenología,* Univers. pontif. de Comillas, Madrid 1975.

1. *Caminos hacia la realidad y la verdad*

Las investigaciones de la antropología cristiana (cf. CTD III) nos han demostrado cómo se condicionan mutuamente el mundo del hombre y su espíritu. El conocimiento del hombre va más allá de la simple percepción y captación, cuando convierte las realidades del mundo en objetos de la ciencia mediante un método experimental y cognoscitivo consciente.

a) Las ciencias naturales tienen la naturaleza como dato previo y analizan su estructura interna, sus elementos, las leyes de sus relaciones, sus posibilidades intrínsecas y sus posibles efectos. Para ello se sirven de la experiencia físico-espiritual que, mediante el pensamiento analítico-sintético y mediante la actuación experimental, avanza, se amplía y ahonda cada vez más. Con la ayuda de mediciones, números y pesos, así como gracias al empleo de la lógica matemática, es como se han desarrollado las ciencias exactas de la naturaleza. En su última forma teórica buscan el fundamento de la realidad natural en sus aspectos material y formal. Ese camino las ha conducido hoy hasta las fronteras de la vieja metafísica.

b) Las ciencias del espíritu tienen asimismo un objeto determinado: el derecho, el lenguaje, el arte, las magnitudes y la lógica matemática. Las ciencias humanas, como la psicología, la sociología y la ética, han ido adoptando cada vez más en la época contemporánea los métodos de las experiencias científico-naturales. Las leyes del pensamiento humano y los datos de la experiencia operan conjuntamente el progreso de esas ciencias. Para tales ramas del saber todavía hoy siguen siendo decisivas las investigaciones de I. Kant en sus *Crítica de la razón pura, Crítica del juicio* y *Crítica de la razón práctica.*

c) En la concepción antigua y cristiana la filosofía no tiene ningún objeto fuera de sí misma; ella es su propio objeto, en el que de continuo intenta descubrir el fundamento que haga posible el conocer. La meta, que no el objeto, de ese esfuerzo filosófico es el todo, como comprensión del ser y fundamento, comprensión del mundo y fundamento, comprensión del hombre y fundamento.

Ahora bien, el rasgo fundamental de cualquier búsqueda de la verdad, y muy especialmente en la filosofía es la admiración (θαυμάζειν: Platón, *Theet.* 1551; Aristóteles, *Metaph.*: Bekker 982*b*12). Esa admiración preserva al hombre de creer que sabe algo que no sabe, como ya exponía Sócrates (Platón, *Apolog.* Steph. 21d). Agustín declara el «no saber», es decir, el reconocimiento de la propia ignorancia, *mater admirationis,* «madre de la admiración» *(Confes.* XIII, 21,30). El saber aparece así como la denominada *docta ignorantia,* el punto de partida para sus disquisiciones sobre el misterio del Dios trino y sobre el misterio de Jesucristo. *Docta ignorantia* significa anticipación al ser, esencia, fundamento y conceptos; retorno a los supuestos y condiciones de posibilidad del conocimiento; adentrarse en la humildad del propio no saber; ascensión a lo no experimental, a la idea, a lo impensable, inefable e infinito.

Lo que Aristóteles quiso aún excluir en su *Perihermeneias,* todas las sentencias no afirmativas, vuelve a constituir el objeto particular de esa ciencia, en la hermenéutica moderna. La hermenéutica, que vuelve a recoger las investigaciones de la tópica aristotélica y los ensayos de *modo dicendi* de la Escolástica tardía, no pretende en primer término analizar el contenido que se afirma en un discurso, sino más bien el sentido de la afirmación. El cambio espiritual en el pensamiento de Occidente, como se advierte sobre todo por las críticas de Kant, trajo consigo el que una manera de hablar, que conocemos desde antiguo, de pronto parece hacerse incomprensible y absurda. Eso se aplica a muchas personas respecto de nuestro «lenguaje sobre Dios». Por ello ha adquirido hoy tanta importancia la cuestión hermenéutica en nuestra teología, no sólo en los campos exegéticos sino también en el pensamiento dogmático.

d) Así pues, la teología no tiene que vérselas con un objeto como las ciencias de la naturaleza, ni tampoco se es su propio objeto como la filosofía; sino que en ella se interpreta más bien el acto religioso fundamental del hombre, su adoración, reverencia y amor ante el ser supremo como persona, respecto de su verdad y la realidad del objeto de ese acto fundamental. Sin embargo esa interpretación sólo puede superar la estrechez sujetiva, cuando se entiende y demuestra a la vez como una interpretación de las «revelaciones de Dios» que han sido hechas no sólo al individuo en su vivencia sujetiva sino también a la humanidad en su historia.

2. *¿Por qué el hombre se pregunta por Dios?*

El fundamento, razón y sentido de nuestra búsqueda de Dios puede probarse por estos datos antropológicos:

a) En último análisis el yo humano busca con necesidad espontánea el tú de Dios como un tú en el que están comprendidos todos los otros tú y también el mundo impersonal del ser. «Nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí, Señor» (Agustín, *Conf.* I, 1). Así pues, el todo y el infinito son el punto perspectivista a través del cual el hombre busca a Dios. «Sólo mediante el reconocimiento del infinito encuentran la inteligencia y la actuación humanas (como comprensión y actuación personales) su sentido y cumplimiento» (J. Möller). Sin embargo lo «infinito» no ha de entenderse aquí en el sentido del «principio esperanza» (E. Bloch) como en el pensamiento marxista, ni tampoco en el sentido de la «libertad humana absoluta» del existencialismo ateo (J.P. Sartre), como tarea y posibilidad de un acto humano; y menos aún cabe entenderlo en un sentido positivista como una «vasta realidad intramundana» que ha de captar la ciencia moderna. Más bien significa únicamente aquella realidad que representa para el hombre una «transcendencia real», en el sentido de que la entiende como el fundamento y meta de su propia existencia personal. Ese «infinito», que busca y capta el pensamiento creyente, se muestra como aquel «sobre-ser, sobre-bien y sobre-real», del que he recibido y siempre tendré que recibir mi ser, mi ser-bueno, mi capacidad de comprensión, y sólo desde el cual me será dada la última perfección de mi existencia y de mi sentido óntico. Eso es también lo que significa la afirmación de que Dios es un «Dios para nosotros» y que «Dios es amor» (1Jn 4,7-16).

b) La búsqueda inmediata de Dios por el hombre, se ve turbada por el pecado, y las más de las veces sólo resulta clara en ciertas situaciones límite: cuando el hombre, en los grandes golpes del destino, discute con Dios o le niega en su desavenencia; o bien cuando, superando una grave tribulación, se abre esperanzado a Dios, reconoce su culpa y se vuelve arrepentido a Dios, o cuando sabe convertir en fundamento de su gozo agradecido la felicidad, aceptada como un don inmerecido. Tertuliano, (*Apol.* 17 [6]) habla al respecto del *testimonium animae* [*humanae*] *naturaliter christianae.*

c) Cuando no se acepta a Dios en actitud creyente, pero tam-

meneutik), Düsseldorf 1969; H. Dolch, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer der neuzeitlichen Physik,* Friburgo de Brisgovia 1954; A. Wenzl, *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion,* Graz ²1956; P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage,* Oldenburgo - Hamburgo ⁶1972; N. Schiffers, *Preguntas de la física a la teología,* Herder, Barcelona 1972; HDG I 1a, 1b; C. Tresmontant, *El problema de la revelación,* Herder, Barcelona 1973.

1. *Diversos modos de revelación*

Tan múltiples como la inteligencia de la fe es la inteligencia de la revelación. El fundamento de esa pluralidad ha de buscarse en el plano antropológico, en las distintas intenciones del existir humano. Cuando el creer se contempla sobre todo con el pensamiento objetivo (por ejemplo, en el sentido objetivo anselmiano de *fides quaerens intellectum,* o en la interpretación de san Bernardo: *intellectus quaerens fidem),* la revelación de Dios hay que buscarla más en sus obras creadoras que en la historia de la salvación (revelación operativa, pruebas de Dios por la creación).

En una interpretación de la fe en que fe e inteligencia se corresponden, será de la máxima importancia la palabra de Dios y la comprensión de esa palabra divina para entender la revelación (revelación por la palabra: exégesis). En ambos casos la fe busca descubrir de algún modo al Dios que se manifiesta en su revelación.

Cuando por creer se entiende principalmente el mantenimiento de unas verdades y axiomas de fe, que proclama una instancia competente para el mantenimiento de esos axiomas — instancia que en la concepción cristiana es la Iglesia —, la revelación ha de buscarse más por el camino de una interpretación teológico-científica de la Escritura y de los dogmas eclesiásticos (revelación en la Iglesia: magisterio). Quien ve el creer principalmente como un encuentro personal con el Dios viviente, es decir, como una cierta experiencia de Dios (por ejemplo, el movimiento pentecostal de nuestros días), verá también la revelación preferentemente en la fuerza del Espíritu, que se siente en esa experiencia de la fe (revelación existencial mística).

Las personas, que quisieran vivir su fe en la propia consumación creyente mediante el acto religioso y moral (piedad legalista), buscarán la revelación de Dios o al Dios que se revela principalmente en el milagro histórico o en la vivencia de un especial acontecer cúltico o en un famoso lugar de culto (cf. F. Noetscher,

«Das Angesicht Gottes schauen» nach biblischer und babylonischer Auffassung, Darmstadt 1969).

Según K. Barth para nosotros no hay más revelación de Dios que la que se da en Jesucristo (cf. *Die Lehre vom Wort Gottes,* KD I, Munich 1932). M. Lackmann *(Vom Geheimnis der Schöpfung: die Geschichte der Exegese von Röm 1,18-23; 2,14-16; Apg 14,15-17; 17,22-29 von 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie,* Stuttgart 1952) observa justamente que la Iglesia ha visto desde el principio, al lado de la palabra reveladora de Cristo, el mundo como creación y, por tanto, como revelación de Dios.

A. Dulles presenta en su profundo estudio histórico sobre la revelación estos nueve cambios históricos que se han dado en la idea de la misma:

1) En el AT revelación significa la palabra de Dios que exige y opera favores, transmitida al pueblo de Israel y a cada individuo por los profetas o elegidos.

2) En el NT la revelación aparece primordialmente en la alianza de base sacramental con Jesucristo el redentor; «en Jesucristo» recibimos y poseemos la revelación de Dios.

3) La época patrística ve la revelación divina principalmente en la actuación de Dios en su Iglesia, que reclama el sentir con ella *(sentire cum ecclesia).*

4) La alta escolástica busca la revelación de Dios sobre todo en un sistema de doctrinas divinas, que incluso dan respuesta a los problemas sin resolver de la filosofía antigua.

5) Para la reforma, revelación es la respuesta de Dios a su búsqueda angustiosa por parte del hombre, tanto en el misterio de su gracia como en el de su predestinación.

6) La contrarreforma ha vuelto a enlazar la revelación con la Iglesia y su autoridad docente, así como con la Escritura y la tradición.

7) Durante la ilustración y el idealismo aparece la revelación de Dios como la penetración del Espíritu absoluto en la historia del hombre: Dios sólo es Dios en la medida en que se sabe a sí mismo; ese saberse es además una autoconciencia en el hombre y el saber del hombre acerca de Dios, que se prolonga hasta el autosaberse del hombre en Dios *(Enzyklopädie Hegels,* § 564).

8) El moralismo individualista y el sensualismo de finales del siglo XIX desembocaron en el culto liberal modernista de la experiencia religiosa (fe como experiencia) como forma fundamental

de revelación. El concilio Vaticano I subrayó por eso la revelación operativa y la prueba de Dios que se funda sobre la misma.

9) Desde mediados del siglo XX, los hombres buscan —frente a la desesperación amenazante y al absurdo del nihilismo y del existencialismo ateo—, de nuevo la revelación como un apoyo que le dé sentido en medio de las confusas situaciones límite de nuestro mundo social, económico y político.

El concilio Vaticano II, ante este hecho, recoge la totalidad de la idea de revelación en la constitución *Dei Verbum*. Apunta la acción operativa de Dios en su creación, la revelación del Verbo en la Escritura y de la en Cristo, al declarar: «En su bondad y sabiduría decidió Dios revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9). Con ello los hombres, por mediación de Cristo, Verbo encarnado, y en el Espíritu Santo, tienen acceso al Padre y se hacen partícipes de la naturaleza divina (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17). En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17) habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor (cf. Éx 33,11; Jn 15,14s) y mora con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y acogerlos en su comunión. Este plan de la revelación se realiza de obra y de palabra, que están intrínsecamente unidas; es decir, las obras que Dios realiza en el curso de la historia de la salvación manifiestan y refrendan la doctrina y las realidades designadas por las palabras; las palabras proclaman las obras y sacan a luz el misterio que contienen. La hondura de la verdad sobre Dios y sobre la salvación del hombre, que se nos hace patente a través de esa revelación, nos ilumina en Cristo, a la vez mediador y cumplimiento de toda la revelación (... cf. Ef. 1,3-14)» (art. 2). Escritura y tradición, fe y magisterio son las cuatro realidades que sostienen a una el misterio de la revelación de Dios en este mundo. El ámbito espiritual de las cuatro es la Iglesia.

2. *La revelación y las pruebas de la existencia de Dios*

LThK 4 (1960) 1093-1099 (A. Lang); RGG 2 ³(1958) 1745-1751 (J. Klein); Qu. Huonder, *Die Gottesbeweise, Geschichte und Schicksal*, UB 106, Stuttgart 1968; W. Schmidt, SVD, *Menschheitswege zum Gotterkennen*, Munich 1923; W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Viena 1949; Rose - Oldenbourg, *«Ich» ein Gottesbeweis*, Friburgo de Brisgovia 1933; P.B. Schuler O.F.M., *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft*, Paderborn 1950; H.E. Hengstenberg, *Autonomismus und Transzendenz-philosophie*,

Heidelberg 1950; Mathesius, *Weg zu Gott, Erlebnis eines Mathematikers*, Zürich - Stuttgart 1959; D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tubinga 1960; K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963; J. Seiler, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe*, Luzerna - Stuttgart 1965; Fr. M. Sladezcek, S.I., *«Ist das Dasein Gottes beweisbar»? Wie steht die Existenzphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage*. Wurzburgo 1967; J. Schmucker, *Das Problem der Kontingenz der Welt*, QD 43, Friburgo de Brisgovia 1969; id., *Die positiven Ansätze Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblemes*, en *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes*, publ. por K. Krenn, Paderborn 1974, 61-76; H. Ogiermann, *Anthropologie und Gottesaufweis*, Th. u. Phil. 44 (1969) 506-530; J. Javeux, *¿Dios demostrable?*, Herder, Barcelona 1971; J. Laprière, *Rede der Wissenschaft: Wort des Glaubens*, Munich 1973; J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken*, Friburgo de Brisgovia - Munich 1973; C. Bruaire, *Die Aufgabe, Gott zu denken*, Friburgo de Brisgovia 1974; H. Ogiermann, *Sein zu Gott, die philosophische Gottesfrage*, Munich - Salzburgo 1974; E. Ch. Hirsch, *Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage*, Hamburgo, StB 112, 1975; W. Cramer, *Absoluto*, en A. Krings (dir.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Herder, Barcelona 1977-1979, I, 13-34; H. Krings y E. Simons, *Dios*, ibid. 584-615; P. Engelhardt, *El problema de Dios en el día de hoy*, en J. Feiner, L. Fischer (dirs.), *Nuevo libro de la fe*, Herder, Barcelona 1977, 82-129; C. Tresmontant, *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Herder, Barcelona 1978.

a) Como ha expuesto convincentemente la escuela vienesa de Schmidt y como hoy certifican, de modo inequívoco, todos los misioneros de África central, los pueblos primitivos coinciden en un conocimiento del único Dios como el Gran Espíritu o el Gran Padre; lo que no impide que a la vez reconozcan y adoren a una multitud de espíritus y dioses, buenos y malos, que sin embargo nada tienen que ver con el Gran Espíritu. Pero el politeísmo propiamente dicho, que ya no reconoce al Dios único por encima de todos los espíritus y dioses, es evidentemente un producto cultural de la historia humana. Al lado de esa fe en el único Espíritu primordial, las tribus primitivas admiten asimismo que el mundo procede de algún modo de ese gran Dios y que a él le pertenece, aunque en este punto concreto también es verdad que las ideas son múltiples y muy confusas.

Ese hecho de experiencia apadrina la convicción de la Iglesia de que la fe en Dios no es, por ejemplo, producto de la fantasía o de los deseos humanos (la «proyección» de Feuerbach), sino que es un dato para la conciencia profunda, mientras no se vea ahogada por desarrollos falsos en el espíritu humano. Ya Juan Damasceno (*De fide orth.* I, 1) compendia esta verdad funda-

mental de la Iglesia en estas palabras: «Después de la primera y bienaventurada naturaleza nadie ha conocido jamás a Dios, fuera de aquello en lo que él se ha manifestado... Así y todo, Dios no nos ha dejado en un total desconocimiento, pues que en todos está inserto de un modo natural (φυσικῶς ἐγκατέσπαρται) por él mismo el conocimiento de que Dios existe. También la creación, la conservación y el gobierno del mundo proclaman la grandeza de la naturaleza divina (Sab 13,3-5).» La propia Iglesia ha vuelto a proclamar, frente a todas las formas del escepticismo y agnosticismo surgidas de la filosofía ilustrada en los siglos XVIII y XIX, mediante el decreto sobre la fe del concilio Vaticano I: «Quien niega el verdadero Dios, creador y señor de todas las cosas visibles e invisibles, sea anatema» (D 1801, DS 3021). Con ello sólo se condena en principio la libre incredulidad positiva, en el sentido en que afirma la Escritura: «Sólo el necio dice en su corazón: No hay Dios» (Sal 14 [13],1). Y también «Y sin fe es imposible agradarle [a Dios]; pues el que se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensa a los que lo buscan» (Heb 11,6).

b) Esa negación de Dios es tan reprobable, porque no significa, por ejemplo, un simple «no saber acerca de Dios», sino que en la revelación aparece siempre como una «transgresión culpable», que en todos los casos se presenta con un endurecimiento del corazón o un entenebrecimiento del espíritu del hombre producido por Dios mismo, o cual fenómeno concomitante de un mal corazón o de un cambio de vida en mal. A la inteligencia sana del hombre y al corazón noble no les pasa inadvertida la canción de alabanza que la creación entona a Dios: «Los cielos exaltan la gloria del Señor, y el firmamento proclama la obra de sus manos» (Sal 19,2).

El autor del libro de la Sabiduría ha sido el primero en expresar la admiración ante el mundo creado, en el sentido de que el cosmos como criatura puede conducir al pensamiento humano con seguridad hasta el creador: «De la grandeza y hermosura de las criaturas se concluye [la existencia de] su creador» (Sab 13,5). La idolatría es error y necedad; pero es peor aún la negación de Dios.

Fuera de la revelación bíblica, sin duda que quien ha visto con mayor profundidad ese conocimiento y experiencia de Dios en el cosmos ha sido el Pseudo-Aristóteles, autor de la obra *A Alejandro Magno acerca del mundo*, cuando dice de Dios (creador y conservador de todas las cosas, fuerza originaria que mantiene unido el universo»: «Hay que representarse así la acción de la divinidad: en su omnipotencia está por encima, en su belleza es un modelo, en su energía vital, fuerza y bondad, es lo más poderoso, pues, invisible a todo ser mortal, sólo se le conoce por sus obras» (πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται).

«Pues que todos los procesos en el aire, en la tierra y en el agua pueden designarse ciertamente como acción de Dios, del Dios que conserva el mundo» (Bekker, 399*b*,20-26). El escrito bien pudo redactarlo en el siglo I cristiano un peripatético de tendencias platonizantes, el cual todavía no conoce ciertamente la revelación judía que, a modo de comentario al Sal 14 y a los reproches que el libro de la Sabiduría hace a los idólatras, ha resumido Pablo en la introducción de su carta a los Romanos con estas palabras: «Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad y perversión de unos hombres que perversamente retienen cautiva la verdad, por cuanto lo que puede conocerse de Dios está manifiesto entre ellos (los hombres), ya que Dios se lo manifestó. En efecto, desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su poder eterno como su deidad, se hacen claramente visibles, entendidas a través de sus obras; de suerte que ellos no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le dieron gloria como a tal Dios ni le mostraron gratitud; antes se extraviaron en sus vanos razonamientos, y su insensato corazón quedó en tinieblas. Alardeando de ser sabios, cayeron en la necedad, pues cambiaron la gloria de Dios inmortal por la representación de una figura de hombre mortal, de aves, cuadrúpedos y reptiles» (Rom 1,18-23).

A diferencia del Pseudo-Aristóteles, aquí no se ve a Dios sólo como la idea de lo bello y del todo universal, sino como al Dios santo, creador y soberano del universo, a quien el hombre ha de servir con sentimientos de gratitud. Y, a diferencia de lo que ocurre en el libro de la Sabiduría, aquí no se rechaza la idolatría como un error, sino que se condena como algo que nace de la maldad del corazón humano. Sin embargo, el Pseudo-Aristóteles y Pablo tienen de común en este punto la idea de la correspondencia intrínseca que media entre la revelación divina y el conocimiento racional de Dios por su creación. La imagen paulina del hombre, que ha de entenderse a sí mismo como criatura en actitud de agradecimiento y obediencia a Dios y que, por la malicia de su

corazón, se hace culpable de la ceguera de su espíritu frente a la altísima realidad de Dios, es una imagen que nos lleva más allá del idealismo griego. Pues, ya los paganos «que no tienen ley» muestran en su conducta conforme a la ley, que «cuando observan por instinto natural lo que ordena la ley, ellos mismos, a pesar de no tener ley, vienen a convertirse en ley para sí mismos» (Rom 2,14s). El propio Pablo reviste sus concepciones personales con el ropaje de las ideas estoicas coetáneas, cuando predica en Listras que «el Dios viviente... en las pasadas generaciones... no se quedó sin testimonio en su favor, haciendo el bien, enviándoos desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, colmando de sustento y alegría vuestros corazones» (Act 14,15-17). En el areópago de Atenas, el apóstol proclama que Dios creó a todo el linaje humano «para que [los hombres] busquen a Dios, a ver si a tientas dan con él y lo encuentran, ya que en realidad no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos y nos movemos y somos, como ya dijeron algunos de vuestros poetas: Porque incluso somos de su mismo linaje» (Act 17,27s). De forma típicamente judía enlaza, no obstante, la referencia al juicio divino con la exigencia de una conversión a Dios.

En todos esos pasajes queda clara la conexión entre fe y pensamiento, entre revelación divina y atención y obediencia por parte del hombre. El temor de Dios, es decir, la comprensión existencial por parte del hombre de su condición de criatura frente a su creador, es la gran exigencia del predicador o *qohelet* del AT (Ecl 3,14; 5,1; 8,12) y el principio de toda sabiduría (Prov 1,7). En la idea de la revelación, «conocer a Dios» no equivale a demostrar su existencia con una certeza matemática. Más bien tiene el sentido de vivirle y experimentarle, de contemplarle en actitud creyente y de abrirse a su revelación con sentimientos de adoración y gratitud (cf. J. Botterweck, *Gott erkennen*, Bonn 1951). El motivo de que el hombre no encuentre a Dios está sobre todo en su corrupción, en sus sentimientos de autosuficiencia y en su descarrío mundano. «Tener que demostrar la existencia de Dios es la prueba más palmaria de la caída del género humano en Adán y su manifestación pavorosa», escribe J.A. Möhler (1796-1838) a L.E.M. Bauntain (1796-1867).

c) Por ello también, en la idea de la revelación, «la demostración racional de Dios» para el hombre, fuera de la propia revelación, es una parte de su camino hacia Dios, como lo prueba

la doctrina filosófica acerca de Dios, especialmente la de los griegos (cf. al respecto W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1971, I, 39-69). Esa demostración puede provocar una sacudida en la incredulidad del ateo moderno, siempre que se reconsideren adecuadamente las premisas de las denominadas «pruebas de la existencia de Dios». Para el creyente cristiano esa prueba constituye una justificación racional y moral de su acto de fe, puesto en libertad y en gracia (cf. *Praeambula fidei).* De ahí que la Iglesia proclame abiertamente: «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana *(certo cognosci posse)* partiendo de las cosas creadas; porque lo invisible de él, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho (Rom 1,20)» (DS 3004; D 1785; cf. DS 3026; D 1806).

Resulta humano que también la Iglesia, bajo la influencia del espíritu de la Ilustración, haya destacado esa verdad en un sentido un tanto racionalista al completar — en el juramento antimodernista — el *cognosci* (= ser conocido) con el segundo infinitivo *et demonstrari* (= y ser demostrado) (publicado en 1-IX-1910; DS 3538; D 2145). Ni es más idónea la fórmula de la encíclica *Humani generis* (de 12-VIII-1950), en que la Iglesia repite esas verdades con estas palabras: «...humanam rationem, absque divinae revelationis divinaeque gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem existere» (DS 3890; D 2317: «[se pone en duda, y la encíclica reprueba que] la razón humana, sin el auxilio de la revelación y de la gracia divina, pueda demostrar la existencia de un Dios personal, por argumentos deducidos de las cosas creadas»). Aquí se ignora por completo la revelación interna en el corazón del hombre y en las religiones no judías ni cristianas, considerando evidentemente la gracia en conexión exclusiva con «los medios de gracia» de la Iglesia, lo que podría significar un angostamiento intolerable del concepto de gracia. La constitución sobre la revelación divina del concilio Vaticano II ha devuelto una vez más esas afirmaciones a las justas medidas del Vaticano I, como queda anotado.

A fin de proyectar alguna luz sobre el sentido profundo de la «revelación operativa de Dios» en su creación, expondremos brevemente las tentativas más importante que ha realizado la teología en el campo de las «pruebas de la existencia de Dios».

d) *Las pruebas de la existencia de Dios, su estructura, principios y modalidades.* Una ojeada a la historia de las pruebas de la existencia de Dios demuestra que tienen su origen histórico y sus raíces espirituales en la gran filosofía griega. Sin embargo lo que aún interesaba primordialmente a los presocráticos fue la idea filosófica de Dios como tal, que era necesario esclarecer frente a la creencia popular mítica. Desde la multiplicidad experimentable del mundo real el pensamiento conduce a esos primeros filósofos a admitir un primer principio (ἀρχή) necesario para el conjunto total (ἄπειρον) que, de conformidad con el orden del mundo, ha de entenderse como un «espíritu ordenador» (λόγος - νοῦς). La supramundanidad y singularidad de ese primer principio, fundamento de todo ser y vida, de toda belleza, verdad, bondad y orden, es, y era, lo que había que explicar mediante la reflexión humana frente a la fe popular (cf. Jenofonte, *Memor.* IV 3,13).

Platón desarrolló estas ideas en sus diálogos. Ello le llevó en su *Republ.* a aceptar un primer principio originario: en el *Simposio* o *Banquete,* un primer ser superbello; en su *Parménides,* un uno absoluto; en el *Sofista,* una razón ordenadora del mundo; en el *Filebo,* un νοῦς como espíritu y sentido, que es el rey del cielo y de la tierra; y le lleva finalmente, en el *Timeo,* a admitir al demiurgo, creador y padre del universo. De ahí que viera siempre la realidad ontológica última y suprema en el sentido de que por encima del mundo fenoménico y aparente como «no ser» se alza el mundo de las ideas como el mundo de lo que «realmente es»; sobre el cual a su vez, cual remate y coronación — como el penacho en el escudo de la Atenea de Fidias (cf. Ps.-Aristóteles, *De mundo* 339*d*) —, está el «bien» (ἀγαθόν) como lo que sobrepasa todo ser, el «ser que es», el único que es realmente.

Sólo con Aristóteles se forman, a partir de esas ideas, unas auténticas «pruebas de la existencia de Dios»; es decir, unas ideas o pensamientos que no sólo debían exponer la naturaleza de ese principio primero, sino también la necesidad de su existencia. En el cristianismo esas ideas hallaron una profundización decisiva mediante la incorporación de la fe judeocristiana en la creación del mundo de la nada por obra del Dios todopoderoso.

La estructura de todas las denominadas «pruebas de la existencia de Dios» puede exponerse así: el punto de partida es el mundo experimental (el cosmos), que es sometido a examen. Frente a la fe mítica se presenta así la espiritualidad y supramundanidad de lo divino; frente a la pluralidad de dioses de la religión

popular ha de probarse mediante ese pensamiento humano la unicidad de tal principio primero; es decir, la unicidad de la divinidad.

La concepción de un ordenamiento jerárquico del ser, el mantenimiento de una causalidad y finalidad, todavía acríticas como fuerzas operantes del acontecer mundano, el anhelo común del hombre por lo total, lo supremo, infinito, eterno y absoluto como fin y principio del mundo, han determinado este camino del pensamiento. El sentido de la transcendencia espiritual todavía se designa simplemente con la frase de que el avanzar hasta el primer motor y principio ontológico como hasta el valor óntico supremo no puede constituir un proceso infinito, pues que el *progresus in infinitum* resultaría imposible por la propia finitud del mundo experimental.

Sólo poco a poco se suma a esa tentativa el deseo de presentar la fe en Dios como fundada en la razón y contrapuesta a una negación explícita y categórica del mismo Dios.

Para este empeño espiritual que suponen las pruebas de la existencia de Dios es decisivo ante todo que arranque del mundo cósmico y material y que, por tanto, incluso en la transcendencia conduzca más o menos a una suprema realidad objetiva (primer motor, Ser supremo, verdadero fundamento de toda verdad, etc.). Sólo cuando unas tendencias religiosas auténticas se suman al esfuerzo filosófico, como en el platonismo o sólo cuando, mediante la fe creacionista, se pone ya por fundamento al Dios viviente y personal, como ocurre en el cristianismo, sólo entonces aparece al final de esa «prueba» un Dios al que el hombre debe rendir homenaje de gratitud, veneración y adoración.

El AT no conoce ninguna prueba propiamente dicha de la existencia de Dios, porque Dios entra ya en la imagen veterotestamentaria del mundo, y todavía no se distingue entre una consideración intramundana y una reflexión trascendente. El mundo es por sí mismo un mundo de Dios, y no simplemente un cosmos de valores ónticos y esenciales, y en medio de su mundo el hombre se encuentra por todas partes, y muy especialmente en su propio corazón, con el Dios viviente y personal. Es en el cristianismo reciente cuando por primera vez se dan las «pruebas de la existencia de Dios» como ayudas para llevar a cabo la tarea de la misión del mundo: la fe originaria del AT en un Dios único hay que presentarla ahora como racional y evidente frente al politeísmo del mundo circundante a finales de la antigüedad. Con ello se ha logrado, además, una intersección y coincidencia entre pen-

samiento israelita y pensamiento griego, entre fe y ciencia, lo que va a constituir el destino de la Iglesia naciente y de la teología cristiana. Así puede demostrarlo con suficiente claridad la historia de las pruebas de la existencia de Dios en nuestra teología. Veamos ante todo las formas más importantes de esas pruebas en su estructura fundamental:

1) Los filósofos presocráticos griegos empezaron por entender las fuerzas originarias, en parte materiales y en parte formales, como el fundamento primero de nuestro mundo (cf. CTD III, págs. 73s). Platón fue el primer filósofo que, bajo la influencia de Sócrates, introdujo también en esa consideración del mundo el problema de Dios, y en su búsqueda de las ideas de realidad y de bien, como soberanas en el reino de las ideas, al final de la *República* identifica la idea de bien con Dios mismo. «Los seres inteligibles no sólo reciben del bien su inteligibilidad, sino que también le deben su ser y su esencia, aunque el bien mismo no sea por sí mismo una esencia; más bien algo muy por encima de la esencia por su dignidad y poder (ὑπερέχοντος, *Rep.* VI, 19, 509 B). En el libro X de la *República,* Platón hace de Dios en persona el autor de las ideas, es decir que lo presenta como la superidea del mismo bien (597 A): «Dios es el forjador primero de las mismas [las ideas] como lo es de todas las otras cosas.» En el *Timeo* (29 EF) aún designa más claramente a ese «creador y padre del universo» (ποιητὴς καὶ πατήρ), que todo lo ha creado por su bondad o, como observa en el *Sofista* (265 BC), «con inteligencia y conocimiento divino». En el gran discurso de Diótima, en el *Banquete,* nos dice Platón qué es lo que le condujo a esa idea: es la ascensión por la fuerza del Eros a la superidea de la belleza, que aquí aparece como «algo que siempre es y siempre se mantiene bello», y finalmente como «la belleza misma en sí y consigo, uniforme y permanente para siempre» (καλὸν αὐτὸ, καθ' αὑτὸ, μεθ' αὑτοῦ, μονοειδὲς, ἀεῖ ὄν, *Symp.* 211*a*). Esa idea que aquí aparece por primera vez hallará un rico y variado desarrollo en épocas sucesivas y, ante todo, con la idea de la «sucesión gradual del ser» *(ex gradibus),* que apunta hacia la cumbre suprema; así como la idea de lo «contingente», que supone un primer ser necesario y la convicción de que todo ser terreno, y que nosotros experimentamos como «ser inmutable» *(ex contingentia),* encierra simultáneamente lo posible y lo real *(ex possibili et necessitate),* necesitando inicialmente para su realización un ser real, que es realidad purísima sin mezcla alguna de posibilidad. Sería sobre

todo Agustín quien más tarde desarrollaría este método ideológico de las pruebas de la existencia de Dios (cf. *De lib. arb.* II, 3,15; *De vera relig.* 30-32).

2) Mientras esas tentativas parten más bien del «ser así de la realidad mundana experimentada», Aristóteles, partiendo del «estar ahí de la realidad mundana» pone en juego la idea de causa y efecto, que en él tiene una raíz doble. Una es su peculiar visión metafísica de la realidad, en la cual todo ser se representa bajo la diferencia de materia y forma, de substancia y accidentes *(causa materialis, causa formalis)* así como de posibilidad y realidad *(possibile, ens reale).* El impulso para la realización de cualquier posibilidad debe darlo una realidad; lo que al final (o al comienzo; de ahí la distinción entre *causa efficiens* y *causa finalis)* supone una realidad que existe y actúa sin mezcla alguna de posibilidad (cf. *Met.* IX, 8,1049*b*,1050). La segunda raíz de esa consideración de causa y efecto en Aristóteles es su concepto del «movimiento mecánico», que resuena en el libro V de la *Física,* lo desarrolla en los libros III y VII de la misma obra a una con la consideración posibilidad y realidad y, finalmente, en los libros IX y XII le lleva a la clara afirmación de que «hay algo que sin moverse a sí mismo mueve (sin embargo), algo eterno que es a la vez substancia y energía» (οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα, *Met.* XII, 7,1072*a*,25). Ese «primer motor inmóvil» (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, ibid. 1073*a*,37) se le muestra como «espíritu» (νοῦς), del que dice: «Se piensa a sí mismo, pues por otra parte es lo más perfecto, y su pensar es pensamiento de pensamiento» (νοήσις νοήσεως, *ibid* 1074*b*,34).

Aquí confluyen concepciones cósmicas y metafísicas, por ello fue tan estimada más tarde por el pensamiento cristiano (sobre todo por santo Tomás de Aquino) esta denominada «prueba del movimiento» *(ex parte motus).*

3) Otro punto de partida para la consideración teológica del mundo es el propio «orden del mundo», que los antiguos descubrieron sobre todo en el curso de los astros y en otros fenómenos de la naturaleza. Lo que Platón expone en su *Filebo* (28*d*) lo recoge Aristóteles para desarrollar la idea de finalidad (*Met.* XI, 2,1060*a*), cuando al contemplar los astros y su curso dice: «¿Cómo podría haber orden, de no existir algo eterno, distinto de la materia y permanente?» En la concepción panteísta de la «stoa» ciertamente que esta prueba sólo condujo a convertir los astros con su orden en dioses; se hizo de ellos otras tantas divinidades

como expone ampliamente Cicerón en el libro II de su obra *Sobre la naturaleza de los dioses*, cuando hace decir a Lucilio, que una mirada al cielo estrellado explica que «existe un ser divino de sabiduría extraordinaria, que rige al mundo entero» (la providencia) (II, 2,4). Para los estoicos el fin de ese orden cósmico son a la vez los dioses y los hombres (ibid. II, 53,133). En su forma aristotélica esa demostración de la existencia de Dios halló también acogida en el cristianismo desde el comienzo (cf. Atenágoras, *Presb.* 4 y 8; Arístides, *Apol.* I, 1: *ex gubernatione rerum;* Teófilo, *Ad Autol.* I, 5 y 6; Minucio Félix, *Dial,* 17, etc.). Todas esas pruebas de la existencia de Dios las trata brevemente en especial santo Tomás en su estudio *Quinque viae (STh.* I, q. 2, a. 1-3; *Summa c. Gent.* I, c. 10-15; *Comp. Theol.,* c. 3-11). Tal vez hay que decir que la consideración conjunta de las cinco vías pasa a un plano superior cuando Mathesius escribe: «La matemática pura sólo puede estar conceptualmente segura en sus razonamientos, cuando desde el comienzo se pone bajo el concepto del infinito-matemático, que no es sino expresión del infinito-religioso.»

4) Cicerón es el primero que intenta explicar la legitimidad de la fe en Dios por el convencimiento universal de la humanidad *(ex consensu gentium),* concluyendo del mismo que «tenemos un conocimiento injerto o, mejor dicho, innato de los dioses *(insitas deorum vel potius innatas cognitiones habemus:* en *De nat. deor.* I, 17,44). Más tarde Juan Damasceno hará suyo el argumento *(De fide orth.* I, 3). Tomás de Aquino y sus dicípulos rechazan la hipótesis de una idea innata de Dios. Es la llamada Escuela histórico-religiosa de Viena, capitaneada por W. Schmidt, la primera en defender que las tribus más primitivas del planeta todavía hoy, al lado de cualquier adoración de dioses y espíritus, conocen la fe en un único Espíritu y Padre supremo, y que, por consiguiente, desde el comienzo del género humano existe la fe en el Dios único, no siendo la pluralidad de dioses sino un producto cultural del hombre (véase antes, § 4,2*a;* cf. la idea de Dios).

5) Que el hombre en la reflexión de su propia alma encuentra un camino hacia Dios lo puso especialmente de relieve Tertuliano al exclamar: «¡Oh testimonio del alma, naturalmente cristiana!», viendo el error capital de los ateos en su «no querer conocer a quien no pueden ignorar» *(Apol.* 17). San Agustín comienza sus *Confesiones* con la frase: «Nos has hecho Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» *(Conf.* I, 1). No sólo a lo largo de las *Confesiones,* sino a través de toda la obra

agustiniana, se desprende esta consideración, al lado de la prueba idealista de Dios sobre el alma del hombre, aunque no se esfuerce por explicarlo; si bien el alma deberá purificarse de continuo para lograr ese conocimiento de Dios *(purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem valeat et inhaerere perspectae).* El verdadero conocimiento, cualquier conocimiento profundo es una tarea del hombre intelectual a la vez que moral (conciencia del saber). Más tarde, en sus tres *Críticas* Kant hará de esa verdad la base del tratamiento de las pruebas de Dios, aunque éstas solo aparezcan todavía como «postulado» de la razón práctica (cf. Huonder, 75-90). Pero la felicidad «sólo es posible en el mundo inteligible bajo un autor y regidor sabio. Ese ser, junto con la vida en un mundo semejante, que nosotros hemos de considerar como venidero, se ve forzado a admitirlo la razón o habrá de considerar las leyes morales como vanas fantasmagorías» *(Crítica de la razón pura* V, B 839; *Crítica de la razón práctica,* libro II, caps. IV y V).

6) Anselmo de Canterbury agregará un razonamiento particular a la prueba mencionada hasta ahora (que él presenta en su *Monologion)* con el que Kant denominó «argumento ontológico» *(Proslogion).* La razón — dice Anselmo — encuentra en sí la idea de Dios como el máximo ser concebible *(id, quo maius cogitari non potest).* Si realmente ha de ser lo máximo que puede concebirse, deberá ser también real, pues de otro modo la realidad (la idea de realidad) podría agregar algo a la idea de Dios. Y concluye su meditación con la acción de gracias a Dios: «Pues, si yo antes creía por tu gracia, comprendo ahora por virtud de tu iluminación [doctrina agustiniana de la iluminación] que si yo no quisiera creer en tu existencia, estaría loco para no verla» *(Proslogion* 1-4). Tomás de Aquino y su escuela, como más tarde Kant, se alzarán resueltamente contra esta forma de argumentar, a la que atribuyen un tránsito no permitido de lo pensable a lo real (cf. Aristóteles, *De caelo* 298*b*: μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Por el contrario, san Buenaventura y la escuela franciscana aceptan el argumento, en tanto que Descartes *(De princ.* I, 18) y Leibniz (cf. *Opera* I, 25ss; III, 522ss) lo desarrollan por la vía psicológica o de la historia de las ideas. Hegel, que a lo largo de toda su vida mostró el máximo interés por las pruebas de la existencia de Dios, trata este argumento en su *Lógica* con gran detenimiento al lado de las argumentaciones cosmológicas y teológicas, especialmente en la línea de Kant, y todavía al final de su vida proyectó

y dio comienzo a una gran obra personal sobre las pruebas de la existencia de Dios, que dejó incompleta *(Op.* V, 79s; 180: Huonder, 90,104).

Éstos son los principales planteamientos autónomos, mientras que las numerosas tentativas modernas en realidad no son más que combinaciones nuevas de los intentos históricos que hemos expuesto en forma compendiada. Justamente las críticas de Kant a las pruebas de la existencia de Dios, formuladas por Christian Wolff — en cuyo racionalismo Dios comparece única y exclusivamente como objeto dentro del marco de nuestro conocimiento objetivo *(Theol. nat.* I, §§ 24-49; II, §§ 1-21) — pusieron en claro que la auténtica metafísica de Aristóteles y de Tomás de Aquino no puede compensarse con un sistema racional inmanente, sino que más bien incluye necesariamente el pensamiento transcendental. Ese pensamiento transcendente tiene su punto de arranque en el hecho de que el pensamiento experimental humano, la reflexión humana, y no sólo objetiva, sobre la realidad experimental, conduce siempre a una «frontera» que, como tal, no puede superarse con «conceptos intelectuales»; pero que en la comprensión humana incluye la autocomprensión, aparece siempre como frontera tras la cual ha de buscarse la realidad, que para el hombre resulta tan necesaria como racionalmente incomprensible. Eso es lo que piensa, en efecto, K. Rahner cuando en su planteamiento básico-transcendental declara que las pruebas de la existencia de Dios en el fondo no hubieran podido sino mostrar las condiciones últimas que posibilitan el pensamiento humano *(Espíritu en el mundo,* Herder, Barcelona 1963).

El mismo deseo late sin duda bajo el planteamiento de G. Marcel para considerar el ser universal, frente al ser intelectual y racional con sus problemas, como el mundo del «misterio», y decir que el transcender el misterio es un ir más allá de sí mismo al tiempo que un tránsito al ser *(passage à l'être).* Ello se realiza a través de una experiencia originaria, que no es por ejemplo una vivencia sujetiva, sino que representa una suprema e íntima concentración del espíritu, una reflexión potenciada de segundo grado, en que se realiza la fe que afecta al fundamento personal del ser (cf. *El hombre problemático,* 1959; id. *Être et Avoir,* 1935). Asimismo dice K. Jaspers que las pruebas de la existencia de Dios, pensadas a lo largo de miles de años y repetidas con variaciones, de hecho tienen un sentido distinto de las pruebas científicas. Son

confirmaciones del pensamiento en la experiencia del impulso del hombre hacia Dios. Pueden andarse caminos del pensamiento a través de los cuales llegamos a unas fronteras en que, al saltarlas, la conciencia de Dios se convierte en una presencia natural. Sin embargo Jaspers vuelve a rebajar notablemente el valor de ese proceso mental desde su punto de vista kantiano *(Der philosophische Glaube,* Munich 1948, 30s).

Sin duda responde mejor a la común situación humana, P. Wust, cuando escribe: «Más aún que los resultados positivos de las pruebas de la existencia de Dios, montadas desde hace siglos con extraordinaria agudeza, es la historia del error humano, de la duda humana, en el problema filosófico de Dios la que constituye un testimonio vigoroso en favor de la existencia de Dios. Todos los fracasos de la lógica humana en ese punto culminante de la metafísica no son precisamente más que el triunfo de aquella razón suprema, que donde mejor demuestra su soberana sabiduría es al ocultarse profundamente tras la necesidad e indigencia de la razón humana» *(Ungewissheit und Wagnis,* Munich ^{7}1962, 160-163).

Como creyentes cristianos debemos decir, sin duda, que la declaración del concilio Vaticano I sobre la posibilidad de un conocimiento natural de Dios no sólo es atinada cuando, dentro de las creencias judeocristianas (Rom 1,19s), entiende el mundo (incluido el hombre) como criatura de Dios; está también en lo justo, cuando el hombre, en la comprensión de sí mismo y en la del mundo, se pregunta hasta llegar a aquella hondura en que aparece la frontera del campo de la experiencia, y que él debe entender y superar como tal frontera, si no quiere dejar de lado con ligereza superficial o perder culpablemente el misterio de sí mismo y de su mundo.

Sin embargo, ese conocimiento explica por qué en el sensualismo de un D. Hume, en el materialismo de un Feuerbach o en el positivismo de la filosofía analítica de nuestros días (L. Wittgenstein) resultan imposibles las pruebas de la existencia de Dios.

W. Weischedel caracteriza el problema de las pruebas de la existencia de Dios puramente filosóficas en la concepción de nuestro tiempo, cuando descubre la raíz del problema del ser en el problema del sentido, designando a Dios como «el desde donde *Vonwoher)* de la problematicidad *(Der Gott der Philosophen* II, Darmstadt 1972, parte V, cap. 2, §§ 128ss). Sin embargo, se presenta a ese «desde donde» como misterio, como *deus absconditus,*

como poder, y se designa el «proceder desde donde» como «sacudida», como «mantener en el ser» y como un «operar el equilibrio». «Ése es el Dios de los filósofos, como todavía hoy podemos seguir llamándole, aunque sus presentaciones pasadas hayan caído en desuso. No es un Dios inmediato, pero tampoco un Dios imaginario. Es el desde donde, cuyo concepto deriva de la consideración de la realidad mundana, cuando se contempla ésta como ente, como no ente y oscilando. Dios es el desde donde de los elementos de esa realidad mundana; es el ser, la inanidad y el equilibrio entre uno y otra, aunque todo ello sólo con una aplicación analógica de los conceptos... Por ello al final en vez del discurso aparece el silencio» (ibid. p. 237s). Ello es poco, porque parece que justamente la vieja metafísica se haya agotado con Kant. Nosotros consideramos ese veredicto sobre la metafísica como una libre decisión del hombre —no una auténtica experiencia ni una decisión científica—, que tiene mayor refrendo en la exactitud del enunciado y en la aplicación al mundo material de la naturaleza considerada aisladamente (ciencias naturales); pero existe una pérdida esencial en la comprensión de la verdadera realidad y, con ello, en «humanidad». Justo en razón del hombre seguimos aferrándonos a la metafísica de la antigüedad y de la edad media, pero sabiendo que, debido a la personalidad y al carácter misterioso del ser infinito de Dios, las pruebas de su existencia ni tienen ni pueden tener un rigor matemático, aunque guardan siempre una valencia humana.

La inserción de estas pruebas en el tratado de la «revelación operativa de Dios» puede también mostrar que, para la demostración teológica del ser divino, es necesario contemplar el mundo en su totalidad, y, por consiguiente, con la posibilidad siempre presente de la revelación de Dios y de su gracia.

§ 5. La revelación verbal de Dios y la hermenéutica de la palabra

Cf. la bibliografía del § 4; además H.U. von Balthasar, *Wahrheit (Ein Versuch)*, Einsiedeln 1947; J.B. Lotz, *Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit* (Schol. 27 [1952]) 481-503; E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Zurich - Stuttgart ^{2}1963; Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, Ratisbona 1936; B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus (in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart)*, Paderborn 1963; B. Casper, *Das dialogische Denken (Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber)*, Friburgo de Brisgovia 1967; H.H. Schrey, *Dialogisches*

Denken, Darmstadt 1970; para el tema «hermenéutica» cf. la bibliografía del § 3; HDG I 3c.

1. *Forma de la palabra.* El mundo como obra de Dios queda fuera de mí y reclama una interpretación mental. La palabra penetra en mí y reclama una comprensión creyente y merecedora de confianza. Como el ojo, orientado hacia fuera abraza la obra, también el oído acoge la palabra que se me dirige y que penetra en mí. La obra tiene una estructura fundamental objetiva; la palabra, en cambio, se ordena a lo personal. La palabra supone una relación de hombre a hombre y, en definitiva, también una relación del hombre a Dios y de Dios al hombre. La palabra penetra profundamente en la persona, porque de la hondura personal procede. A diferencia de la obra, la palabra tiene historia como el pensamiento, y a diferencia también de la obra creada posee una vida espiritual. La contemplación induce al asombro, mientras que el escuchar suscita sentimientos y enciende el amor (διαλέγειν). La palabra revela el secreto del hablante, llama, invita, designa con el nombre, llega en forma de pregunta, ruego o exhortación, reclamando una respuesta, consuela, penetra en nuestro corazón hiriendo como un dardo o sanando como el aceite (παρακαλεῖν). La palabra abre una persona a otra y crea entre ellas una nueva unidad, un «yo para ti» y un «tú para mí», un común nosotros. La palabra permanece inagotable cual corporeización del espíritu personal en este mundo. Puede cerrar y puede abrir, puede atar y desatar. Llegando de Dios, a nosotros, es la alocución que nos dirige, y significa un encuentro personal, el supremo acto de índole personal, en el que se manifiesta el fundamento último de la realidad, el misterio de Dios. Y el misterio último en nosotros los hombres, nuestra libertad para otorgarnos a nosotros mismos, para reencontrarnos de nuevo y preservarnos, para poder volver a darnos, se libera a través de la palabra en una decisión, que puede cambiar nuestra naturaleza íntima, enriquecerla sin límites y crearla de nuevo.

Esa palabra de Dios, que el hombre ha recibido, puede a su vez retransmitirla a otro hombre, no sólo como palabra suya personal sino que también como palabra de Dios en el testimonio y la predicación (μαρτυρεῖν, παραινεῖν).

2. Esa palabra reveladora de Dios al hombre tiene una larga historia que se nos ha conservado en las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento y del Nuevo.

a) El hombre *(adam)* perdió por el pecado la gracia de la conversación directa con Dios. Los hombres sucumbieron así a sus vicios y se hicieron sus propios dioses: el no escuchar más a Dios, la desobediencia, los convirtió en seres autosuficientes, cerrados en sí mismos, acabaron siendo víctimas del error narcisista (cf. L. Lavelle, Viena 1956; véase Rom 1,18-32; Sab 13,15). Pero Dios, «bondadoso, veraz y paciente, rige el universo lleno de misericordia; y aunque nosotros pequemos, somos suyos» (Sab 15,1s). Él llama a cada hombre, a los padres de la humanidad, Adán y Noé, a los patriarcas de Israel, el pueblo elegido, Abraham, Isaac y Jacob, y su palabra de promesa («Sal de tu casa ... yo te bendeciré») sienta un nuevo comienzo en la historia de la revelación de Dios a los hombres.

b) Lo que se inicia con Abraham y sus descendientes encuentra una primera cumbre y una profundización inaudita, en la historia de Dios con Moisés, todavía en el período nómada de Israel. Al comienzo de su vocación aparece ya la revelación del «nombre de Dios», con el que los hombres podrán de nuevo invocarle: Yahveh. Y en otra cima de la vida de Moisés, es Dios personalmente quien hace de Israel, «su pueblo», el pueblo de Dios por medio de la alianza en el Sinaí; alianza que se apoya en la promulgación divina de la ley fundamental ético-religiosa, para la humanidad, en la promulgación de los diez mandamientos, y en el código de la alianza que regula la vida cultural, social, económica y política de Israel, como todavía puede observarse después de la conquista de Palestina y hasta en el propio destierro babilónico; una vida cuya renovación hay que intentar una y otra vez. Yahveh es el Dios creador, el Señor de la historia, el juez y salvador de Israel. Por la recepción y promulgación de la palabra de Dios, Moisés se convierte en el auténtico «fundador religioso» de Israel y en padre de ese pueblo con su constitución teocrática. No es un caudillo militar, ni rey, ni sacerdote, ni profeta (sólo más tarde se le dará este título). Únicamente es el mediador entre Yahveh y el pueblo de su alianza (Dt 5,23-33; véase *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963).

c) Otro es el camino de la palabra de Dios a los hombres durante la conquista de la tierra prometida y en el período sedentario de Israel. Al lado de los caudillos militares y de los dirigentes políticos, junto a los jueces y los reyes, aparecen ahora los «videntes» *(khose, roeh)*, que incluso entre los pueblos que Israel sojuzgará dan testimonio a favor del pueblo elegido. Así en el

pueblo moabita se presenta Balaam como «varón con los ojos cerrados...» (Núm 24,3s); aquel hombre de Dios, que había sido llamado para maldecir al pueblo de Israel, lo bendice por tres veces. En tiempos de la monarquía esos «videntes» de Israel se convirtieron en «profetas» *(nebiim*, cf. 1Sam 9,9). Primero aparecen reunidos en torno a los antiguos lugares de culto que el pueblo frecuentaba (Jericó: 2Re 2,5; Guilgal: 2Re 4,38; Ramá: 1Sam 19,18), como «asociaciones de profetas», siendo su espacio vital el culto con sus cantos y danzas. A requerimiento de los interesados, informan sobre la voluntad y designios de Dios, a menudo en estado de éxtasis o trance, confirmando la verdad de sus palabras mediante el milagro (cf. A. Ohlmeyer *Elias, Fürst der Propheten*, Friburgo de Brisgovia 1962). Pronto aparecen algunos videntes y sacerdotes pneumáticos, que por encargo de Dios han de instruir al pueblo y al rey, y cuando los propios reyes apoyaban a los profetas, a menudo se alzaban también contra el sacerdocio del templo y contra los falsos profetas, que adulaban al rey o al pueblo en lugar de proclamar la verdad.

d) Cuando en Israel decae el poder político de los reyes, se alza y crece el poder de los profetas (cf. J. Scharbert, *Propheten*, Stuttgart 1971-72, 2 vols.). Por lo que al oficio de profeta se refiere, dos son los elementos decisivos: reciben su *cargo* mediante una *vocación* personal, en que la grandeza de Dios conduce al hombre a una misión superior y le comunica su palabra: «Tú me sedujiste, Yahveh, y yo me dejé seducir. Fuiste más fuerte que yo y contra mí prevaleciste» (Jer 20,7). «He aquí que pongo mis palabras en tu boca. Mira: hoy te confío las naciones y los reinos para arrancar y arrasar, para destruir y derruir, para edificar y plantar» (Jer 1,9-10; cf. Is 6,1-13; Am 3,8; 7,15). El segundo elemento es que el profeta viene dotado con el «Espíritu de Dios»: «Yo, en cambio, estoy lleno de la fuerza del Espíritu de Yahveh, de justicia y de fortaleza» (Miq 3,8). Hablando con toda propiedad, el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre permanecen diferenciados (Miq 2,11; Jer 10,14) y se mantiene la diferencia entre el sueño del profeta y las palabras de Dios que escucha en sueños el mismo profeta (Jer 31,22-26). La «contemplación» del profeta se distingue explícitamente de su visión *(khaza)* cotidiana, como que aquélla es una contemplación interna *(raa;* Ez 13,3-8; Is 44,9). Dios no sólo habla al hombre *(dibber be)*, sino que con su palabra penetra en él *(dibber el)*. Lo que el profeta habla lo califica él

mismo de «anuncios, instrucciones, promesas o amenazas de Dios», es decir, como «palabra del Señor».

e) La palabra profética de Dios se dirige a cada época con sus respectivas posibilidades y peligros; sin embargo nunca se presenta como «palabra nueva». Jamás deja de ser simplemente una reforma, llamando al cumplimiento de la inmutable voluntad de Dios, como ya había sido revelada a Moisés. El profeta es «el centinela» de la causa de Dios en su propia época (Ez 3,17-20; 33,1-9). Lo cual se aplica, ante todo y sobre todo, a los primeros y grandes profetas escritores (cuyas palabras se nos han transmitido en la Escritura) del «período eje» (cf. K. Jaspers) del siglo VIII, como son Amós 760, Oseas 750, Isaías 740 y Miqueas 730. Son los paladines de la fidelidad a Dios y de una conducta social en el pueblo, y amenazan con el castigo divino contra la apostasía y el egoísmo. Es, sobre todo, con motivo de la renovación de la alianza en tiempo de Yosías (año 621), cuando en los trabajos de restauración del templo volvió a encontrarse el libro de la ley (el Deuteronomio; cf. 2Re 22,8-23,3) cuando se renueva la exigencia de mantenerse fieles a Dios y al único lugar de culto. Durante el destierro de Babilonia, Jeremías (31,31) y Ezequiel (34,25) anuncian una «nueva alianza», en que se revaloriza el precepto del sábado (Ez 40-48; Is 56) y se reclama, frente al culto meramente externo (Jer 7,22; Ez 34), ante todo y sobre todo la renovación del espíritu y del corazón del hombre (Ez 18,31; 36,25-27). Los últimos profetas, que son Zacarías y Malaquías (hacia el 460) anuncian al Mesías, al salvador de Israel, y su palabra adquiere una importancia profunda para Israel en tiempos de la dominación griega y romana. Pero hasta la misma promesa del Mesías se halla bajo la antigua promesa hecha a Abraham.

f) Lo que ocurre en esos períodos de tribulación significa sin duda una humanización de la palabra de Dios. En la literatura sapiencial de los siglos III y II a.C., se presenta una sabiduría religiosa orientada todavía exclusivamente a los grandes ejemplos de la historia de Israel y los escribas doctos en las Escrituras (*sopherim* cf. Esd 7,6.12) pronto darán a las amonestaciones divinas la forma de «leyes humanas» *(thora),* refrendadas por castigos, pero sin que contengan ninguna promesa. Finalmente, los rabinos desarrollan el gran arte humano de la exposición escriturística.

g) Algo totalmente nuevo, que la antigua edad de los profetas no sólo suplica sino que exalta hasta lo infinito, es lo que

ocurre con el hecho de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret. Ahora un hombre ya no sólo habla la palabra de Dios por encargo divino, sino que habla con plena autoridad personal, y sin embargo lo que dice es palabra de Dios. «Muy fragmentariamente y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas, por medio del cual, igualmente, creó los mundos y los tiempos. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas.» Son las palabras con que el autor de la carta a los Hebreos (Heb 1,1-3) resume ese gran acontecimiento. Es una nueva forma de revelación, a que vamos a referirnos en los próximos parágrafos. Pero antes queremos preguntarnos cómo puede el hombre recibir la palabra de Dios y cómo puede y debe entenderla.

3. Ha sido el concilio Vaticano II el que, por vez primera, se ha planteado explícitamente esas preguntas en su constitución dogmática sobre la revelación divina. Aquí sólo vamos a presentar un esbozo de sus líneas fundamentales, pues, en la *Introducción a la teología dogmática* (CTD I) se trata el tema con amplitud. «En esa revelación habla el Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17) desde la plenitud de su amor a los hombres como amigos (Éx 33,2; Jn 15,14s) y entra en diálogo con ellos (Bar 3,38), para invitarlos a la comunión con él y acogerlos en ella. Esa revelación se realiza de lleno en actos y palabras, intrínsecamente enlazados entre sí» *(Dei Verbum,* art. 2). De forma explícita subraya el concilio la íntima conexión de las verdades proclamadas y de la actuación salvadora y, tras exponer el desarrollo de la revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo y tras explicar el proceso creyente en el hombre (cf. antes, § 2), presenta también la revelación efectiva y natural de Dios (cf. § 4) y dice *(Dei Verbum,* art. 6) que «hay que atribuir a su revelación "el que todo lo divino que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana lo pueden conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano" (D 1785-1786; DS 3004-3005).»

Lo que ha sido revelado por Dios se nos ha conservado por escrito en los libros de ambos testamentos, que la Iglesia acepta

como Escritura Sagrada, los conserva e interpreta auténticamente por su magisterio *(Dei Verbum,* art. 7-10).

El carácter sobrenatural de las verdades reveladas, consignadas en las Escrituras, se sustentan en el Espíritu que los profetas recibieron: las Escrituras están inspiradas, es decir, «han sido escritas bajo la acción del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2Tim 3,16; 2Pe 1,19-21; 3,15-16) tienen a Dios por autor y como tales han sido entregadas a la misma Iglesia (cf... D 1787, 2180; DS 3006, 3629)» *(Dei Verbum,* art. 11). Para nuestro problema sigue siendo importante lo que el concilio ha dicho acerca del modo de exponer la Sagrada Escritura: «Mas, como Dios ha hablado en la Sagrada Escritura a través de unos hombres y al modo humano, el intérprete bíblico para entender lo que Dios ha querido comunicarnos deberá investigar cuidadosamente lo que en realidad quieren decir los escritores sagrados y lo que Dios ha tenido a bien anunciar por medio de la palabra de aquéllos. Ahora bien, para transmitir el propósito de esos hagiógrafos, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios; pues, la verdad se presenta y expresa de manera diferente en los textos de distinta índole histórica, en los textos proféticos o poéticos y en otras formas de hablar. El exégeta deberá buscar además el sentido que el hagiógrafo quiso expresar y de hecho expresó en una situación muy determinada, de acuerdo con su tiempo y su cultura, y con ayuda de los recursos literarios que entonces eran habituales. En efecto, si se pretende entender rectamente lo que el autor sagrado ha querido decir, hay que atender a las formas tradicionales de sentir, hablar y contar que prevalecían en la época del autor y que entonces eran comunes y habituales en la convivencia humana. Comoquiera, sin embargo, que la Sagrada Escritura ha de leerse y exponerse con el mismo espíritu con que fue escrita, la recta transmisión del sentido de los sagrados textos exige que se atienda con no menor cuidado al contenido y unidad de toda la Escritura, teniendo siempre en cuenta la tradición vivida de la Iglesia universal y la analogía de la fe. Tarea del intérprete de la Escritura es, de conformidad con estas reglas, penetrar en una concepción y exposición profunda del sentido de la Escritura Sagrada, a fin de que, como sobre un trabajo científico previo, madure el juicio de la Iglesia. Pues, todo cuanto se refiere al modo de la exposición bíblica está sujeto en definitiva al juicio de la Iglesia, cuya misión y cuyo servicio, impuestos por Dios, es conservar y exponer la palabra de Dios» *(Dei Verbum,* art. 12, cf. DS 3007, 3829s).

§ 6. Revelación existencial de Dios en la encarnación y en el envío del Espíritu y la experiencia cristiana de Dios

Cf. la bibliografía de CTD IV y V cap. sexto; W. Thüsing, *Per Christum in Deum, Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen,* Münster 1965, ²1968; K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento,* II. *Dios estaba en Cristo,* Herder, Barcelona 1975; W. Kasper, *Jesus der Christus,* Maguncia ²1975; A. Schilson - W. Kasper, *Christologie im Präsens,* Friburgo de Brisgovia 1974; H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens,* Munich 1974; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes,* Munich 1965; *Glaubenserfahrung und Meditation* (Kl. Hämmerle, W. Herbstrith, etc.), Friburgo de Brisgovia 1975; H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit* III 1 (Einsiedeln ²1975, espec. 943-957: *Das Wunder des Seins und die vierfache Differenz);* F. Ulrich, *Homo abyssus, das Wagnis der Seinsfrage,* Einsiedeln 1961; W. Beierwaltes, H.U. von Balthasar, A. Haas, *Grundfrage der Mystik,* Einsiedeln 1974; H. Brémond, *Prière et Poésie,* París ¹¹1926; *Mysterium der Gnade* (colaboración de H. Rossmann - J. Ratzinger: Ratisbona 1975): colaboraciones de N. Schiffers, W. Beinert, L. Scheffczyk; IKZ 5 (1976) cuaderno 6: colaboraciones de R. Brague, H.U. von Balthasar, A.M. Haas; A. Falaturi, J.J. Petuchowski, W. Stolz (dirs.), *Drei Wege zu dem einen Gott, Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen,* Friburgo de Brisgovia 1976; J. Track, *Erfahrung Gottes,* en ThdGgw. 19 (1976) 140-150; J.I. González Faus, *Cristología bíblica. La humanidad nueva,* Madrid 1978.

1. Más allá de la contemplación y demostración que se ordenan a la revelación objetiva, más allá del escuchar u obedecer que reclama la revelación oral, más allá alcanza aún la singular posibilidad cristiana de una experiencia divina que se da a través de los misterios de la encarnación de Dios en Jesucristo y del envío del Espíritu en pentecostés, así como en la consiguiente e indefectible presencia de Cristo y del Espíritu de Dios en su Iglesia. Mientras que las revelaciones operativas en la historia de la salvación (recuérdese el éxodo, los acontecimientos del Sinaí, Is 6) y las revelaciones verbales especialmente en el AT y en el NT (por ejemplo, el bautismo de Jesús y su transfiguración) van acompañadas muchas veces de teofanías externas (cf. LThK 10 ²1965, 85ss), la aparición histórica de Cristo en este mundo y el descendimiento del Espíritu en pentecostés establecen para los hombres como cristianos una forma de existencia en la que ya no se expe-

rimenta sólo externamente y por los sentidos al Dios revelador; en el mundo cristiano la experiencia de Dios conoce más bien aquella intimidad en que el obrar humano no es sólo un recibir del obrar divino en el hombre, sino que ese obrar divino puede sustituir por completo al obrar humano con la gracia mística. En ese estado de cosas Dios se manifiesta existencialmente al hombre, pudiendo el hombre vivir esa revelación en su propia existencia. ¿Cómo ha de entenderse esto?

2. Aquí hay que empezar por una meditación de lo que después se expondrá mejor en toda su amplitud y profundidad: el misterio de que Dios, siendo uno, sea a la vez Padre, Hijo y Espíritu, que existe un Dios personal en sí mismo por cuanto que en su autoconocimiento comprende y expresa toda su esencia, autoconocimiento que es la Palabra y el Hijo; simultáneamente comprende toda su naturaleza en su Hijo, por su Hijo y con su Hijo, con un amor, que es a su vez la Vida y el Espíritu. Esa triple naturaleza trinitaria de Dios se ha manifestado de una vez para siempre: «El Verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros» (Jn 1,14); el Hijo de Dios se ha hecho hijo de hombre con lo que ha hecho posible en nosotros una experiencia de Dios totalmente nueva: «Pero nosotros vimos su gloria como de hijo único, que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad» (ibid). Esa última y suprema revelación de Dios ya no es sólo verdad desde Dios mismo: es más bien benevolencia y gracia de Dios en nosotros: «A todos los que la recibieron [la luz], a aquellos que creen en su nombre, les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios... de Dios nacieron» (Jn 1,12s). «Tanto el que consagra como los consagrados proceden todos del mismo origen» (Heb 2,11). «El Hijo de Dios se hizo hijo de hombre, a fin de que los hombres lleguemos a ser hijos de Dios» (cf. Ireneo, *Adv. haer.* III, 19). Los padres de la Iglesia de los siglos IV y V no se cansan de hablar sobre el tema en sus sermones de Navidad (Atanasio, Gregorio de Nacianzo, Agustín, Crisóstomo). «Habéis sido reengendrados no de una semilla corruptible sino incorruptible, mediante la Palabra viva y eterna de Dios» (1Pe 1,23). El Hijo de Dios no sólo es engendrado desde la eternidad por Dios y ha nacido en el tiempo de María la Virgen, como un hijo de hombre, sino que a lo largo de todos los tiempos nace en el corazón de cada hombre que cree en él. «El nacimiento de Dios en el corazón del hombre (cf. H. Rahner, ZKTh 59 [1935] 333-418) es el gran tema de

la teología mística en los siglos XIV-XVI (maestro Eckhart, Taulero, Angelus Silesius, etc.; cf. CTD V, p. 122-127.223-224).

Quien obra esto es el mismo Espíritu Santo, al que, según el mensaje del ángel, se atribuye la encarnación del Verbo en las entrañas de María (cf. Lc 1,35). «Renacidos del agua y del Espíritu Santo» (Jn 3,5) por el bautismo en nombre de Jesús, nuestra vida ya no está condicionada por la letra de la Escritura sino por el Espíritu de Dios (Rom 2,29; 7,6; 2Cor 3,6); hemos sido incorporados al acto redentor de Cristo, en el cual y a través de la encarnación, nos arranca de la existencia adamítica del hombre pecador y nos llena de su Espíritu a fin de que ya «no vivamos para la carne, sino para el Espíritu». «Porque la ley del Espíritu, dador de la vida en Cristo Jesús, me liberó de la ley del pecado y de la muerte... Dios envió a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y como víctima por el pecado... a fin de que lo mandado por la ley se cumpla en nosotros, los que caminamos, no según la carne, sino según el espíritu... Pero vosotros no vivís en lo de la carne, sino en lo del espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros... Y vosotros recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual clamamos *Abba!*, ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,2-16; cf. Gál 5,16-25). Así, por la encarnación y el envío del Espíritu hemos sido «destinados de antemano a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). «El Señor es el espíritu, y donde está el Espíritu del Señor hay libertad. Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su imagen misma, nos vamos transfigurando de gloria en gloria, como por la acción del Señor, que es espíritu» (2Cor 3,17s).

3. A los hombres, en los que Cristo está presente y opera así, cabe aplicarles la palabra de que «el que santifica (Cristo) y los santificados proceden del mismo origen» (Heb 2,11). Forman una nueva unidad existencial en Cristo, que Pablo ha descrito con las imágenes del templo nuevo y del cuerpo de Cristo. Así como la antigua alianza seguía distinguiendo entre israelitas y no israelitas o gentiles, así en la nueva alianza unos y otros han sido reducidos a la unidad en Cristo Jesús, «porque por medio de él los unos y los otros tenemos acceso, en un solo Espíritu, al Padre. Así pues, [los no israelitas] ya no sois extranjeros ni forasteros, sino

que compartís la ciudadanía del pueblo santo y sois de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús, en el cual toda construcción, bien ajustada, crece hasta formar un templo santo en el Señor; en el cual también vosotros sois edificados juntamente, hasta formar el edificio de Dios en el Espíritu» (Ef 2,18-22). La Iglesia es, pues, el nuevo templo, en el que se tributa a Dios el verdadero culto «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). Pero la Iglesia es también «el cuerpo de Cristo en el sentido de que todos los creyentes son miembros de Cristo. Y todas las cosas las puso debajo de sus pies; y lo dio por cabeza suprema a la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1,22s). «Y él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia» (Col 1,18). «Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, pero ninguno de éstos tiene idéntica función, así nosotros, aun siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero por lo que a cada uno respecta, los unos somos miembros de los otros, teniendo como tenemos dones que difieren según la gracia que nos ha sido otorgada» (Rom 12, 4-6). «Ahora bien, vosotros sois cuerpo de Cristo; y cada uno miembro de él» (1Cor 12,27). Ésa es la forma y ése el fruto de la revelación neotestamentaria de Dios. Por ello el estudio de la revelación entra en la doctrina de Dios, porque nos descubre el camino de Dios a nosotros hasta aquella hondura en que Dios aparece en medio de nosotros, hasta el punto de que llegamos a ser hijos suyos, de que nos convertimos en miembros del Hijo de Dios humanado. Ahí la revelación misma se transforma en adoración y la condescendencia de Dios que baja hasta nosotros los hombres en nuestro sacrificio humano ante Dios.

4. De ese modo la constitución del concilio Vaticano II sobre la liturgia *(Sacrosanctum concilium)* puede decir: «Para poder llevar a cabo de forma plena esa gran obra (el culto en la Iglesia) Cristo está siempre presente en su Iglesia... en el sacrificio de la misa tanto en la persona de quien realiza el ministerio sacerdotal... como, y sobre todo, bajo las especies eucarísticas... en los sacramentos, de modo que quienquiera bautice es el propio Cristo el que bautiza... en su palabra, pues es él en persona quien habla cuando se leen en la Iglesia las Sagradas Escrituras... cuando la Iglesia ora y canta» (art. 7). «En consecuencia toda celebración litúrgica por cuanto que es obra de Cristo, del sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia, es, en sentido eminente, una acción sagrada (art. 7)... En la liturgia terrestre saboreamos por anticipado la liturgia celestial (art. 8)... La liturgia es la cumbre a la que se encamina la acción de la Iglesia y, al propio tiempo, la fuente de la que brotan todas sus fuerzas» (art. 10). Ése es el *sacrum commercium* (cf. M. Herz, Munich 1958), que se funda en la encarnación de Cristo y que en la celebración eucarística se convierte para nosotros en realidad fecunda por hacer presente el sacrificio redentor de Cristo (cf. Crisólogo, *Sermo* 142,156; PL 52,579*b*.613*a*). «Una vinculación a la vez que un intercambio» se fundamenta en esa «revelación existencial de Dios», en la que tiene su *Sitz im Lebem* la liturgia de la Iglesia.

5. Desde aquí se perfila también claramente el auténtico sentido cristiano de lo que hoy se acostumbra a designar como «experiencia de Dios», con expresión que procede del modernismo y de la ilustración. Como el corazón humano ha sido creado para Dios y como el propio Dios cual «rey de la cámara oscura» (cf. Rabindranath Tagore) ha puesto su trono en sus profundidades insondables, y dado también que la creación de Dios proclama a su creador, pueden darse ciertamente muchos grados naturales para la experiencia de Dios en este mundo. El núcleo, sin embargo, de la experiencia cristiana de Dios hay que buscarlo en la denominada mística, que bien puede definirse como «una comunión con Dios, directamente experimentada, que abraza a todo el hombre»; una experiencia en la que el hombre no es invadido desde fuera, como en la visión profética, sino que más bien es purificado e iluminado en su interior tomándole Dios como posesión suya. Aun las más de las veces esa experiencia íntima y consciente sólo se prolonga unos instantes, sus efectos sin embargo pueden ser decisivos para el hombre y para su vida entera, aunque ciertamente no sin su entrega total en lealtad y abandono confiado. «Y al que me ama mi Padre lo amará, y también yo lo amaré, y me manifestaré a él» (Jn 14,21). Así puede decir el apóstol: «Con Cristo estoy crucificado. Y ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,19s). «Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años... fue arrebatado al tercer cielo... y oyó palabras inefables que a un hombre no le es lícito proferir» (2Cor 12,2-4). El camino humano, o mejor, el fenómeno concomitante de esa gracia en el hombre no es la alegría y el sentimiento exaltado, sino más bien la conciencia de la propia condición pecadora y su debilidad personal: «Muy a gusto, me gloriaré de mis flaque-

zas, para que en mí resida el poder de Cristo» (2Cor 12,9s). La rica literatura, sobre mística, más que los nuevos escritos del movimiento carismático, puede ser una guía para entender esa revelación de Dios y, por ende, para conocer al mismo Dios que se manifiesta. *Anima divinitus ignita supra se rapitur, rapta contemplatur, contemplando gustat, gustando suaviter quiescit* «el alma, inflamada en amor divino, es arrebatada sobre sí misma, ya arrebatada contempla, con la contemplación gusta y con el gusto descansa suavemente» (san Buenaventura).

6. De lo dicho hasta ahora síguese claramente lo siguiente:

a) La experiencia de Dios no es una experiencia objetiva sino siempre personal. Lo cual a su vez significa seis cosas.

b) La primera de las cuales hay que calificarla de perplejidad personal. Nos sale al encuentro «otro», que nos saca de nuestra autosuficiencia, de nuestra propia seguridad y descanso, nos capta y sujeta sin dejarnos ya escapar.

c) En las religiones reveladas ese «otro» se entiende siempre como auténtica realidad personal, como el Dios personal, que con su autorrevelación reclama de nosotros la adecuada respuesta y apertura personal.

d) Cuanto más sale esa vivencia del marco de la pura fe, que se confía a ese Dios, bien sea por el propio deslizamiento desde la respuesta dialéctica creyente a la autorreflexión monológica, bien sea mediante la conciencia de culpabilidad que ese encuentro con Dios despierta de forma repentina (por gracia); y tanto más cuanto que la experiencia de Dios, que de suyo es puro don gratuito de Dios —como la mística demuestra—, se convierte en un problema psicológico, cuya solución ya no es posible en el marco de la psicología, sino más bien en el cuadro de una realización creyente de la existencia.

e) Esto último puede ser el motivo de que una mística auténtica, como una genuina actitud orante, se muestre muy escéptica frente a la vivencia psíquica (cf. H. Brémond, *La métaphysique des saints*, t. 7 de *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Colin, París ²1967). La piedad es un acto existencial. En la vivencia pueden intervenir las propias debilidades e ilusiones, puestas en marcha por otras fuerzas, y el hombre natural no tiene ningún criterio con el que sea capaz de diferenciar el verdadero don sobrenatural del falso deseo natural (cf. H. Brémond, *La conquête de la Mystique*, t. 6 de la obra citada).

f) Por esa vía en el campo íntimo psicológico aparece, en vez de la experiencia divina, la exigencia de una actitud básica existencial con que el hombre sale de sí mismo, se deja arrebatar por Dios para confiársele: es la actitud fundamental de la conversión, de la penitencia, de la confesión de los pecados y, por influencia de la gracia divina, puede montar desde ahí la actitud determinante de la acción de gracias y alabanza hasta llegar a la plegaria silenciosa.

g) Lo decisivo sigue siendo que los caminos hacia Dios son a la vez caminos que llevan a la interioridad del hombre: cuanto más profundamente deberá volverse el hombre hacia sí mismo, hacia su condición de criatura y pecador, y también desde luego hacia las riquezas de libertad y seguridad personales otorgadas por Dios. De ahí parte la gran maestra de la oración, Teresa de Ávila, cuando describe en su *Castillo interior* el camino a Dios como una séptuple vía de oración; Teresa ha desarrollado lo que el Pseudo-Dionisio Areopagita expuso a comienzos del siglo VI en *Purificación, iluminación y unión (De cael. hier.*, c. 3: PG I, 165-168). Persiste lo decisivo: todas las gracias de oración son gracias para el servicio del hombre a Dios y a los hombres en este mundo. Aunque la experiencia de Dios siempre esté cerca del «gozo humano» no deja de hallarse en el camino del egoísmo, vicio que destruye cualquier realidad religiosa poniendo la glorificación de sí mismo en lugar de la gloria divina. Por eso, en la concepción cristiana, la cruz y el sufrimiento entran precisamente como la realidad esencial en la suprema experiencia mística, aun cuando en la mística auténtica siempre se explique e ilumine desde la cruz de Cristo (cf. O. Schneider, *Im Anfang war das Herz. Vom Geheimnis des Karmel*, Salzburgo 1951; Marie de l'Incarnation ursulina, *Zeugnis bin ich Dir*, Luzerna 1961; H. de Lubac [dir.], *La mystique et les mystiques*, París 1965; C. Tresmontant, *Mística cristiana y el porvenir del hombre*, Herder, Barcelona 1980).

Capítulo segundo

ESTORBOS Y DIFICULTADES PARA EL CONOCIMIENTO DE DIOS POR EL HOMBRE Y EL PROBLEMA DEL ATEÍSMO

Aunque la creación anuncia al creador (Rom 1,19ss; Sal 18 [19]), y aunque el corazón del hombre está inquieto hasta que descansa en Dios (Agustín, *Conf.* I, 1), y pese a que Dios está cerca de cada uno de nosotros, pues que en él vivimos, nos movemos y somos (Act 17,18), y pese a que el mismo Dios se ha manifestado por obra y de palabra en la historia de la humanidad (fe de la humanidad e historia de la revelación), pese a todo ello ahí está el hecho de que hay vacilantes, negadores de Dios, ateos de distintas tendencias. El ateísmo universal de nuestros días exige de modo urgente que expliquemos aquí ese fenómeno, para que nuestro razonamiento sobre Dios sea digno de crédito. Sobre todo a partir del concilio Vaticano II el ateísmo se ha convertido en un auténtico problema.

Por ello empezamos por preguntarnos a qué se debe el ateísmo (§ 7) para pasar después a decir algo sobre los distintos tipos de esa actitud espiritual (§ 8).

§ 7. Modos y motivos del ateísmo, dudas y negación de Dios en la historia

LThK 1 (1957) 764-768 (K. Algermissen), 982-993 (P.R. Régamey, K. Rahner, F. Nümann, M. Reding); RGG I (³1957) 670-678 (Mensching, H. Kössler, Knittermeyer); HWPh (J. Ritter) I, Darmstadt 1971, 595-599 (W. Schütte); F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland,* Stuttgart 1920-23 (Hildesheim 1963: 4 vols.: el punto de vista ateo); J. Liener, *Psychologie des Unglaubens,* Innsbruck 1935; M. Picard, *Huida de Dios,* Cristiandad, Madrid 1962; A. Müller-Armack, *El siglo sin Dios,* Fondo cultura económica, México 1968; H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid, 22ª ed. (Nietzsche, Feuerbach, Comte, Dostoyewski), Salzburgo 1950; J. Lacroix, *El ateísmo moderno,* Herder, Barcelona 1968; M. Reding, *El ateísmo político,* Movimiento, Madrid 1959; I. Lepp, *Psicoanálisis del ateísmo moderno,* Lohlé, Buenos Aires 1972; E. Bloch, *Atheismus im Christentum (nur ein Atheist kann ein guter Christ sein! Nur ein Christ kann ein guter Atheist sein),*

Francfort 1973; E. Coreth - J.B. Lotz, *Atheismus kritisch betrachtet,* Munich - Friburgo de Brisgovia 1971; J. Blank - W. Kasper - M. Machovec - H. Zahrndt, *Gottfrage und moderner Atheismus,* Ratisbona 1972; E. Biser, *Theologie und Atheismus. Anstösse zu einer theologischen Aporetik,* Munich 1972; J. Bishop, *Los teólogos de la muerte de Dios,* Herder, Barcelona 1969; L. Scheffczyk, *Gottloser Gottesglaube,* Ratisbona 1974; W. Gent, *Untersuchungen zum Problem des Atheismus,* Hildesheim 1964; C. Fabro, *Introduzione all ateismo moderno,* 2 tomos, Roma ²1969; J. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo,* 5 tomos, Cristiandad, Madrid 1973; id., *Ateismo sfida ai christiani,* Milán 1969 (informe de Milán 26; 30-8-1968: *Il problema dell ateismo contemporaneo),* id., *Sobre el problema del ateísmo,* Nova Terra, Barcelona 1969; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus,* I Berlín 1966, II Berlín 1970, III Berlín 1971; *Secretariado pro noncredentibus* (presidente cardenal König, Viena): *Erklärung zum Studium des Atheismus und zur Ausbildung für den Dialog mit den Nichtglaubenden,* H. Vorgrimler (dir.), Friburgo de Brisgovia 1969, 1972; C. Tresmontant, *Los problemas del ateísmo,* Herder, Barcelona 1974; L. Evely, *Ateísmo de los cristianos,* Verbo Divino, Estella 1974; H. Pfeil, *Von Christus zu Dionysos, Nietzsches religiöse Entwicklung,* Meisenheim (Hain) 1975 (Algermissen); S. Wiedenhofer, *Politische Theologie,* Stuttgart 1976.

Una ojeada a la historia y un análisis de las actuales manifestaciones y corrientes ateas pueden descubrirnos los múltiples motivos y caminos para la duda del hombre sobre Dios, así como para su negación: el ateísmo. Al mismo tiempo quedará claro que las más de las veces son muy diversos los motivos que subyacen a dichas actitudes. Las causas psicológicas profundas y las explicaciones racionales que se aducen no siempre coinciden, como ocurre muchas veces en la vida humana, y aquí sobre todo: la razón dada apunta a un ideal personal, mientras que la causa puede ser una debilidad.

Historia del ateísmo. Quien recorre, aunque sólo sea por encima, la historia del ateísmo de F. Mauthner o de H. Ley, pronto descubrirá cómo el dilema que acabamos de enunciar conduce a una forma muy diferente de considerar el complejo fenómeno del ateísmo. Las más de las veces coinciden los motivos cosmológicos (la interpretación que el hombre tiene del mundo y de su posición en él), antropológicos (condiciones de índole psicológica, pedagógica, sociológica y filosófica) y teológicos (la propia imagen de Dios, la imagen de Dios del entorno, tanto de los amigos como de los enemigos, la imagen real de Dios). Las causas de todo ello han de buscarse con mayor frecuencia en unas concepciones o valoraciones psicológicas, crítico-cognoscitivas que en consideraciones racionales. Así como la representación de Dios — según queda

ya subrayado (§ 1) — tiene como punto de partida, además de la profundidad del corazón humano, la concepción que el hombre tiene del mundo y de sí mismo, también el ateísmo ha de entenderse al menos desde esas tres raíces.

a) Hay que establecer, ante todo, que hasta el presente no se ha encontrado ninguna tribu o pueblo primitivo que no reconozca a su Espíritu o Padre supremo sobre todo cuanto existe, aun cuando las representaciones de ese Espíritu sean muy confusas y a menudo poco personales, teniendo además mucha mayor importancia los numerosos dioses y espíritus. Así y todo, el hecho puede demostrar que al comienzo de la humanidad no puede estar el ateísmo, sino, bien al contrario, la fe en Dios, que por la debilidad humana y más aún por los propios éxitos del hombre se debilita y pierde con su trabajo cultural. El politeísmo declarado es sólo la peculiar religión de las antiguas culturas superiores (Egipto, Babilonia, griegos y romanos).

b) Las «religiones sin Dios» conocidas hasta ahora más merecen el nombre de filosofías que el de religiones. Aquí hemos de mencionar ante todo la filosofía sankhya de la India, que ha ejercido una gran influencia sobre el budismo hindú y el *Bhagavadgita.* Niega la existencia de un ser superior y explica el mundo a partir de dos elementos: la materia *(prakriti)* e infinitas almas *(purusha).* El budismo se convierte así en una ética, con la que unos hombres heroicizados, como el propio Buda, se truecan en seres numinosos.

No es fácil decidir hasta qué punto el taoísmo (por ejemplo, *Tao-te-king* I) de China ha de entenderse como una teología en extremo negativa de una fe en Dios, o hasta qué punto se puede interpretar como simple ateísmo. «Lo sin nombre es el comienzo del cielo y de la tierra», aseveración que en ningún caso permite una relación personal con la divinidad.

c) En el mundo cultural greco-romano encontramos los primeros enfrentamientos conscientes con la fe en Dios, principalmente en una doble forma: los comediógrafos (cf. Aristófanes, 386 a.C., *Las nubes;* Plauto, 184 a.C., *Amphitruo)* arrastran por el suelo a los dioses, a los que ya la ilustración griega había ridiculizado, mientras que el Estado defiende la religión estatal de los numerosos dioses contra los intentos filosóficos por imponer la fe en el Dios único, empresa que el año 399 atrajo sobre Sócrates la pena capital. Además, los filósofos griegos desarrollaron ya a los comienzos un materialismo (Demócrito hacia 460 a.C.), en el que no hallan lugar ni el espíritu inmaterial ni, menos aún, una

divinidad. Esa misma filosofía desarrolló una ilustración (el sofista Protágoras, 450 a.C., *Sobre los dioses* y Epicuro, 271 a.C., *Fragmentos sobre los dioses),* que de primeras no negaba la existencia de los dioses, pero los presentaba según una concepción típicamente deísta: los dioses viven lejos de nosotros en una felicidad y satisfacción personales. El hombre, declarado por esa misma ilustración «medida de todas las cosas», debe regir su mundo, entendido en sentido materialista, con independencia de los mismos y debe ser dueño de su propio destino, procurando llevar una vida adecuada a ese mundo, con la mayor felicidad que le sea posible. Lucrecio (55 a.C.) expone en su poema didáctico *De rerum natura* (6 libros editados por Cicerón) la doctrina epicureísta como un materialismo ateo, al igual que el hedonismo del socrático Aristipo de Cirene — en el norte de África, en que florecían la exuberancia oriental y la finura de la cultura griega — como el quicio y sostén de su cosmovisión. Es sin duda el primer pensador que defiende la idea de que la religión es una desgracia para el hombre, al que despoja de su dignidad y libertad (v. 86-90).

d) En el siglo XI, los amalricanos, fundados por Amalrico de Bene, defienden una especie de panteísmo materialista. Negaban la diferencia esencial de materia y espíritu, como lo hizo David de Dinant (cf. Quaternuli, *Ein Kommentar zu den Fragmenta des Aristoteles,* edit. M. Kuschzialek, *Polska Akademia Nauk... Studia mediewistyczne* 3, Varsovia 1963). Algo más tarde Nicolás de Autrecourt enseñaba un empirismo y atomismo en el que ya no tenían lugar alguno ni la idea ni la fe en Dios (fue condenado en 1346 en París: DS 1028-1049). Tales ideas tienen una triple raíz: primera, las cruzadas han comportado experiencias totalmente nuevas con la religión de Mahoma, que pronto conducen, mediante las conversaciones entre mahometanos, judíos y cristianos, a la afirmación de los «tres falsarios» (Moisés, Jesús y Mahoma), que Boccaccio († 1375) introduce ya en su *Decamerón* y que más tarde desarrollará Lessing († 1781) a modo de parábola cíclica en su *Natán el Sabio.* En lugar de cada una de las religiones con su respectivo culto aparece ahí un común teísmo universal. Por otra parte, a partir de la disputa de los universales en el siglo XI, entre los sistemas filosóficos platónico y aristotélico (cf. Roscellin de Compiègne, † 1120, y Anselmo de Canterbury, † 1109), así como de la búsqueda de una respuesta a la pregunta formulada por Boecio (en su traducción de la *Isagogé* de Porfirio) de si las categorías de Aristóteles eran meras palabras o realidades, surgió el nomina-

lismo que, sobre todo en el siglo XIV (Guillermo de Ockham, † 1349) alcanzó una gran importancia y que condujo a la disolución de la metafísica en el sentido clásico.

Por la misma época se desarrolló asimismo un tercer elemento que iba a contribuir a eliminar la fe en Dios: el sensualismo (David de Dinant, † hacia 1195), al que pronto se sumó el interés de la escuela de Chartres por los estudios matemáticos. A partir de ahí surgieron los grandes movimientos de las ciencias de la naturaleza así como de la ilustración, con que se abre la edad moderna y cuyo connubio dará origen, en los siglos XVIII y XIX, al moderno ateísmo filosófico.

e) Esa evolución convierte el concepto y realidad del ateísmo, desde mediados del siglo XVII, en objeto de una discusión erudita, en la que tanto el pensamiento cristiano como la Iglesia defienden su creencia en Dios, recurriendo al pensamiento metafísico de la alta escolástica en su lucha, sobre todo, contra la mentalidad moderna hostil a toda orientación metafísica (cf. Th. Spizel, *Scrutinium atheismi historico-aitiologicum*, Augsburgo 1663; J.Fr. Buddei, *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Jena ²1722). Si a comienzos del siglo XVII todavía se sustentaba la distinción entre el mundo y el Dios supramundano, Benito Spinoza († 1677) identificaba ya ambas realidades, suscitando la cuestión de si se trataba de un ateísmo o más bien de un panteísmo. El inglés J. Locke († 1704) fue el principal fundador del gran movimiento conocido como empirismo, que el escocés David Hume († 1776) desarrolló hasta un sensualismo materialista; doctrinas que tuvieron ambas como consecuencia arrebatar a la fe en el Dios creador, apoyada en la creación del mundo, el fundamento que tenía en el pensamiento humano.

Cuando Chr. Wolff († 1754), enfrentándose a esas corrientes y en la línea de Leibniz († 1716), expuso en su *Enzyclopädie der Philosophie* con un método matemático-silogístico (idealismo), I. Kant († 1804) le respondió con su filosofía crítica, que trazaba al pensamiento un camino nuevo entre Wolff y Hume (Newton). Kant luchó con todas sus fuerzas no sólo por mantener la religión, sino también por fundamentar la fe sobre nuevos cimientos «en las fronteras de la razón pura», no contentándose con poder salvarla como un postulado de la razón práctica. Desde que Hume, sobre todos, negó la validez del principio de causalidad, la filosofía se vio forzada a deducir cada vez más, y en exclusiva, la realidad de Dios de los actos religiosos del hombre y a sustituir las anti-

guas pruebas cosmológicas, así como la argumentación fundada en la contingencia, por el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury († 1109). Descartes, Spinoza y principalmente Hegel trabajaron en ese argumento. Su eliminación por parte de Kant debió alentar los grandes movimientos contra la fe en Dios, que se iniciaron en Inglaterra con la doctrina del Estado arreligioso de Th. Hobbes († 1679) y que culminaron con la idea de una religión natural elaborada por Herbert de Cherbury († 1648) y completada por J. Toland († 1722: *Christianity not mysterious*, 1694-1695). El deísmo científico, que tiene ahí su origen, sólo conoce un *deus otiosus* en su soledad, alejado de los hombres.

Después apareció la gran crítica a la exposición de la Biblia (A. Collins, † 1729) y a la fe en los milagros (Th. Woolston, † 1731). La escuela de Locke y de Leslie transformó ese deísmo en un supranaturalismo común igualmente radicalista, en que el cristianismo fue elevado al orden de una pura filosofía racional; lo que se advierte sobre todo en la obra capital de M. Tindal, *Christianity as old as the creation* (1730). Tales obras fueron las fuentes principales para la definición del cristianismo como una religión sobrenatural en el sentido racionalista.

Aparece al tiempo un escepticismo radical que, partiendo del sistema de Descartes († 1650), aplicó a toda la teología de la doctrina de la fe P. Bayle (1695-97). Sobre esas bases montó finalmente Voltaire († 1778) la batalla radical contra el cristianismo, promoviendo en su lugar una religión naturalista, que constaba de unos principios de moral común, deducidos por el instinto de la razón mediante un pensamiento lógico. Los enciclopedistas D. Diderot († 1784: panteísmo), P.H.D. Holbach († 1789: ateísmo materialista radical) y J.O. de Lamettrie († 1751: materialismo mecanicista, 1748), a una con las doctrinas morales naturalistas de J.J. Rousseau († 1778) echaron los cimientos para el derrumbamiento exterior de la visión cristiana del mundo y del hombre, así como de la imagen de Dios, con la revolución francesa de 1789. El 10 de noviembre de 1793, el partido de los hebertistas depuso del altar de la iglesia de Notre-Dame de París al Dios cristiano, sustituyéndole por la Razón atea (en forma de una ramera). Sin embargo los efectos positivos incluso de aquella revolución muestran que en la disputa ateísta late un grave problema humano.

f) Lo que Inglaterra y Francia llevaron a cabo en el siglo XVIII se hizo también realidad en Alemania a lo largo del siglo XIX, cuando la izquierda hegeliana (L. Feuerbach, † 1872, *Das Wesen*

des Christentum, 1841) presentaba la religión como una ficción humana, y el materialismo de J. Moleschott († 1893) y L. Büchner († 1899) negaba el sentido de lo espiritual en el hombre y la crítica escriturística de la escuela radical de Tubinga (D. Fr. Strauss: *Vida de Jesús*, 1838-39) destruía la fe revelada, en tanto que Friedrich Nietzsche († 1900) proclamaba un ateísmo heroico, y Karl Marx († 1883) conjugaba las doctrinas de Feuerbarch y de la izquierda hegeliana con la crítica social y el anhelo revolucionario de la oprimida clase trabajadora, cada vez más politizada. Cuando en esa primera época las ciencias de la naturaleza, recién descubiertas, establecían en la búsqueda de un método puro que la fe en Dios no era necesaria para poder explicar el mundo (L. Pasteur, † 1895), pronto surgieron en nombre de esa misma «ciencia» las organizaciones sociales que recogían en su programa sociológico el ateísmo: los librepensadores, que en 1880 se asociaron en Bruselas formando la Unión mundial de librepensadores. Por toda Europa fueron apareciendo sucesivamente en los distintos países las respectivas asociaciones de esa índole. En 1949 se constituyó en Alemania la Deutsche Volksbund für Geistesfreiheit. En la misma dirección se desarrollaron la Unión humanística internacional, fundada en Amsterdam en 1952 y la Liga monista alemana, fundada en 1906, y reestructurada en 1946 como la Freigeistige Aktion en Hannover, y un cierto número de grupos pequeños pero influyentes.

Especialmente eficaz se mostró el ateísmo en aquellos países en que, asociado a los partidos o sistemas de gobierno comunistas, pudo disponer también del poder político, imponiendo restricciones directas o indirectas a los creyentes, y excluyendo las posibilidades de educación para los niños de familias creyentes, a fin de convertir a la nación en un pueblo ateo.

A su lado se fue dejando sentir cada vez más un ateísmo «postulatorio» que, por causa de la dignidad y libertad humanas (al igual que en la obra del latino Lucrecio), deseaba que no pudiera darse la existencia de ningún dios, ya que ese dios reduciría o impediría esa libertad y dignidad. Sobre todo en el existencialismo francés de J.P. Sartre ese libre albedrío del hombre constituye el fundamento que rechaza cualquier libertad subordinada al Dios creador. Pero el elemento decisivo para el ateísmo de nuestros días lo serán el mundo y la cultura creados por el propio hombre, que le asedian e inquietan en sumo grado: la televisión, la publicidad, las bandas sin fin, el proceso laboral, la ola pornográ-

fica, los problemas mundiales sin resolver y cada vez más apremiantes; cf. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit* de Konrad Lorenz, Munich [5]1973).

g) A través de Pío XI, en la encíclica *Divini Redemptoris* de 19-3-1937 (AAS 29, 1937, 65-106), y a través de Pío XII, en la encíclica *Ad apostolorum Principis*, de 29-6-1958 (AAS 50, 1958, 601-614) la Iglesia se ha pronunciado contra el ateísmo tomando posiciones sobre todo contra los planteamientos del sistema bolchevista. De una forma nueva Juan XXIII vio en su encíclica *Mater et magistra* de 15-5-1961 (AAS 53, 1961, 451-453) el ateísmo como un problema teológico de la hora presente, que es preciso entender desde el espíritu de nuestro tiempo y desde los problemas sociológicos y económicos así como desde un planteamiento teológico. El concilio Vaticano II abrió un nuevo cauce al problema, cuando el cardenal Silva Henríquez de Santiago de Chile, el 20-10-1964, abordó por primera vez en el debate general el tema del ateísmo desde la antropología cristiana. Entre las sesiones III y IV del concilio se creó el Secretariado para los no creyentes, cuyo primer presidente fue el cardenal König de Viena; durante el cuarto período conciliar, y en unión con el cardenal Seper y los jesuitas Lubac y Daniélou como expertos, elaboró el texto para las aseveraciones del concilio sobre el ateísmo en el terreno de la antropología cristiana, que con algunas variaciones fueron recogidas en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En ella, el concilio expresa la posición de la Iglesia frente al ateísmo con estas palabras:

«La Iglesia, fiel a Dios y fiel a los hombres, no puede dejar de rechazar con dolor, pero con firmeza, como hasta ahora lo ha hecho esas perniciosas doctrina y conductas, que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza.

»Quiere, sin embargo, conocer las causas de la negación de Dios que se esconden en la mente del hombre ateo. Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen.

»La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección...

»Cada hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta oscuridad... A este problema sólo Dios da

respuesta plena y totalmente cierta, Dios que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad.

»El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, adecuada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer...

»La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto requiere necesariamente un prudente y sincero diálogo» (cf. concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones,* BAC, Madrid ^{5}1967).

§ 8. Fundamentos y estructuras del ateísmo actual

Cf. bibliografía de § 7; aquí, por primera vez, literatura atea: Fr. Jeanson, *Ateísmo,* Taurus, Madrid 1969; K. Mouat, *Leben in dieser Welt, Philosophie und Moral eines nichtchristlichen Humanismus,* Munich 1964; K. Deschner, *Das Christentum im Urteil seiner Gegner,* Munich 1969; K. Marx - Fr. Engels, *Sobre la religión,* Sígueme, Salamanca 1974; *Obras escogidas de Lenin,* 3 tomos, Akal, Madrid ^{2}1976ss; G. Klaus - M. Buhr, *Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie,* Hamburgo 1972, 3 tomos; J.P. Sartre, *El ser y la nada.* Losada, Buenos Aires 1966; id., *Los caminos de la libertad,* 3 tomos, Losada, Buenos Aires ^{8}1973ss; Chr. Chabanis (dir.), *¿Existe Dios? No,* responden los ateos, entre ellos cuatro académicos de Francia, Hachette, Buenos Aires 1976; toda la bibliografía en alemán sobre el tema (1960-1970), en E. Coreth - J.B. Lotz (dirs.), *Atheismus kritisch betrachtet,* Munich 1971, 269-303 (617 números); W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx,* Herder, Barcelona 1972; para la bibliografía en castellano, véase: *El fenómeno religioso* («Selecta bibliográfica Claret», española e hispanoamericana, 1964-1977), Barcelona 1977.

Como el problema del hombre se alza en el horizonte de la comprensión del mundo y de sí mismo que el hombre tiene, y como la transcendencia personal interna, al igual que la transcendencia óntica exterior, son las raíces más profundas de la concepción humana de Dios, se comprende que desde siempre hayan surgido graves dificultades para la concepción de Dios y para la

religión en general. Razón de más para encontrar las raíces del ateísmo en el *Homo abyssus,* en el enigma del hombre, en que también se sitúa primordialmente la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Intentando ordenar un poco lo que en la constitución se dice en forma de simple relato, éstas son poco más o menos las referencias a las bases y formas del ateísmo.

1. *Ateísmo negativo*

En la revelación del AT la negación de Dios aparece las más de las veces recriminada como una «necedad». El pobre que clama a Dios, pidiendo ayuda, le dice: «Señor, ¿por qué permaneces alejado y te ocultas en tiempos de tribulación?... Orgullosamente dice el impío: Dios no castiga, ¡porque no hay Dios!» (Sal 10). «Los necios dicen en su corazón: No hay Dios. Obran torpemente, no hay ninguno que haga el bien» (Sal 14,1 = Sal 53,1). Las épocas siguientes saben más de la transcendencia de Dios, del «Dios realmente escondido» (Is 45,15). El propio Cristo en su parábola de la semilla (Mc 4,1-20; Mt 13,3-24; Lc 8,4-15) — que en sorprendente coincidencia ofrecen los tres sinópticos — da una nueva interpretación antropológica del ateísmo cuando habla de la superficialidad de los oportunistas u «hombres del momento» (πρόσκαιροι, Mc 4,17) o de «las preocupaciones del mundo, el engaño de las riquezas (el poder) y demás deseos» (ibid. v. 19), como causantes de que la palabra de Dios no alcance un desarrollo vigoroso, sino que se ahogue. Se mencionan claramente las causas del ateísmo; pese a lo cual al ateo se le concede la palabra de exhortación que es la buena nueva, y se dice también que el fundamento del ateísmo es Satán, que arrebata al «hombre exterior» la palabra de Dios, como los pájaros picotean la semilla que cae en el camino pisoteado y duro. Tal vez esa exterioridad superficial, debida a una educación y a una sociedad del bienestar y de la saciedad, sea la causa del ateísmo con mayor frecuencia de lo que se supone. Desde este punto de vista el mundo occidental quizás esté más cerca del ateísmo efectivo — no del que impone un Estado — que el mundo en que la fe en Dios se combate por principio e internamente.

2. *Ateísmo positivo*

Numerosísimos son los aspectos del marco en que los hombres de forma más o menos consciente, y por lo mismo con mayor o menor responsabilidad, niegan a Dios.

a) Hemos de empezar por establecer que ciertos planteamientos equivocados en el campo de la crítica del conocimiento preparan el terreno para esa forma de ateísmo positivo. Habría que mencionar aquí los diversos claroscuros de escepticismo, agnosticismo, materialismo craso y sensualismo que ponen en tela de juicio o niegan abiertamente el sentido y posibilidad del principio causal y cualquier posibilidad de una transcendencia auténtica.

b) El fundamento metafísico de esas falsas actitudes crítico-gnoseológicas es las más de las veces el materialismo en sus múltiples formas. Cuando las ciencias exactas de la naturaleza, especialmente en el siglo XIX, proclaman que para su investigación y en su campo objetivo «Dios no tiene lugar alguno», metodológicamente están en lo cierto, con tal de que también entiendan su cometido como una tarea y obligación humana que, a causa de la cuestión del sentido, han de dejar abierto y hasta señalar el camino a realidades transcendentes, como persona espiritual y Dios.

La invitación de la filosofía (L. Wittgenstein) y de la teología (D. Bonhoeffer) modernas a vivir «como si no hubiera Dios» es insostenible e irresponsable desde los métodos de esas ciencias. El positivismo de la filosofía analítica cierra el camino a cualquier manera de pensar orientada hacia lo trascendente.

c) Verdad es que bajo esas actitudes espirituales deficientes subyacen de forma apriorística las más de las veces una falsa concepción de Dios, determinada por la educación y el entorno, y muchas veces incluso por la vida de quienes creen en Cristo o de otros creyentes en Dios. Difícilmente, sin embargo, puede atribuirse a toda esa influencia externa la responsabilidad exclusiva de la falsa concepción de Dios. La historia del cristianismo así como la hondura del corazón humano apuntan a otras concepciones de Dios que no sin razón especial pueden ponerse al margen del pensamiento responsable del hombre. Si L. Feuerbach declara la fe en Dios como «proyección de los sueños y deseos humanos hacia un mundo exterior trascendente», también es cierto que se puede decir algo totalmente distinto acerca de ese proceso de

proyección psicológica. ¿Cómo llega el hombre a esa proyección? ¿Qué le fuerza a ella? ¿No pasa de ser el dulce sueño de una ilusión querida? ¿No puede ser signo de la realidad de un profundo anhelo interior que aspira a una verdadera transcendencia? ¿No puede ser signo de una necesidad existencial?

d) *El ateísmo categórico.* Mayor peso tienen los argumentos que el hombre se formula voluntariamente en favor de su ateísmo. Pueden tener distinto origen. Los sufrimientos del mundo, la propia compasión frente a tales sufrimientos — y que no sólo afectan al hombre, sino que aparecen hasta en el mundo extrahumano, y de manera muy concreta en el mundo animal en el que un viviente vive a costa de otro — constituyen a menudo el punto de partida para la negación de Dios. En efecto, los sufrimientos del mundo — arguyen los defensores de esa ideología — demuestran lo absurdo que resulta toda fe en la creación divina del mundo y en su gobierno por parte de un Dios bondadoso. Ya A. Schopenhauer († 1860) declaraba que nuestro mundo era «el peor de todos los mundos posibles» *(Welt als Wille* = el mundo como voluntad... Complementos, cap. 46, edic. independiente, II, 1387), y sobre esa aseveración levantó su ateísmo categórico, que proclama: no hay ningún dios, porque no puede haberlo. En casi todos los subsiguientes pensadores dubitativos y ateos reaparecen esos mismos argumentos, y entre los modernos especialmente en E. Wiechert (cf. *La vida sencilla; Die Jerominkinder),* para el que Dios es una caricatura cruel de la que nada bueno puede esperarse. Ideas parecidas expresó, incluso en su última enfermedad, R. Schneider, que creyó no poder compaginar la imagen divina de su fe cristiana con los dolores y padecimientos de la naturaleza viva *(Winter in Wien).* Sin duda que tal argumento queda anclado muchas veces en el sentimiento; pero esos sentimientos constituyen el subsuelo del ateísmo categórico (cf. H. Pfeil, *Gott und die tragische Welt,* Aschaffenburg 1971; W. Böhme (dir.), *Ist Gott grausam? Eine Stellungsnahme zu Tillmann Moser «Gottesvergiftung»,* Stuttgart 1977).

e) *El ateísmo práctico.* De igual modo, la vivencia y el sentimiento han sido por lo general el humus del que han brotado, en todos los tiempos, las diversas formas del ateísmo práctico. Una vida que aspira a gozar de todos los bienes de este mundo se extravía rápidamente entre esos bienes, de tal forma que arrebata al hombre la visión de un creador, Dios y Señor de ese mundo de bienes y le permite imaginar como un paraíso terrestre, meta

de la propia vida, que satisface todos sus deseos más profundos y rastreros. El hedonismo epicureísta constituye un peligro para el hombre en todos los tiempos, pero de manera muy particular en épocas de bienestar, de milagro económico y de riqueza en una civilización humana. Esos afanes adquieren importancia especialísima cuando se piensan teoréticamente. Y así esa actitud influye también en la idea de la sociedad sin clases, con un estado de cosas paradisíaco sobre la tierra, como el que espera el marxismo. En opinión de K. Kautsky y de A. Bebel († 1913) la fe en Dios desaparecerá así por sí misma, tan pronto como el materialismo científico de Marx y Engels se imponga en el pensamiento de los hombres. Una meta natural interna estructura la sociedad humana y un ideal del hombre se sigue persiguiendo todavía, especialmente en la unión humanística; un humanismo no cristiano que aspira a la simple conducta recta en el espíritu de un comunismo idealista, el cual encubre a su vez el nihilismo metafísico, que late bajo ese ideal mundano positivista, y lo encubre mediante objetivos hedonísticos humanitarios (cf. Kid Muat, Fr. Jeanson, y la bibliografía citada al comienzo de este §).

f) *El ateísmo postulatorio.* Los impulsos más fuertes hacia el ateísmo hay que buscarlos en el propio hombre, tan pronto como su ordenación a Dios se trastorna por motivos meramente externos; trastorno que luego se refrenda con argumentos racionales. Como primer ejemplo podríamos aducir aquí el de F. Nietzsche († 1900). El ateísmo le convirtió ya en sus primeros años en discípulo de Schopenhauer. Lo que éste dijo de la muerte del cristianismo, pretende Nietzsche probarlo como una realidad histórica. A sus catorce años descubre ya la figura mítica de Prometeo, cuya *hybris* contra los dioses es determinante para su actitud personal contra Dios. En su lucha contra el Dios cristiano se advierte claramente una y otra vez hasta qué punto él es su propio acto, no un destino para sí. Ya en la *Gaya ciencia* (n.° 125) se puede observar esto sin ninguna duda en el largo discurso del «hombre loco». Escribe Nietzsche: «¡Dios ha muerto, Dios continúa muerto! ¡Y nosotros le hemos matado! ¿Cómo nos consolamos nosotros, asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y poderoso, que el mundo poseía hasta ahora, se desangra bajo nuestro cuchillo... ¿Con qué aguas podríamos purificarnos? ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de ese acto? ¿No deberemos convertirnos personalmente en dioses sólo para aparecer dignos del mismo?» Cada vez más entiende al hombre como

demiurgo de su mundo. Y así escribe: «Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo no ser dios? No hay, pues, ningún dios. Ésa es sin duda la conclusión que yo saqué. Pero ahora ella me saca a mí. Dios es una suposición, mas ¿quién podría beber todo el tormento de esa suposición sin perecer? ¿Se le puede quitar su fe al que crea y al águila su planear en las lejanías aquilinas?» (Ed. Kröner, VI, 91s). Debido a su idea del «superhombre» (cf. *Voluntad de dominio)* esto debe incidir en la que él ha considerado la idea cristiana de Dios (cf. H. Pfeil, *Von Christus zu Dionysos,* Meisenheim 1975).

De nuevo esa lucha contra la idea del Dios de la revelación judeocristiana aparece en J.P. Sartre, el cual desarrolla la dialéctica hegeliana entre ser y nada, infinito y finito, hasta llegar a la dialéctica de la facticidad del en sí y necesidad del para sí, entre objeto y sujeto, a fin de probar con ello su existencialista y absoluta «libertad del hombre», única creadora de todos los mundos. En ella está presente el yo humano que no soporta sobre sí a ningún otro yo divino. «El poner a Dios va acompañado de mi condicionamiento, de mi objetivación», lo cual equivale a eliminar la afirmación de mi libertad. Yo me convertiría totalmente en objeto ante un sujeto que no llega a ser objeto alguno. El fundamento de mi yo es su ser para sí. Ahora bien, ese ser para sí es un proyecto efectivamente continuo de fundamentarse a sí mismo» (*El ser y la nada,* 773-786, especialm. pág. 776 de la versión alemana, Hamburgo 1962). «La totalidad indisoluble constituida por el en sí y para sí sólo puede concebirse bajo la forma causa del propio ser» (ibid. 779). «El para sí como en sí aniquilado no sólo se sostiene a sí mismo, sino que con él aparece por primera vez el fundamento» (ibid. *135,* ¡en dependencia de Heidegger!). Lo que esa autocomprensión prometeica otorga al hombre, queda patente en la novela autobiográfica *La náusea* así como en las numerosas obras teatrales de Sartre. Adónde conduce el ateísmo, postulado en nombre del hombre «como libertad absoluta», lo confiesa el propio Sartre, en una de sus últimas obras de carácter autobiográfico *(Les mots,* París 1963), cuando escribe: «El ateísmo es una empresa cruel y lenta; yo creo haberla acometido hasta el fin. Ahora veo claro, me he desengañado. Desde hace aproximadamente diez años [desde la sublevación de Hungría] soy un hombre que despierta curado de una ilusión larga y agridulce... De nuevo vuelvo a ser como cuando tenía siete años: un viajero sin billete; el revisor llega a mi compartimento y me mira... sólo

tengo que formular una excusa aceptable, muy sencilla, y se dará por contento. Mas, por desgracia, no encuentro ninguna y ni siquiera tengo ganas de buscarla.» Estas palabras suenan a resignación; pero no parecen apuntar, en modo alguno, a la hondura que revela la temprana poesía de Nietzsche *Al dios desconocido:* «Quiero conocerte, Desconocido, que estás profundamente agarrado a mi alma, que sacudes mi alma como una tormenta, tú, el Inefable, que eres mi pariente ¡quiero conocerte!; más aún ¡quiero servirte!» ¿No se trueca aquí el ateísmo en un deísmo secularizado que, como la religión, tiene sus formas propias de piedad?

g) *El ateísmo proletario.* Arranca del materialismo histórico dialéctico, propuesto por Marx, Engels y Lenin. De índole bien distinta es el ateísmo del gran movimiento marxista de tiempos recientes, que no interpreta y deforma de modo idealista al hombre como persona libre, sino que más bien presenta la vivencia de la miseria social del hombre en la era de la incipiente industrialización, a mediados del siglo XIX, como punto de apoyo para su interpretación de Dios y de la religión. La forma social histórica que procede de la compasión hacia el mundo se presenta ahora como forma de una sociedad clasista, con clases que se combaten mutuamente. El materialismo se trueca en fundamento de toda la concepción del mundo y al propio hombre se le ve como función de la sociedad y como producto de las relaciones económicas. Así ya no surge el enfrentamiento con Dios, sobre el que no se hace ninguna reflexión seria; el enfrentamiento se establece más bien con «la religión en el hombre»; es una crítica como la que ya L. Feuerbach había introducido frente a las tentativas de Hegel.

En su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (1843-44), Karl Marx había formulado con toda claridad su «crítica de la religión». He aquí lo que escribía: «El fundamento de la crítica irreligiosa es éste: el hombre hace la religión, y no la religión al hombre; y no hay duda de que la religión es la autoconciencia y el sentimiento personal del hombre, que ni todavía es dueño de sí mismo ni tampoco ha vuelto a perderse... El mundo es el mundo del hombre, Estado y sociedad. Ese Estado, esa sociedad, producen la religión, una conciencia mundana invertida, porque a su vez constituyen un mundo invertido. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular... su sanción moral... su consuelo y motivo justificador

generales... La miseria religiosa es en el hombre expresión de la miseria real al tiempo que la protesta contra esa miseria efectiva. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, como el propio mundo es el espíritu de un estado de cosas sin espíritu. La religión es el opio del pueblo... Por consiguiente, la crítica de la religión es en el fondo la crítica del valle de lágrimas, cuya aureola sagrada es la religión... Tarea es de la historia establecer la verdad del más acá después que la verdad del más allá ha desaparecido... Con ello la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política» (Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 30-44 de la ed. alemana, Berlín 1958).

En el curso ulterior de ese mismo artículo, y sobre el transfondo de la historia alemana, especialmente desde la reforma, se presenta la crítica de la religión como una tarea de los alemanes, en que el hombre no sólo ha de combatir a los curas y a los frailes, sino que debe acometer «la lucha contra su propio clérigo interior, contra su naturaleza clerical». En sus *Tesis sobre Feuerbach* destaca Marx, sobre todo, que no basta una crítica teológica, sino que con ella debe ir unido el acto revolucionario, el cambio de la situación por parte del hombre. Marx presenta el punto de vista del materialismo antiguo, como «la sociedad burguesa, mientras que el punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad socializada. Los filósofos han interpretado el mundo de maneras muy diversas, ¡pero lo que importa es cambiarlo!» (ibid. 54ss). Las colaboraciones escritas entre Marx y Engels subrayan una y otra vez tales ideas.

En tono distinto desarrolla Lenin — que al igual que Marx y Engels estaba contra cualquier tipo de religión, pero por motivos partidistas desaconsejaba que el partido abrazase abiertamente el ateísmo — en 1905 su teoría de la religión cuando escribe: «La religión es una especie de opresión que, siempre y en todas partes, pesa sobre las masas populares, aplastadas por medio del eterno trabajo para otros, por la tribulación y el aislamiento. La impotencia de las clases explotadas en la lucha contra sus explotadores produce a la vez inevitablemente la fe en una vida mejor después de la muerte, como la impotencia del salvaje en su lucha contra la naturaleza suscita la fe en los dioses, demonios, milagros y demás. A quien a lo largo de toda su vida trabaja y sufre necesidad, la religión le enseña humildad y paciencia aquí abajo y le

consuela con la esperanza del premio celestial. En cambio, a quienes viven del trabajo ajeno la religión les enseña a practicar la beneficencia en este mundo proporcionándoles, con ello, una justificación bien barata de toda su existencia explotadora y dándoles a precios aceptables los billetes de entrada para la bienaventuranza celestial. La religión es un opio para el pueblo. La religión es una especie de alcohol espiritual con que los esclavos del capital apagan su sed de dignidad humana y su anhelo de una existencia apenas digna del hombre» (Lenin, *Obras escogidas* p. 1221-1226 de la trad. alemana de 1963).

El nuevo *Marxistisch-leninistische Wörterbuch der Philosophie* (publ. por G. Klaus - M. Buhr, Berlín 1972) compendia así su doctrina sobre la religión, tras una larga exposición de su desarrollo en la historia de la humanidad: «En la sociedad socialista... la religión que priva al hombre de su libertad y dignidad... pierde objetivamente sus bases sociales.» Pone también de relieve la peculiar necesidad de una crítica materialista de la sociedad y de la economía para explicar ese proceso y terminar refiriéndose, siempre en el espíritu de Lenin de modo muy especial, a la necesidad de mantener el principio fundamental de una plena libertad de fe y de conciencia (III, 939-944). El mismo diccionario escribe así sobre el ateísmo: «A mediados del siglo XIX, el ateísmo burgués (de Feuerbach) fue superado por el ateísmo proletario de Marx y Engels. El ateísmo proletario descansa sobre el fundamento, científicamente seguro, de la filosofía marxista-leninista, el materialismo dialéctico e histórico, del que es consecuencia y parte integrante e inseparable» (ibid. I, 128).

Una rápida ojeada a estas sencillas reflexiones muestra que aquí se da el ateísmo en su forma más radical, ya que seculariza en su mismo fundamento la imagen del mundo y del hombre, y en la teoría y en la práctica, partiendo de un materialismo universal, encubre la situación metafísica del hombre con la imagen de un posible paraíso terrenal al que hay que aspirar. La Iglesia y el cristianismo tienen ahora ante sí una nueva tarea. La parábola de la semilla pide nuevas explicaciones y aplicaciones.

3. *Ateísmo y cristianismo*

a) Ante todo hay que empezar por decir que el ateísmo no puede ser calificado en forma alguna como «modelo de encuentro cristiano con Dios»; idea a la que también propende E. Bloch, cuando escribe: «Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un buen cristiano puede ser un buen ateo.» Aquí las palabras han perdido su sentido. La teología no puede ser más sabia que la Escritura, la cual no exime de culpa al ateo consciente (cf. Sab 13-15; Rom 1,18-32), como declara también la constitución pastoral del concilio Vaticano II: «Quienes voluntariamente pretenden apartar a Dios de su corazón y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictado de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa» (art. 19), y «la Iglesia no puede dejar de rechazar (el ateísmo) con dolor, pero con firmeza como hasta ahora lo ha hecho» (art. 21).

b) No obstante, esa misma constitución pastoral pone también de relieve con una auténtica autocrítica cristiana que «en la aparición del ateísmo tienen también una parte notable los creyentes»; y ello «por el abandono de la educación en la fe, por una exposición malentendida de la doctrina, por falta de una vida religiosa, moral y social». Con eso los creyentes «velan el verdadero rostro de Dios más que manifestarlo» (art. 19). Tres son las tareas que el ateísmo actual impone hoy al creyente: 1) Éste debe esforzarse por desarrollar y esclarecer su propia fe y su concepción de Dios en su vida, pues las verdades religiosas, como las otras verdades humanas, deben crecer y madurar con el hombre al paso de su desarrollo natural; una fe infantil no puede dar respuesta ni sostener los problemas vitales del hombre (cf. 1Cor 13, 11). 2) Pero el deber de la educación en la fe es algo que incumbe también especialmente a la escuela y a la casa paterna. Hay que advertir, sin embargo, que no basta con transmitir una práctica religiosa, que en parte también puede ser común a todos los hombres. Hoy sobre todo constituye una tarea grave el entender de nuevo y el meditar el problema de Dios como un problema del propio hombre. Las abundantes discusiones de nuestros días sobre la persona de Cristo en el NT no bastan y a menudo no sirven a esa causa. La misma realidad neotestamentaria de Cristo se hace incluso problemática, cuando no puede fijarse en una fe robusta en Dios. Cuando el pensamiento filosófico del hombre viene invitado a esclarecer y penetrar el problema de Dios al lado de la palabra revelada, también la Iglesia, el teólogo y cada creyente deben tomar de nuevo en serio ese esfuerzo humano y apropiárselo (cf. CTD III, § 4 y 5).

3) Para la vida práctica del cristiano en su mundo revestirá

una importancia muy particular el enfrentamiento de la fe cristiana con el ateísmo obstinado de nuestros días, y de manera especial con el ateísmo proletario comunista. Por ello la constitución del concilio destaca abiertamente y con razón tres campos: el religioso, el moral y el social. La vida religiosa de los cristianos deberá probar que la adoración de Dios y la verdadera piedad hace a los hombres limpios y maduros; la vida religiosa debe ser natural y sana, lo cual exige sobre todo que el obrar religioso responda siempre a la edad y madurez del hombre. Sólo así se obtendrá de la fe en Dios la fuerza para llevar una vida moral digna y clara. Lo que a comienzos de siglo se estigmatizó como «moral» (cf. entre otros a L. Thoma), es decir, la falsedad y la santidad aparente, ha contribuido de modo muy particular al derrumbamiento de la fe en Dios. Con cautela señala también la constitución la conducta social de los cristianos, porque el vigoroso ateísmo marxista intenta justificar su lucha contra Dios precisamente en el comportamiento asocial de los cristianos en la época de la naciente industrialización, si bien tal justificación difícilmente proporciona el motivo íntimo ni las causas internas del ateísmo personal de los fundadores de esa doctrina. Desde siempre (cf. 1Cor 16,1-4; los hospitales del Espíritu Santo en la edad media), y especialmente desde Ketteler y Kolping, y después de la gran guerra, la Iglesia ha realizado grandes avances en el sector social (cf. las actuales instituciones Misereor, Adveniat, y la labor de Cáritas). Debe, sin embargo, mediante un esclarecimiento histórico salir al paso de la falsa afirmación de que el cristianismo ha fracasado en el aspecto social (cf. G. Ratzinger, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, Friburgo de Brisgovia 1968; revista «Caritas» con amplia bibliografía). Así y todo, por causa principalmente del hombre y de la realidad del mundo, habrá de poner en claro su concepción de lo social: el cristianismo entiende bajo tal calificativo algo distinto de lo que entiende y practica el socialismo, y de manera particularísima en su forma comunista. El montar un poderoso capitalismo estatal mediante cierto empobrecimiento uniforme del pueblo no sirve a la imagen del hombre ni a la paz en el mundo.

Según la concepción cristiana, al hombre le incumbe resolver el problema de la propiedad privada en tal modo que la responsabilidad del individuo y la responsabilidad social del capital hagan siempre posible un recto equilibrio en el disfrute de los bienes de este mundo. Para los auténticos problemas humanos no

hay en este mundo ninguna solución patentada; deben resolverse de forma consciente y responsable (cf. CTD III, § 34).

c) Finalmente, no se puede silenciar que el enfrentamiento cristiano con el ateísmo reclama también, y de manera muy especial, el empleo específico de los medios cristianos, expresión de la íntima fe cristiana. No se debe olvidar que la fe en Dios y la maduración del hombre no son asunto exclusivo de éste, sino que constituyen un don y gracia de Dios. Por ello la Iglesia y los cristianos estarán obligados a la oración por los hermanos en la fe —oración que ya conocía el Israel del Antiguo Testamento—, a la oración y al sacrificio por los infieles, pues que el propio Cristo trajo su mensaje y buena nueva justamente para «los enfermos» (Mt 9,12), acogió a «publicanos y pecadores» (Mc 2,16; Lc 15,2) y su sacrificio redentor sirve a todos los necesitados de redención, a nosotros, desde luego, pero también a los incrédulos. Bien entendido, no obstante, que ese sacrificio sólo podrá ser fecundo para nosotros y para ellos, si todos nos dejamos agraciar por Dios. Para los «duros de cerviz y para los incircuncisos de corazón y de orejas» (Act 7,51) el propio sacrificio de Cristo quedará baldío, pues la misericordia de Dios empieza por respetar la libertad y dignidad del hombre. Pero Dios sabe cuándo la resistencia de los ateos es una resistencia a medias y debida a una mala conciencia, y puede y quiere con su luz y fuerza divinas conducir al débil corazón humano a un nuevo encuentro consigo mismo, y de ese modo llevarlo a un auténtico encuentro con Dios.

Capítulo tercero

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DEL CONOCIMIENTO HUMANO DE DIOS

Todo cuanto llevamos dicho hasta ahora sobre revelación, fe y ateísmo descubre el sentido de la afirmación con que abrimos estas reflexiones sobre Dios (§ 1), a saber: que Dios no es un objeto de nuestro conocimiento humano natural, sino que, por el contrario, sólo podemos conocerle cuando somos conscientes de que con el Dios viviente de nuestra fe señalamos una realidad que nos sale al paso como el tú absoluto de cuanto posee un rostro humano; de ahí que sólo pueda aparecer en el horizonte altísimo de

nuestra total comprensión del mundo y de nosotros mismos en un trascender espiritual. Ese conocimiento es tan importante para nuestra fe como para una actitud cristiana frente a la incredulidad atea de nuestro mundo. Las presentes reflexiones sobre posibilidad y límites de nuestro conocimiento de Dios pretenden mostrar las verdades, que la teología ha presentado desde sus comienzos con las afirmaciones de que Dios, no obstante su revelación, continúa siendo un misterio para la inteligencia humana en cuanto altísima realidad personal (§ 9); que el hombre no puede lograr un conocimiento exacto de dicha realidad suprema, porque tal conocimiento, conforme a nuestra naturaleza corporal y espiritual, se extiende sólo a las realidades del mundo creado (§ 10). Intentaremos, además, presentar abocetadamente la imagen de Dios en las religiones no cristianas así como la imagen concreta de Dios en nuestra fe viva de cristianos, en el sentido de una consideración histórica de la espiritualidad, las ideas y la cultura (§ 11), que podrá servirnos al mismo tiempo como transición a la doctrina bíblica de Dios que expondremos en la parte siguiente.

§ 9. Invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad radicales del Dios que sigue oculto aun después de revelarse

LThK 2 (1958) 458-460: *Bilder* (P. Schebesta - J. Haspecker); 4 (1960) 1098s: *Gottesbild* (J. Auer); H. Schrade, *Der verborgene Gott* (imagen y posición de Dios en Israel y en antiguo oriente), Stuttgart 1949; Nicolás de Cusa, *De Deo abscondito*, trad. e introd. de C. Láscaris Comneno, en «Rev. Fil. Univ.» (Costa Rica) 1 (1958) 347-357 (diálogo entre un pagano y un cristiano, escrito en la navidad de 1444); I. Stakemeier, *Verborgene Gottheit* (encuentro entre Dios y el alma), Paderborn 1937; W.A. de Pater, S.C.J., *Theologische Sprachlogik*, Munich 1971; J.L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart 1972; A.J. Ayer, *Sprache, Wahrheit, Logik*, Stuttgart 1970; J.T. Ramsey, *Calling about God*, Canterbury 1966; H. v. Stietencron (dir.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975; J. Macquarrie, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*, Wurzburgo 1974; Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia* I, c. 26: *De theologia negativa*; J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, Munich 1976; B. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tubinga 1977; Kl. Hemmerle (dir.), *Die Botschaft von Gott*, Friburgo de Brisgovia - Viena 1978.

Si vamos a hablar aquí del misterio de Dios, habrá que empezar señalando el lugar crítico-gnoseológico que corresponde al misterio en cuanto objeto del conocimiento. La palabra, en efecto, puede entenderse de maneras muy distintas y, de hecho, sus interpretaciones han sido muy diferentes en la historia del conocimiento. El giro más importante en la interpretación del concepto de misterio, un giro realmente copernicano, puede establecerse en la crítica del conocimiento de I. Kant, que con sus aseveraciones sobre la posibilidad de un juicio sintético sólo a priori, dividió en una «cosa en sí incognoscible» y en una «definición categorial de fenómenos» lo que la filosofía antigua y medieval había denominado «ser». Desde entonces, sobre todo en las ciencias de la naturaleza, el problema de «la cosa en sí», es decir, el problema del ser en sentido metafísico, se eliminó simplemente o se declaró ilegítimo. La realidad del hombre como persona se incorporó también a ese proceso, por obra sobre todo de la psicología profunda, de modo que ya no parece tener sentido el hablar de un misterio como objeto de nuestro esfuerzo cognoscitivo. Por otra parte, puede decirse que esa evolución en la doctrina epistemológica de las ciencias de la naturaleza ha esclarecido en forma nueva el lenguaje teológico del misterio, en cuanto que ahora han de expresarse el auténtico carácter metafísico de ese objeto con mayor precisión de lo que se venía haciendo antes de ese giro. Más aún, habida cuenta de esa evolución, hasta las afirmaciones precedentes de la teología y de la Iglesia sobre el carácter misterioso de la realidad de Dios han de entenderse de un modo nuevo y profundo. Ese carácter misterioso se describe al menos bajo un triple aspecto: a Dios se le llama invisible, incomprensible e inefable.

1. *La invisibilidad de Dios*

La primera y capital afirmación de la revelación del AT es la palabra del segundo Isaías: «Realmente, oh Dios, eres un Dios escondido» (Is 45,15). Ese ocultamiento tiene su expresión en el hecho de que a Dios no se le puede ver ni contemplar, y por lo mismo tampoco puede hacerse ninguna imagen suya.

a) Todos los antiguos relatos de «apariciones divinas» ignoran toda figura visible de Dios: sólo hablan de signos con los que Dios anuncia su presencia, como el fuego de la zarza ardiente (Éx 3,2) o la columna de fuego y nubes a la salida de Egipto (Éx 13,21), la nube densa y la tormenta en el Sinaí (Éx 19,9.16; cf. Dt 4,33-36), y Dios promete que caminará personalmente por el

camino del desierto (Éx 33,14-17). Moisés suplica poder ver «la gloria de Dios», que ahí aparece como sinónimo del rostro divino; pero recibe la respuesta de que no puede contemplar el rostro de Dios, ya que ningún hombre puede verle y seguir viviendo (Éx 33,20). Sólo podrá contemplar «la espalda de la gloria de Dios»; es decir, sólo podrá saber que Dios está allí, mas no le será posible en modo alguno verle ni conocerle. Todos los fenómenos son a la vez «revelaciones» de Dios, hasta el suave murmullo del viento de que Dios habla a Elías (1Re 12,18-33).

Tras la conquista de Canaán, Israel parece sentir la necesidad de poseer un símbolo sensible y palpable que represente a su Dios, como los cananeos tenían símbolos de sus baales. Yeroboam I (933-912) sale al paso de ese deseo del pueblo y erige un becerro de oro en Dan y otro en Betel (1Re 12,18-30), como se cuenta que hizo ya Israel en su deambular por el desierto, cuando exigió de Aarón que la fundiera un «becerro de oro», a fin de adorar bajo tal representación al Dios que le había sacado de Egipto. Tanto si esas imágenes se entienden cual signos de la presencia de Yahveh, como si las personas simples las entienden como imágenes de Dios, en ambos casos Dios interviene castigando, según refiere puntualmente la Escritura. El único signo de la presencia de Dios en Israel sigue siendo la «tienda de Dios» (Éx 33,9s) o su templo (1Re 8,10-12) y el arca de la alianza con los dos querubines sobre el propiciatorio o tabla de copertura, el *kapporet* (cf. Éx 25,22; 1Re 8,6-9).

b) Sin duda que la *prohibición de imágenes* del primer mandamiento pertenece también a la época de la conquista de Canaán: «No te harás ninguna imagen esculpida, ni figura de lo que hay arriba en los cielos, o debajo en la tierra, o en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, ni las servirás, porque yo, Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso...» (Éx 20,4; Dt 5,8s). Una y otra vez durante el período monárquico se refiere cómo Israel quebrantó ese precepto mediante la erección de los lugares altos o cultos en las alturas, que sin duda tenían que ver algo con la adoración de los dioses cananeos de la fecundidad, los baales. Elías y Eliseo combaten, por encargo de Yahveh, contra la adoración de los baales en ambos reinos de Judá y de Israel (1Re 18; 2Re 10,18-29), hasta que Yosías concentra definitivamente el culto en Jerusalén, desmonta los lugares altos y establece el único culto al Dios único, Yahveh invisible, en el templo jerosolimitano (2Re 22; 23).

c) Es difícil sacar de los textos qué era realmente lo que perseguía la prohibición de las imágenes. La explicación elaborada más tarde, en la época helenística, de que había que entender a Yahveh «espiritualmente» no hace justicia por completo a la mentalidad judía. Se piensa sin duda que Yahveh es el único Dios real y trascendente, y la prohibición de las imágenes debía impedir en todo caso que la grandeza divina resultase oscurecida por el hecho de que el hombre se da a sí mismo una imagen de Dios y puede forjar distintas imágenes del mismo Dios. Ello no podía impedir ciertamente que, pese a la grandiosa concepción transmitida en las Escrituras de los antiguos y pese a la piedad magnífica, que reflejan los Salmos, los cuales alimentaron siempre el culto del templo, durante la época helenística se impusiese una concepción ético-rabínica de la ley de Dios y del culto del templo, que influyó en la piedad de Israel desviándola así del gran misterio de Dios.

d) «Pero cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial. Y prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama *Abba!* ¡Padre!» (Gál 4,4-6). Con ello empieza la nueva alianza (Jer 31,31; Lc 22,20), y Juan, el último evangelista, responde a la cuestión de cuál es el sentido de la afirmación «Dios es un Dios invisible» mediante la palabra de Jesús: «Felipe, el que me ha visto a mí, ha visto al Padre... ¿No crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?» (Jn 14,9-10). Sin duda que tras el acontecimiento pascual las cuestiones sobre el misterio de Dios y sobre el Dios invisible adquieren una forma nueva y superior. Se impone una nueva reflexión ponderada acerca de las afirmaciones relativas a la experiencia de Dios en Cristo y en el Espíritu Santo dentro de la Iglesia; hay que volver a repensar las afirmaciones sobre el Dios viviente, «el bienaventurado y único soberano, el Rey de los reyes y Señor de los señores, el único poseedor de la inmortalidad, que habita en la región inaccesible de la luz, a quien ningún hombre vio ni puede ver» (1Tim 6,15-16).

e) Frente a la encarnación de Dios en Cristo, frente al hacerse visible el invisible, sigue contando la imagen de Dios de la filosofía griega; conservan su vigencia el ἄπειρον, el «ilimitado», indefinido de Anaximandro (Diels 2,15), el «ser» de Parménides, el «no nacido e intransitorio, total, el ingénito, inconmovible y

sin fin, que nunca fue y nunca será, porque en su totalidad sólo existe en el ahora, como un todo unitario y compacto» (Diels 18,8; cf. E. Heitsch, *Parmenides*, Munich 1974), el «Bien supremo» de Platón, «que ni la inteligencia puede entender ni la lengua expresar» (cf. Lactancio, *De ira dei*, n.° 11).

Cuando el concilio de Nicea, el primer concilio ecuménico de la Iglesia, promulgó la doctrina de fe acerca de la «divinidad verdadera de Jesucristo», volvió a ser necesario destacar esa otra verdad de la naturaleza misteriosa de Dios, de su invisibilidad, tanto más que el lenguaje teológico pretendía esclarecer el ser incomprensible de Cristo y hasta de la Trinidad. Rufino (DS 16) y Agustín (D 21) habían destacado ya en su Credo el *deus invisibilis;* y el papa León I habla ya en su *Epistula ad Flavium* (449) explícitamente de la *exinanitio Christi* en su encarnación, *qua se invisibilis visibilem praebuit* «por la que el invisible se presentó visible» (DS 293; D 143). En las profesiones de fe nos tropezamos una y otra vez con la fórmula del «Dios omnipotente y eterno, invisible e inmutable» (cf. DS 683; D 346, del año 1054; DS 853; D 463, del año 1274).

f) En su decreto sobre la veneración de las imágenes (1563) el concilio de Trento subraya expresamente que no es posible representar a la divinidad con forma ni color, de modo que pueda contemplarla el ojo corporal (DS 1825; D 1001). Tomaba así posición frente al furor iconoclasta que habían vuelto a desatar sobre todo Zuinglio y Calvino, los cuales, llevados de un falso espiritualismo, ponían en oposición irreconciliable lo espiritual y lo corporal en el hombre. Ya en el siglo VIII, y a solicitud del emperador Constantino V (741-775), el sínodo de Hierea había intentado justificar teológicamente el rechazo del culto con imágenes, desatando el primer vendaval iconoclasta y haciendo muchos mártires (entre ellos el abad Teodoro de Studion). Después que el sínodo II de Nicea, en 787, hubo restablecido el culto y veneración de las imágenes en la fe cristiana, que se apoya sobre la encarnación de Dios en Cristo, los emperadores León V (813-820) y Miguel II (820-829) combatieron con renovado furor el culto de las imágenes. Sólo la emperatriz Teodora volvió a sancionar definitivamente la veneración de las imágenes mediante la «fiesta de la ortodoxia» (L. Hertling, *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona ^{6}1979, p. 161). Ciertamente que bajo tales luchas se escondían cuestiones de poder, que habían de solventar la iglesia monástica y la iglesia imperial. Pero precisamente en esas luchas se hace patente que la

afirmación de la «invisibilidad de Dios» no afecta sólo al tema de su pura espiritualidad, sino que señala más bien la auténtica «trascendencia de Dios», que se deprecia a través de todas las representaciones sensibles, así como la fe en la absoluta unicidad de Dios, pues en la representación plástica debe entrar necesariamente algo de la individualidad histórica y de la limitación del artista, si pretende ser una representación plástica y viva.

g) El sentido de esa definición resulta claro, cuando pensamos que esa Iglesia y su teología, al tiempo que defiende la invisibilidad de Dios, también mantiene expresamente que la fe viva en Dios y en la gracia del Espíritu Santo nos permite participar en el autoconocimiento de Dios. «Pero a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu; porque el Espíritu lo explora todo, aun las profundidades de Dios. Entre los hombres, ¿quién es el que sabe lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? De la misma manera sólo el Espíritu de Dios sabe lo que hay en Dios. Ahora bien, nosotros hemos recibido, no el espíritu del mundo [en el bautismo], sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido» (1Cor 2,10-12; cf. Jn 16,13; 17,3.22). La transcendencia de este hecho se advierte sobre todo si consideramos la cuestión escatológica acerca de la consumación del hombre en la felicidad eterna.

La Escritura nos dice al respecto: «Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó, eso preparó Dios para los que le aman» (1Cor 2,9). «Cuando se manifieste Cristo, que es nuestra vida, entonces también vosotros seréis manifestados juntamente con él, en gloria» (Col 3,4). «Queridos míos, ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado qué seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como es» (1Jn 3,2). Y acerca de la vida terrena dice Pablo: «Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor [Cristo] su imagen misma, nos vamos transfigurando de gloria en gloria como por la acción del Señor, que es espíritu» (2Cor 3,18).

h) La revelación veterotestamentaria, que prohíbe expresamente la representación plástica de Yahveh, habla también de que nosotros, los hombres, hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26: P, del siglo VI a.C.), por lo que Pablo puede compendiar su antropología cristiana con estas palabras: «Porque a los que de antemano conoció (Dios), también de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera el pri-

mogénito entre muchos hermanos. Y a los que de antemano destinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (Rom 8,29s).

i) Dios sigue siendo el infinito, que habita en una luz inaccesible, y al mismo tiempo es el Dios viviente, que se revela al hombre de tal modo que éste, mediante la luz y la gracia divinas, puede saber tanto de Dios que puede hablar con él «como con un amigo», según lo hacía Moisés, de quien se dice que «el Señor y Moisés hablaban cara a cara como dos hombres» (Éx 33,11).

Dios continúa siendo para el hombre «el totalmente otro» al que por su propia capacidad nunca puede ser objeto de su experiencia y de su saber personales, como pretendían los begardos en la edad media (condenados DS 895; D 475). Pero, mediante la acción propia y graciosa de Dios, mediante su revelación y su encarnación, así como mediante nuestra incorporación a Cristo, se nos abre y manifiesta, cuando con humildad y gratitud nos abrimos a él o le permitimos que nos disponga a su acción (cf. Mt 11,27, y Orígenes, *Contra Celsum*, l VII, c. 44).

2. *La incomprensibilidad de Dios*

El misterio y la gracia de nuestro conocimiento divino se nos iluminan con mayor profundidad, cuando oímos la aseveración de la Iglesia y de su teología que dice: «Para todo espíritu creado Dios es incomprensible *(incomprehensibilis,* ἄπειρον, cf. concilio I de Letrán, 649, contra los monotelitas: DS 501; D 254; concilio IV de Letrán, 1215, a los griegos: DS 800; D 428; concilio Vaticano I, 1870, contra el racionalismo: DS 3001, D 1782). Constituye un signo de la autenticidad interna de nuestra teología el que en la misma medida en que, dentro de la doctrina de la Iglesia, se aclaraban y definían las cuestiones acerca de la divinidad de Cristo y del misterio del Dios trino, también se desarrolló la llamada teología negativa; es decir, la teología que centra su atención en la incomprensibilidad de Dios. Ya san Atanasio († 373) decía que preguntar donde está o cómo es Dios, y la cuestión de cómo ha de entenderse, el nacimiento del Hijo de su Padre, habrá que calificarlo de «impiedad» y «delata a gentes que no conocen a Dios» *(Contra Arianos* III, 36). Todavía muestra un asombro más profundo sobre el misterio de Dios Efrén el Sirio († 373), cuyo primer sermón sobre la fe gira por completo alrededor de esas ideas.

«El creador de todos los seres racionales está por encima de cualquier razón. Es inescrutable para los hombres y hasta incomprensible para los mismos ángeles. Con su penetración, la criatura no está en condiciones de hablar sobre su Creador, y ni siquiera puede decir cómo ha sido formada ella misma. Si no comprende su propio origen, ¿cómo estará en grado de comprender a su Creador? La razón no puede alcanzar las elevadas cimas de su Creador, quedando la búsqueda de los buscadores mucho más abajo de aquella altura» (cap. 1). Ni los hombres, ni los ángeles pueden comprender al Dios excelso. Lo que de él captan lo reciben como revelación de la Palabra de Dios, del Hijo: «¿Quién puede contemplar al ser de Dios? Sólo puede contemplarle el único que es de él... sólo le ve, sólo el único puede contemplar al uno y por él le contemplan todas las criaturas» (cap. 4). «La locura desalmada de quien medita sobre Dios excede los límites de la naturaleza. Es verdad que confiesa su fe en el ser absoluto, pero investiga sobre él cual si lo hiciera sobre una escritura... Cuando conoces al único Dios, debe cesar toda reflexión; entre Dios y el hombre sólo se requiere creer. Si crees en él, le honras; si le investigas, le deshonras. Entre hombre y Dios sólo median la fe y la oración» (cap. 29: Efrén el Sirio, *Oratio de fide*, KKV 37,26s; Script. Syr. 88/89, edic. Beck 1961). En numerosos sermones *Adversus scrutatores* vuelve a tratar el tema después del año 363 (cf. Assemani 3,1-164). Gregorio de Nacianzo († 390) habla de esa verdad sobre todo en sus sermones 32 y 34 (PG 36,174s y 242s). Juan Crisóstomo († 407) redacta en 386-387 sus doce homilías *Sobre lo incomprensible* contra los anhomeos (PG 48,701-148) tomando como base la palabra de san Pablo: «porque ahora vemos mediante un espejo, borrosamente; entonces, cara a cara. Ahora conozco imperfectamente; entonces conoceré cabalmente, con la perfección con que fui conocido [por Dios]» (1Cor 13,12). En su homilía III dice: «Ni el elogio, ni la injuria tocan a Dios, pero sí que nos aprovechan o nos dañan a nosotros; y él invita a sus oyentes: Invoquemos, pues, al Dios inefable e incognoscible, el invisible, incomprensible, que aniquila la capacidad del lenguaje humano, que sobrepasa la fuerza comprensiva del espíritu humano; que es incomprensible a los ángeles, invisible a los serafines, incomprensible para las virtudes y dominaciones y, en una palabra, para cualquier criatura, el Dios al que nadie conoce, fuera del Hijo y del Espíritu Santo» (PG 48,720 = ἀνέκφραστον-ἀπερινόητον-ἀόρατον-ἀκατάληπτον-ἀθέατον).

La teología negativa y la mística se unen en el escritor sirio de los escritos del Pseudo-Dionisio, principalmente en su obra *Sobre los nombres divinos* (escrito hacia 520: PG 4,586-984). El Pseudo-Dionisio escribe aquí: «Así, el Uno que está por encima del pensamiento es impensable para cualquier pensamiento, y resulta inefable para cualquier palabra el Bien que está por encima de todas las palabras. La unidad que empieza por hacer uno a cuanto tiene unidad, la esencialidad sobreesencial, el Espíritu inimaginable, la Palabra inefable, lo indecible, impensable e incognoscible, que no es como cualquier ser, aunque constituye el fundamento de la esencialidad de todos los seres, y que ni siquiera es, por estar más allá de todo ser» (ibid. 588*b*: ὑπερούσιος οὐσία, νοῦς ἀνόητος, λόγος ἄρρητος, ἀλογία, ἀνοησία, ἀνωνομία). Juan Damasceno († 749) compendiará más tarde tales enseñanzas con estas palabras: «En Dios es imposible decir lo que es por esencia. Más adecuado es hacer su descripción mediante la eliminación de todo, pues él no es nada de cuanto existe, no porque no exista, sino por estar por encima de todos los seres y del ser mismo... Ahora bien lo que sobrepasa el ser está también por encima del conocimiento» *(De fide orth.* I, 4: PG 94,799s).

Como creador, Dios se halla tan por encima de toda criatura —único fundamento de nuestro pensamiento humano sobre los seres y el ser mismo— que nuestra reflexión y meditación nunca puede alcanzarle y mucho menos comprenderle. Como único ser personal, que subsiste en la realidad personal y trina de Padre, Hijo y Espíritu, es para nosotros un misterio absoluto *(mysterium stricte dictum),* cuando ya el propio ser de la persona natural creada resulta indefinible para nuestra inteligencia.

3. *La inefabilidad de Dios*

Por ello el Pseudo-Dionisio llama al ser de Dios sobredivinidad (PG 4,981 A: ὑπερθεότης), pues sobre la divinidad podemos y debemos hablar como hombres, si nuestra piedad no ha de ser una ilusión vacía. No obstante, la realidad de Dios debe estar a infinita distancia de la divinidad que nosotros expresamos con palabras y conceptos; nuestra palabra sólo puede apuntar y señalar a esa realidad, pero no abrazarla y comprenderla. Es verdad que el hombre puede confesar a Dios, invocarle, hablar con él en la oración, darse a él en lo más hondo de su persona; pero todo eso son

acciones o realizaciones de nuestro ser personal que es más, decisivamente más, que nuestra inteligencia y espíritu. Conocer y comprender son cosas que sólo podemos llevar a cabo con nuestra inteligencia y nuestro espíritu, cuando ese acto de conocimiento y comprensión significa un abrazar con el que de algún modo hacemos propio lo conocido. El conocer implica un cierto «disponer de la cosa». Ahora bien, el hombre como criatura nunca puede disponer de Dios.

Precisamente a través de la palabra procuramos captar, comprender y mantener la realidad. Pero a la realidad de Dios no se adecua ninguna palabra conceptual del hombre. Cualquier cosa que aquí pueda decir el hombre de forma responsable serán siempre palabras de alocución, de súplica, alabanza y gratitud, palabras de veneración y adoración. El fundamento último en que se apoya esa posibilidad no de un «razonamiento objetivo sobre Dios», sino de un «razonamiento personal a Dios y con Dios» ha de verse propiamente en el hecho de que Dios mismo se ha manifestado en lo hondo de nuestra persona humana: en la semejanza profunda de nuestra alma a Dios, en la encarnación de Dios en Cristo, que como a hermanos y hermanas de Cristo nos convierte en hijos de Dios; en el envío del Espíritu Santo a su Iglesia, que nos hace partícipes del conocimiento del Espíritu divino acerca de Dios; en la apertura reveladora de Dios a nosotros, que alerta y vivifica nuestra fe confiada en Dios. «Pero a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu; porque el Espíritu lo explora todo, aun las profundidades de Dios. Entre los hombres, ¿quién es el que sabe lo que hay en el hombre sino el espíritu del hombre que está en él? De la misma manera sólo el Espíritu de Dios sabe lo que hay en Dios. Ahora bien, nosotros hemos recibido [en el bautismo], no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido. Éste es también nuestro lenguaje, que no consiste en palabras enseñadas por humana sabiduría, sino en palabras enseñadas por el Espíritu, expresando las cosas del espíritu con lenguaje espiritual» (1Cor 2,10-13).

4. *Teología negativa y mística*

De ese modo la teología negativa del silencio oscuro viene de continuo fomentada por la teología mística del silencio luminoso,

y el conocimiento de que ignoramos lo que Dios es no debe, en modo alguno, empujarnos a callar sin más acerca de Dios sobre la tierra, ya que constituye un objetivo que toda criatura racional quiere alcanzar. «El deseo de alcanzar a Dios es algo que la naturaleza ha impreso en todos los seres racionales. Pero todos son igualmente incapaces de hablar de Dios en forma digna... Sólo cuando el oído ha sido abierto (por Cristo) para recibir la doctrina divina... y la comunidad no puede oír lo bastante acerca de esas cosas [dice Basilio († 373) en su *Sermón sobre la fe*], me veo impelido a hablar de ello en la medida de mis fuerzas» (PG 31, 464). Después de invitar a sus oyentes a que se eleven por encima de cualquier consideración de las cosas de la tierra, del cielo y hasta de los propios ángeles, continúa exhortándolos: «Tras haber recorrido todo eso y haberte elevado con el pensamiento por encima de toda la creación llevando el espíritu más allá, considera entonces la naturaleza divina, que está ahí de continuo, inmutada e inmutable, serena, simple, no compuesta e indivisible, luz inaccesible, poder inefable, grandeza ilimitada, gloria refulgente, bien deseable, belleza incomprensible, que abraza vigorosa al alma asombrada, sin que ésta pueda describirla adecuadamente» (ibid. 465). Ahí pone Basilio toda la sabiduría de los antiguos griegos al servicio de su predicación cristiana, aunque sin perder nunca de vista la incomprensibilidad radical de Dios.

Agustín († 430) compendia la tensión entre silencio y disertación, entre verdad y misterio en su teología, en la piadosa exhortación: «Busquémosle para encontrarle; busquémosle, pues le hemos encontrado. Se le busca para encontrarle porque está oculto; se le busca cuando se le ha encontrado, porque es infinito. Sacia, en efecto, a quien le busca, por cuanto que éste capta, y hace que quien le encuentra comprenda más, a fin de que siga buscando y se llene empezando a comprender más» (Agustín, *In Joh. Tract.* 63,1; PL 35,1803; cf. Tomás de Aquino, *STh* I, q 12; Buenaventura, *Sent.* I, 3). La gran mística de todos los siglos ha vivido de esa tensión entre teología negativa y mística (cf. E. Stakemeier).

Ese conocimiento acerca de Dios invisible, incomprensible e inefable debe estar al comienzo de nuestros intentos de una doctrina sobre Dios y deberá siempre acompañarlos (Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia* I, 26: *Et ita theologia negationis adeo necessaria est...*, tan necesaria resulta la teología negativa para la afirmativa, que sin ella no adoraríamos a Dios como infinito, sino más bien como a una criatura). Sin embargo ese saber acerca del misterio absoluto de Dios difícilmente podría servir de fundamento a un ateísmo negativo, y menos aún a un ateísmo positivo. Este último más bien hunde sus raíces en lo más profundo y tenebroso del corazón pecador del hombre. El fundamento del ateísmo está en el misterio del hombre, jamás en el misterio de Dios. Mas quien pretenda predicar hoy a Dios debe saber que nosotros los hombres hemos de hablar sobre Dios de manera distinta a como hablamos sobre las cosas del mundo. De otro modo, nuestro lenguaje sobre Dios será vacío, absurdo, nada teológico e irreligioso. Aquí ha abierto caminos muy importantes la nueva filosofía del lenguaje, que se ha desarrollado sobre todo en Inglaterra. En esas investigaciones, realizadas aproximadamente durante los últimos veinte años, no importa la significación de lo hablado sino el fenómeno del hablar. Ahí aparece el «concepto» como uno de los estratos más someros del lenguaje humano sin honduras ni participación personal y afectiva. El «nombre», por el contrario, pertenece a los estratos más profundos del lenguaje humano: la apelación se acompaña de sentimientos profundos y, sobre todo, de unas tomas de posición personales, se acompaña de amor y odio, de deseo y temor, de entrega y voluntad de poder. Las reflexiones sobre los nombres divinos en la revelación nos dirán todavía algunas cosas al respecto.

Desde tales afirmaciones sobre Dios y sobre nuestra comprensión y relaciones con él también se entiende que la revelación del NT designe primordialmente el camino del hombre a Dios no la «contemplación divina» sino más bien «fe, esperanza y amor» (1Cor 13,13), actitudes con las que el hombre no se adueña de Dios (como ocurre con el conocimiento) sino que se abandona, entrega y confía a él, para ser conocido, reconocido, aceptado, afianzado y consumado por él.

5. *La teología de la muerte de Dios*

a) La edad moderna — en que esas actitudes últimamente mencionadas fueron quedando cada vez más al margen por obra de la ilustración, que las sustituyó por el afán de un conocimiento y unas realizaciones personales — condujo a una actitud teológica fundamental, por la que ya en Hegel *(Fenomenología del espíritu,* VII, c. 1) y en F. Nietzsche *(Gaya Ciencia,* n.° 125) se llegó a hablar de «la muerte de Dios». Partiendo de esas premisas

se desarrolló después de la segunda guerra mundial, y empezando en América, una teología que se dio a sí misma el título de «teología de Dios ha muerto», ¿Cuáles son los supuestos y bases espirituales de esa corriente teológica?

1) Ante todo hemos de mencionar aquí la comprensión del «mundo mundano», surgida en el proceso de secularización del pensamiento occidental; en la cultura de ese mundo, Dios ya no tiene puesto alguno. D. Bonhoeffer ha contribuido en buena medida a esa concepción mediante sus conferencias en América hasta 1939 *(Resistencia y sumisión,* Ariel, Barcelona 1969).

2) La visión existencialista del hombre absolutamente libre, propuesta por J.P. Sartre, no toleraba ningún Dios creador sobre el hombre, que ha de ser el creador de sí mismo y de su mundo. En Hegel la «autoconciencia de infelicidad conducía ya a la afirmación de que "Dios ha muerto"».

3) La primavera religiosa que siguió a la segunda guerra mundial pronto se demostró como una simple aspiración a la seguridad del nuevo bienestar, que ya en 1960 hizo escribir a G. Vahanian acerca de «la muerte de Dios».

4) El fracaso del cristianismo y de la Iglesia, especialmente en Sudamérica, ante la cuestión social, así como los grandes fracasos de la misión popular de Billy Graham en Londres, en 1961, hicieron que en 1963 J.A.T. Robinson viera la realidad de Dios en su obra *Honest to God (Sincero para con Dios,* Ariel, Barcelona 1967), únicamente en la humanidad convivida. De ese modo las palabras de Nietzsche sobre «la muerte de Dios» y las de Jean Paul en *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei (Discurso de Cristo muerto desde la construcción mundana de que no hay dios),* Siebenkäs, encontraron una nueva y fría prolongación.

b) Sin embargo la fórmula «Dios ha muerto» expresa juicios religiosos muy diferentes. Uno de los primeros lo expuso P. van Buren, discípulo de K. Barth (en su discurso del *Ganz anders Sein Gottes* [«Ser de Dios totalmente distinto»]), al entender la «muerte de Dios» como una fórmula vacía, cuya finalidad exclusiva es afirmar que en el lenguaje de este mundo en que vivimos no podemos hablar de Dios (su obra principal *The secular meaning of the Gospel* la escribió en 1965). Fundamento de esa afirmación es la negación de cualquier pensamiento trascendente así como la fijación del lenguaje y de la lógica humanas en la línea de Wittgenstein. Ésa es la base en que se asienta el juicio negativo de Van den Pol sobre el cristianismo *(Ende des konventionellen Christentums,* Friburgo de Brisgovia 1965).

c) La palabra sobre la muerte de Dios adquiere, en el fondo, el sentido de una *fórmula de querella* en el discurso fanático del hombre loco de Nietzsche (1886), que presenta la muerte de Dios como un acto nuestro; acto que nos precipita en la angustia suprema y en el abismo más profundo. Como tal fórmula de querella y lamento la interpreta también W. Hamilton (luterano positivo), que en 1966 analiza «la nueva esencia del cristianismo». El cristiano se le aparece siempre como un hombre que debe exaltar a Dios *(frui),* no puede manipularle por su palabra *(uti),* que quiere escuchar a Dios y alabarle y no puede hablar de él. Como ni siquiera los cristianos podemos ya hacer eso, es por lo que Dios está muerto para nosotros. Lo único cristiano sería la oración de alabanza en la celebración litúrgica.

Th.J. Altzizer quiere desarrollar la doctrina de la muerte de Dios en una nueva forma de cristianismo espiritual con su *Evangelium von christlichen Atheismus* (1966). El Dios creador del AT con su transcendencia habría muerto ya para nosotros en la encarnación de Cristo. Ahora ya sólo vive como «Jesús», como el redentor histórico, para nosotros y con nosotros. El «cristianismo radical» consiste en que Cristo vive en nosotros y nosotros le celebramos en nuestra vida, y al final se mostrará en nosotros la división de carne y espíritu como consecuencia del pecado original y de la redención. El discípulo de M. Eliade quiere superar, con esta nueva forma de la teología de la muerte de Dios, lo sacral, y ello en nombre de un cristianismo occidental existencialista. De ese modo la figura de Cristo se va trocando cada vez más en un modelo ideal meramente humano. Es una postura a la que se acercan también J. Moltmann y B. Jüngel.

El predicador baptista y capellán de estudiantes H. Cox empuja aún más la cristología en esa dirección (liberal) con su obra *The seculary City* (1966; trad. catalana: *La ciutat secular,* Ariel, Barcelona 1968). Para él lo cúltico y sacral ha muerto en el cristianismo, y la existencia de Cristo sólo debe mostrarse en la decisión personal a favor del prójimo en el Estado y la sociedad, en política, economía y ciencia. Ése sería el nuevo «rasgo misionero» del cristianismo. En cierto sentido también habría que contar aquí a D. Soelle, profesora en la escuela superior de pedagogía de Co-

lonia en su *Politischen Nachtgebet* (Oración política de la noche) y con su obra principal *Die Stellvertretung* (La representación vicaria), Stuttgart 1965. Cristo se presenta para nosotros los hombres en este mundo, con lo que se le desfigura y reduce a un puro hombre.

d) Mas la fórmula «Dios ha muerto» aparece también como *fórmula problemática,* sobre todo entre representantes católicos, los cuales toman tan en serio el mundo secularizado que para ellos se hace problemática la vieja fe cristiana en Dios. Aquí hay que mencionar a B. Wicker, laico y profesor en la facultad de ciencias del espíritu, de Birminghan (Inglaterra) que, frente al secularismo y progresismo de nuestro tiempo, propugna un nuevo «radicalismo cristiano», especialmente en su obra capital *Culture and Theology* (1966). Fundamentos de su sistema son la fenomenología de M. Merleau-Ponty, el positivismo moderno de L. Wittgenstein (para el que no existe metafísica ni realidad alguna trascendente), así como la crítica social de Marx. En un mundo secularizado y técnico, es decir, a disposición del hombre, se exige una vida cristiana y una teología que puede lograrse desde el positivismo de la escuela de Viena; cosa que, en cambio, no puede llevarse a término desde la imagen cristiana de Dios ligada a la revelación escriturística. Pero es también un error histórico creer que la fe bíblica en Dios hace hoy imposible ese cristianismo radical, que siempre han demostrado los grandes testigos, misioneros y santos de la Iglesia. Por ello, en una dirección contraria, el dominico americano T.J. Nogar reclama una imagen de Dios que no tiene sitio en ningún sistema científico teológico — porque siempre son ideológicos —, como expone en su obra *The Lord of the Absurd* (1966). Parte de la idea evolucionista y encuentra el mundo en desorden, por lo que, con Heidegger, Camus, Brecht y otros, busca a Dios más allá de cualquier mundo científicamente inteligible. La cruz es para él un escándalo, como para Bultmann. Considera el ateísmo cual fenómeno necesario del tiempo en base a sus postulados crítico-científicos. En una mentalidad libre de metafísica, el Dios de la revelación y de la fe ya no tiene lugar. Pero ello no se debe a la grandeza de Dios, sino a la angostura en que se sitúa el pensamiento humano por causa de las cosas mundanas, la cual tampoco puede hacer justicia a la amplitud del corazón y del espíritu humano.

e) La teología de la muerte de Dios señala claramente las fronteras del pensamiento ante el Dios infinito y exhorta a la modestia en el lenguaje y al temor reverencial ante el inefable. Impone asimismo la urgente tarea de traducir, mediante una adecuada reflexión teológica, el lenguaje simple de la Escritura (con una imagen del mundo y una comprensión del hombre ya superadas) al lenguaje de nuestro tiempo.

La teología de la muerte de Dios muestra también, como tarea inaplazable de la teología, la búsqueda de nuevas formas de la metafísica y del pensamiento trascendental, sin lo cual no puede establecerse la realidad Dios para el hombre que le busca. Sólo un pensamiento superador y analógico puede aproximarse al Dios infinito e inefable; pero incluso ese pensamiento superador y analógico adopta formas ligadas a cada época, y por ende exige un constante estudio y renovación.

f) La teología de la muerte de Dios nos exhorta a que, junto a la investigación del Dios inefable, dirijamos nuestra oración al Dios que es nuestro Padre celestial, con confianza, gratitud y amor, a fin de que, a través de nuestro hablar con Dios, vuelva a ser posible y digno de crédito nuestro hablar sobre Dios.

Para bibliografía sobre la teología de la muerte de Dios, cf. J. Bishop, *Los teólogos de la muerte de Dios,* Herder, Barcelona 1969.

§ 10. La analogía y la idea del modelo como ayudas para nuestro conocimiento y nuestro lenguaje de Dios

HWPh I (Darmstadt 1971) 214-228 (W. Kluxen: bibliografía); E. Przywara, *Analogia entis,* Munich 1932; id., *Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform,* Schol. 1940, 339-362; 508-532; G. Söhngen, *Analogia fidei,* Cath. 1934, 113-136; 176-208; id., *Bonaventura als Klassiker der Analogia fidei,* WuW 1942, 91-100; B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie (Die theologische Analogielehre E. Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die Analogia fidei),* Düsseldorf 1969 (corregido por Söhngen); E. Mechels, *Analogia bei E. Przywara und K. Barth (Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik),* Neukirchen-Vluyn 1974; Lüttgens-Hampus, *The analogy between God and the World* (en santo Tomás), Uppsala 1952; E.K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel,* Colonia 1952; N.A. Berdjajew, *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen,* Munich 1951 (Eckhart, Lutero, Calvino, Hegel); M.T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* París («Bibl. Thom.» XV) 1931; J. Hellín, *La analogía del ser y el conoci-*

miento de Dios en Suárez, Nacional, Madrid 1947; M.C. Menges, *The concept of univocity regarding the predication of God and creature according to William Ockham,* Lovaina 1952; para Escoto, cf.: T. Barth: *Ant.* 28 (1953) 72-110; J. Auer, *Die Bedeutung der «Modellidee» für die Hilfsbegriffe des katholischen Dogmas,* en *Einsicht und Glaube,* dir. por J. Ratzinger y H. Fries, Friburgo de Brisgovia 1962, 259-279; A. Bucher, *Modellbegriffe, Philosophische Untersuchungen in der Theologie,* Bonn 1974; H. Wagner, *Existenz, Analogie und Dialektik (Religio pura seu transcendentalis),* Munich - Basilea 1953; E. Przywara, *Teologúmeno español* y otros ensayos, Cristiandad, Madrid 1962.

1. *Teología* equivale a razonamiento o discurso sobre Dios. Tras las reflexiones sobre la invisibilidad, la incomprensibilidad y la inefabilidad de Dios, tal como quedan expuestas en las páginas precedentes, se comprende que la teología debiera esforzarse desde sus comienzos porque su hablar de Dios se entendiese como una empresa tanto espiritual como humana y cristiana. La gran filosofía griega, sobre todo a partir de Aristóteles, llevó a cabo un múltiple trabajo preparatorio, y algunas expresiones importantes de la literatura sapiencial, tanto en el AT como en Pablo, hallaron ya su molde. Tales esfuerzos estaban siempre definidos por la doble vía de la revelación histórico-personal de Dios en la Escritura y de la filosofía conceptual objetivo-ahistórica de los griegos. El conocimiento y el lenguaje (predicación) de Dios debían contemplarse conjuntamente. Un conocimiento de Dios que pretenda convertirse en puro conocimiento científico, queda excluido por la peculiar realidad de la revelación personal de Dios en la Escritura; un razonamiento sobre Dios que sólo aspirase a una valencia lingüístico-literaria resulta asimismo imposible por el encargo de Dios a sus profetas y apóstoles de que siguieran proclamando su revelación y transmitiéndola a los hombres, probando a los ojos de todo el mundo que era una revelación divina. Las reflexiones sobre la equiparación de ambos cometidos y métodos giraban las más de las veces en torno a un procedimiento lingüístico que se llamó analogía. Una breve historia de la concepción analógica (2) debe mostrarnos el camino del peculiar alcance teológico de ese método (3) y las reflexiones sobre la idea de modelo (4) podrán completar esos conceptos.

2. La *analogía,* que Boecio tradujo como *proportio* (proporción, relación), tiene su origen sin duda en el pensamiento pitagórico, y aparece primero como un concepto matemático (analogía aritmética: 10 : 6 = 6 : 2; analogía geométrica: 8 : 4 = 4 : 2;

analogía armónica: 6 : 4 = 4 : 3; cf. Yámblico, *Pythagoras* XXVI, n. 115-122: relación del largo de las cuerdas con la elevación del sonido). En Platón la analogía (paronimia) aparece como un principio estructural cósmico, y Aristóteles hace además de ella un instrumento lógico de índole general, con el que Teofrasto pudo montar su doctrina de la conclusión analógica. Se incorpora así el pensar en relaciones al campo lingüístico (con las metáforas, por ejemplo: Aristóteles, *Rhet.* III,10, 1411 *a*1-*b*3) y después al campo metafísico, con lo que se hará posible una sinonimia para estructuras supracategoriales como afirmación lógica (Aristóteles, *Met.* XII,4, 1070 *a*31-*b*27; XI,3, 1060 *b*37-1061 *a*7). En el neoplatonismo la analogía se hace instrumento para explicar la estructura del proceso metafísico de la formación de la pluralidad desde la unidad, y de la unidad desde la pluralidad (Proclo, *in Tim.* II, 27, 13s). En lugar de la relación unívoca se presenta cada vez más la idea de correspondencia y semejanza. Finalmente, Boecio traduce el sentido del *logos* griego como la relación de dos miembros entre sí *(proportio est duorum terminorum ad invicem habitudo);* y en consecuencia explica la analogía como *proportionalitas;* es decir: *duorum vel plurium proportionum similis habitudo: De instit. arithm.* II, 40). En la edad media aparece casi repentinamente la doctrina de la analogía, hacia 1240, en la escuela de Alejandro de Hales *(Glossa in I Sent,* dist. 25, 2 h; *Summa* I, n. 21), y desde luego como forma de lenguaje teológico del hombre acerca de Dios, sobre la base de las relaciones creacionales entre Dios y el mundo. «La analogía es ante todo una forma de predicación (contra la univocidad) que puede establecerse más allá de las categorías; su fundamento es una ordenación previa y posterior, que contiene una relación básica, la cual puede presentarse como una participación (?; o mejor como ser creado). Puede expresar así la unidad (o comunidad) del ser en su conjunto y con Dios; por lo cual es decisiva para la metafísica y la teología» (Kluxen 220). Por consiguiente, la analogía hace posible «un empleo supracategorial de los conceptos con que ha de operar la metafísica» (santo Tomás, IV *Met.* I, n. 539-593). En su desarrollo ulterior va quedando cada vez más claro que se trata sobre todo de una manera de predicación, no de propiedades de los conceptos. La división antes mencionada de Boecio conduce, además, a una analogía de proporcionalidad, que desarrollaron sobre todo santo Tomás de Aquino y su intérprete Cayetano en el siglo XVI; y lleva asimismo a una analogía de atribución (en el sentido de la *proportio* boecia-

na), que se convirtió en el punto de partida del pensamiento analógico para Francisco Suárez y los principales teólogos jesuitas. Cayetano y Suárez representan un retroceso respecto del Aquinatense, ya que vuelven a tomar la analogía como una propiedad conceptual, mientras que Tomás veía en ella una manera de predicación. E. Przywara, en su *Analogia entis* (concepto que él amplía de modo particular), presenta un desarrollo casi hegeliano, en que contrapone la ontología dialéctica de Hegel y la analítica tomista (B. Lakebrink). Lo decisivo en la concepción de Przywara está en el elemento específicamente religioso de lo teológico. Aplica la doctrina analógica del concilio Lateranense IV al carácter puro de gracia, por el cual debe resultar comprensible la creciente desigualdad con la creciente aproximación.

En esta nueva concepción analógica ha penetrado también, con un sentido católico, la *analogia fidei*, nacida en la reforma y que propagó sobre todo Karl Barth. La *analogia fidei*, enlazando con Rom 12,6 («Y teniendo como tenemos dones que difieren según la gracia que nos ha sido otorgada, si uno tiene el don de hablar en nombre de Dios, ejercítelo de acuerdo con la fe» (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως), arranca de la negación radical — en el sentido luterano y especialmente en la interpretación de K. Barth — de cualquier posibilidad de una teología natural, deja de lado por completo Gén 1,26 (el hombre creado a imagen y semejanza de Dios) y se monta exclusivamente sobre la condescendencia de Dios para con la humanidad en Jesucristo como analogía originaria, como podría ser en este ejemplo: «El ser humano de Jesús está con todos los hombres en la misma relación que el ser divino de Dios con el hombre individuo Jesucristo» (H.G. Geyer). El pensamiento católico, por el contrario, ve más bien la *analogia fidei* en las relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, entre creación y redención, ambas destinadas como están a la glorificación. La *analogia entis* no se puede entender sin la *analogia fidei;* es una analogía predicativa desde la fe, que edifica sobre la revelación total, tanto la operativa como la verbal (cf. B. Gertz). En la interpretación católica el ser de la *analogia entis* no es simplemente la imagen óntica que se obtiene por la experiencia sensible y por el pensamiento, sino el ser del mundo como criatura, que la fe explica desde la revelación.

3. Sin duda que el primer impulso para *aplicar la analogía a la reflexión teológica* llega desde Sab 13,5: «Pues partiendo de la

grandeza y hermosura de las criaturas, se contempla por analogía a su hacedor» (ὁ γενεσιουργὸς ἀναλόγως θεωρεῖται: concluir claramente con una deducción analógica). Pablo señala el punto crítico-gnoseológico de esa analogía, que es a la vez *analogia entis* y *analogia fidei* — porque la verdadera realidad mundana en toda su hondura metafísica sólo se comprende gracias a la fe —, cuando escribe: «Porque ahora vemos mediante un espejo, borrosamente; entonces, cara a cara. Ahora conozco imperfectamente; entonces conoceré cabalmente, con la perfección con que fui conocido (1Cor 13,12). Lo que según el apóstol podemos contemplar en nuestra situación terrestre son la fe, la esperanza y el amor. En su segunda carta a los Corintios califica esa situación nuestra como una peregrinación escatológica con las siguientes palabras: «sabemos que, mientras estamos domiciliados en el cuerpo, estamos exiliados lejos del Señor, pues por fe caminamos, no por realidad vista» (2Cor 5,6s).

El lugar teológico de esa concepción analógica resulta más claro, cuando aducimos los otros dos pasajes escriturísticos a que nos remite la frase tomada de la primera carta a los Corintios. El primer pasaje nos muestra que el fundamento del pensamiento ontológico es la fe, la cual no puede darse sin la gracia de Dios. Así, el Señor recriminó a Miryam y Aarón que no querían reconocer el ministerio profético de Moisés y dice, aludiendo a quien le había sido confiada toda la casa de Israel: «Cara a cara hablo yo con él, en visión directa y no en enigmas. Él contempla la imagen de Yahveh» (Núm 12,8). Lo cual significa que existe una revelación, que transmite otro conocimiento de Dios como el pensamiento meramente natural, y siempre que un pensamiento enlaza con esa revelación tiene ya otras bases y otras posibilidades.

El segundo texto, de la carta de Santiago, presenta el quehacer humano, que se persigue con la fe. Escribe Santiago: «Llevad a la práctica la palabra, y no os limitéis a escucharla, engañándoos a vosotros mismos. Porque quien escucha la palabra y no la pone en práctica se parece a un hombre que se mira a la cara en un espejo: se miró y se fue, y en seguida se olvidó de cómo era. Pero quien fija su atención en la ley perfecta, la de la libertad, y es constante, no como oyente olvidadizo, sino para ponerla por obra, será bienaventurado al practicarla» (Sant 1,22-25). La conclusión analógica, montada sobre conocimiento y fe, se realiza pues no por sí misma, sino que es fruto del esfuerzo humano, y lo decisivo en ese esfuerzo humano es el elemento originariamente

matemático de la analogía, la idea de relación. Así se advierte de forma clara, tan pronto como, en el siglo IV, la teología reflexiona sobre sus propios métodos cognoscitivos. He aquí lo que escribe san Basilio († 379): «Entre los nombres, que se predican de Dios unos desvelan lo que hay en Dios, otros, por el contrario, dicen lo que no hay en Dios. De ambas formas de hablar, aquélla que dice lo que no se da en Dios y aquella otra que confiesa lo que hay en él, obtenemos una cierta impresión (χαρακτήρ) de lo que Dios es» *(Adv. Eun.* I, n. 10: PG 29,533). Y más claramente aún dice Gregorio de Nisa († 394): «También en la naturaleza se observan fuerzas, sabiduría y vida; pero nadie se dejará inducir por la semejanza de valores a admitir que la fuerza, la sabiduría o la vida de Dios sean de la misma naturaleza, sino que el significado de tales conceptos se rebaja (συνταπεινοῦνται) en relación a nosotros según la medida de nuestra naturaleza, porque esa nuestra naturaleza es caduca y débil... Por el contrario, el significado de todas las afirmaciones que hacemos de Dios se eleva (συνεπαίρεται) según la excelsitud de aquel a quien se refieren *(Catechesis maior,* cap. 1,1: PG 45,13).

Juan Damasceno († 749) compendia esas enseñanzas del modo siguiente: «Por inefable bondad plugo a Dios dejarse nombrar según lo que nos es conforme, a fin de que no fuéramos totalmente excluidos de su conocimiento, sino que tuviéramos una inteligencia de él, aunque fuese oscura. En la medida en que es incomprensible es también innombrable; pero como causa (creador) de todo, que abraza en sí los conceptos y las causas de todo ser, se le nombra según todo lo que existe, incluso según los contrarios; como, por ejemplo, según luz y tinieblas, agua y fuego, a fin de que sepamos que no lo es según la esencialidad, sino que es sobreesencial e inefable. Mas, causa de todo lo existente, se le nombra según todo lo causado» *(De fide orth.* I, 12; PG 94-846).

El concilio Lateranense IV (1215) aduce estas enseñanzas para rechazar el racionalismo de Joaquín de Fiore, en su forma clásica de que «entre creador y criatura no puede advertirse ninguna semejanza, sin que haya que observar entre ellos una desemejanza mayor» *(quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda:* DS 806; D 432). Puede sorprender que este principio gnoseológico de teología, ampliamente desarrollado en la gran escolástica (por obra especialmente de Tomás de Aquino: STh. I, q. 13, a. 5 y 6; *Summa contra Gentes* I, 34; *De pot.* q. 7, a. 7), ya no aparezca en

las declaraciones posteriores de la Iglesia, hasta que el concilio Vaticano I (1870) conecta esta analogía escolástica del ser (como analogía de proporcionalidad) con la *analogia fidei* y enseña: «Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos *(mysteriorum nexu)* y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen no obstante encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos en cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal peregrinamos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión» (2Cor 5,6s; D 1796; DS 3016). León XIII (DS 3283; D 1943), Pío X (DS 3546; D 2145: juramento antimodernista) así como Pío XII (DS 3826; D 2293: *Divino afflante Spiritu* y DS 3887; D 2315: *Humani generis)* y, finalmente, el concilio Vaticano II *(Dei Verbum,* art. 12) sólo mencionan la analogía de la fe como principio válido sobre todo para la exégesis de la Escritura.

De todo lo dicho aparece claro el sentido del lenguaje analógico, que en su estructura básica general se expone habitualmente, sobre todo de cara a los conceptos, a través de tres vías, que sin embargo no pretenden analizar un proceso sucesivo sino siempre simultáneo; es decir, en el fondo presentan un juicio oscilante crítico-gnoseológico (cf. Berdiaev).

a) *Via positionis* (θέσις): nuestras afirmaciones generales y objetivas del ser y de la cualidad indican por su misma base experimental una realidad en cierto modo determinada, o un determinado estado de cosas, con independencia de que ya en el campo natural vengan siempre especificadas en su peculiaridad por el objeto y por la situación.

b) *Via negationis* (ἀφαίρησις): al aplicar a Dios creador todas esas afirmaciones, sacadas de nuestra experiencia natural en el campo de lo creado, hay que tener en cuenta las diferencias que la fe nos enseña entre creador y criatura. Es necesario borrar o eliminar espiritualmente todas las limitaciones propias de la criatura (como espacio, tiempo y demás elementos criaturales en las

atribuciones objetivas y cualitativas) cuando se trata de aplicar tales afirmaciones al creador.

c) *Via eminentiae* (ὑπεροχή): el resto de las afirmaciones positivas que aún queda debe experimentar al mismo tiempo, de acuerdo con la infinitud *(infinitas)* de Dios y de todo lo divino que capta la fe, una elevación en nuestra inteligencia y más aún en nuestro propósito enunciador hacia ese infinito. Tal elevación ha encontrado expresión en la teología: dentro del mundo romano con el prefijo: *omnis* (= todo): omnipotencia, omnisciencia, etc; y en el mundo griego con el prefijo ὑπέρ (= sobre), así en Plotino y Proclo ὑπερόν, ὑπερούσιος, sobreesencial, sobrebueno, etc; o bien mediante la negación predicativa, que indica una afirmación total y absoluta (= inefable, incomprensible). Es precisamente esta última vía de la negación la que, sobre todo en la mística medieval alemana, conduce a las metas más diversas. Puede exigir del hombre que deje y abandone todas las cosas del mundo y muy particularmente a sí mismo, a fin de que Dios con lo suyo pueda entrar en él: «En la medida en que tú sales de todas las cosas, en esa misma medida, ni más ni menos, entra Dios con todo lo suyo.» El hombre «debe empezar por dejarse a sí mismo y entonces lo habrá dejado todo» (maestro Eckhart, *Sermones de instrucción* 3 y 4). Pero esta vía negativa ha llevado también a una falsa mística, según la cual Dios mismo debía fundarse en el hombre: «Yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante, que si yo soy aniquilado, necesariamente entregará su espíritu» (Angelus Silesius, influido por Jakob Böhme, y que a su vez influirá en Bengl y Hegel: *Enz.*, § 564).

Aquí la analogía ya no conserva su equilibrio, sino que entra en un proceso dialéctico desorbitado, y que conduce a la divinización misma de la criatura. Y aquí precisamente se descubre el valor de los antropomorfismos y antropopatismo de la Escritura, que incluso constituyen una garantía de que la negación o anulación hegeliana no puede destruir la tensión interna de todo discurso humano. En la analogía bien entendida el impulso hacia la grandeza sobrehumana (ἄνω) no debe suprimir la tensión inmanente entre creador y criatura (ἀνά). Con ello podrán evitarse tanto el panteísmo como el deísmo. Hay que tener en cuenta por igual la *grandeur* y la *misère* del hombre (cf. B. Pascal, *Pensamientos*, n.º 125).

4. El concepto de analogía aquí expuesto — dentro de la línea de Przywara — va más allá del concepto clásico de analogía, propio de la gran escolástica. Con la referencia sobre todo a la «analogía como proceso oscilante por sí mismo» queda ya indicado que la consideración estática de tal proceso crítico-cognoscitivo, propia de la antigüedad y de la edad media, hoy ya no satisface las necesidades de la teología, que ha de vérselas con realidades históricas y no simplemente con esencialidades suprahistóricas. Y de hecho diríamos que no la ha satisfecho jamás. Aún puede añadir algo más una ojeada a las modernas ciencias de la naturaleza, que ha desarrollado *la idea de modelo* como un valioso instrumento para su comprensión científica del mundo. Lo que en esa idea de modelo aparece como válido y esencial para nuestra teología en el contexto actual puede compendiarse así: la realidad no es la simple suma de elementos aislados, sino que representa más bien un entramado complejo que es siempre más que la suma de las partes. De acuerdo con ello, tampoco nuestro conocimiento puede considerarse como una suma de conceptos y categorías aislados, sino que ha de abrazar el entramado de la realidad mediante unas representaciones que tengan en cuenta las relaciones y situaciones complejas. Así como la realidad de la naturaleza comporta necesariamente un acontecer temporal, así también el acontecer mundano, que abraza al hombre, comporta además la actuación humana libre y con un alcance histórico. Para la teología eso significa que, junto a la realidad del creador y de la criatura, ha de abrazar el ancho campo de la historia de la salvación. De alguna forma esto lo expresaba ya la concepción analógica, toda vez que la *analogia entis* debía completarse por principio con la *analogia fidei*. Este postulado resulta aún más claro, si la relación creador-criatura, que subyace en toda analogía, la definimos con mayor precisión como una «relación Dios-hombre». Si la revelación, que explícitamente ha establecido una prohibición de hacer cualquier imagen de Yahveh, hace decir al mismo Dios «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gén 1,26), surge el problema de si no deberá encontrarse también aquí un «modelo»; es decir, una determinación interna de relación o referencia, que permita contemplar de algún modo tanto el ser complejo y personal del hombre como el ser personal de Dios uno y trino. Sólo desde esta visión de conjunto puede entenderse realmente la historia universal como una historia de la salvación.

Agustín recorrió este camino crítico-gnoseológico, cuando mon-

tó un gran proyecto de estudio de la Trinidad — decisivo para la Iglesia de Occidente — sobre la base de un triple reflejo en el alma humana, sobre la trilogía de *memoria, intellectus y caritas*. Aunque ahí la fe en el Dios uno y trino haya sido el motivo de recurrir en el hombre a las tres mencionadas fuerzas básicas, como facultades que sustentan la unidad de la vida psíquica humana, no se puede negar, sin embargo, que esa nueva imagen del alma humana (como imagen fenoménica de la persona espiritual) se convirtió en «modelo» de los procesos vitales del Dios uno y, con ello, en modelo para la comprensión del ser divino trinitario. El pensamiento analógico, que de primeras sólo debía sostener el tránsito ascendente de lo visible a lo invisible, de la criatura al Dios creador, se completa mediante un pensamiento estructural en lo visible y creado: sólo a través de ese pensamiento estructural o idea de modelo fue posible la afirmación teológica de Agustín sobre el Dios trino.

Qué alcance pueda tener esta primera aplicación de una «idea de modelo» a la doctrina trinitaria de san Agustín, lo veremos más adelante en la exposición de dicha doctrina. Baste haber señalado aquí que tal «idea de modelo», como complemento necesario de la idea de analogía, se ha aplicado ya muchas veces en otros sectores de la teología, aunque hasta ahora se haya reflexionado poco sobre ello. Tal ha ocurrido, por ejemplo, en la aplicación del modelo de cuerpo a la doctrina eclesiológica de san Pablo, o en la elaboración del dogma cristológico de Calcedonia mediante la fórmula «unión según el ser hipostático» o en el empleo de la «relación substancia-accidentes» para definir el proceso transformador en la eucaristía. Como «afirmaciones modélicas» incompletas podrían también mencionarse el concepto de *relatio* para comprender la persona en la divinidad, según la emplea el *Decretum pro Jacobitis* en 1441 (DS 1330; D 703) o la afirmación escotista de la *praeredemptio* en la formulación del dogma de la Inmaculada, en 1854 (DS 2803; D 1641) y del concepto de *praeglorificata* en el dogma de la Asunción de María al cielo, en 1950 (DS 3902; D 2331).

Lo importante no es tanto el que ciertos elementos del conocimiento experimental terrestre se trasladen de modo analógico a las realidades captadas por la fe y exaltadas por la revelación, cuanto que se apliquen también unas definiciones relacionales. Y ello en forma tal que ni siquiera la misma relación encuentra empleo como magnitud matemática (cual ocurre, por ejemplo, en

A. Bucher), sino justamente como magnitud analógica. Hasta qué punto también aquí pueda entenderse mejor el factor temporal en el pensamiento analógico intentarán demostrarlo las reflexiones expuestas en el § 14.

§ 11. La imagen divina en las religiones no cristianas y la imagen concreta de Dios en nuestra vida cristiana de fe

J.A. Hardon S.I., *Gott in den Religionen der Welt,* Luzerna 1967; H.M. Böttcher, *Gott hat viele Namen, Kulturgeschichte des Gottesbildes,* Munich 1964; U. Mann, *Theogonische Tage. Entwicklungsphasen des Gottesbewusstseins in den altorientalischen und biblischen Religionen,* Stuttgart 1970; P. Gerlitz, *Gott hat viele Gesichter, Das Bild Gottes in den Religionen der Gegenwart,* Hamburgo 1972; V. Boublik, *Teologia delle religioni,* Roma 1973; G. Lanczkowski, *Heilige Schriften,* Stuttgart (UB 22) 1956; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* París, I [12]1931; II [10]1939; III [8]1935; IV [6]1930 (bis 1900); *Histoire de la spiritualité chrétienne:* I, L. Bouyer, *La spiritualité du nouveau testament et des pères,* París 1960; II, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *La sp. du Moyen Age,* París 1961; III, 1, L. Bouyer, *La sp. orthodoxe et la sp. protestante et anglicane,* París 1965; III 2, L. Cognet, *La sp. moderne (1500-1650),* París 1966; L. Bouyer, *Introducción a la vida espiritual,* Herder, Barcelona 1964; Kl. Tilman, *Führung zur Meditation* I, Einsiedeln [6]1954; II ibid. 1975; J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik,* Paderborn [5]1922; A. Mager, O.S.B., *Mystik als Lehre und Leben,* Innsbruck 1934; R. Garrigou Lagrange O.P., *Perfection chrétienne et contemplation,* St. Maximin 1923; J. Lebreton, *Tu solus sanctus. Jésus vivant dans les saints,* París 1948; H. de Lubac (dir.), *La mystique et les mystiques,* París 1965; Concilio Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (Nostra aetate) en *Constituciones, decretos, declaraciones,* BAC, Madrid [5]1967, p. 722-72; varios autores, *Relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas,* Taurus, Madrid 1968; Conc 12 (1976) n.º 112: sobre la presencia de elementos procedentes de religiones no cristianas en la liturgia cristiana.

1. Vamos a concluir estas consideraciones preliminares a la doctrina de Dios echando una ojeada a la piedad concreta en que, por encima de la imagen teorética y reflexiva de Dios o incluso sin tal imagen — como ocurre especialmente entre los pueblos primitivos — se deja sentir una especie de religiosidad primitiva del hombre. Es ahí precisamente donde resultan claras las afirmaciones básicas, que ya han aparecido una y otra vez:

a) La religión no es una creación del hombre, como pueden serlo el arte y la técnica de sus manos; la religión no es tampoco — como lo proclamó sobre todo L. Feuerbach — una ilusión, una

fantasía del hombre, con la que pretende neutralizar los temores y esperanzas que se forman en el campo psicológico de lo afectivo y emocional, mediante la objetivación de lo que se teme o anhela en un ámbito ideal absoluto y eterno. En el hombre, lo religioso es más bien una categoría independiente del ser y de la conciencia (cf. W. Schilling, *Feuerbach und die Religion*, Munich 1957; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1971, I, 390-495; B. Casper, *Wesen und Grenzen der Religionskritik*, Wurzburgo 1974; J. Möller, *Die Chance des Menschen, Gott genannt*, Zurich 1975).

b) El fundamento psíquico-espiritual del hombre en que se apoya lo religioso es más bien un órgano experimental, al modo que lo son los sentidos para el mundo sensible y lo es el espíritu para el mundo espiritual. Pero, así como la relación del espíritu con el mundo espiritual es de índole diferente (por una cierta libertad creadora) de la relación que media entre el órgano corporal y las realidades sensibles (por una cierta receptividad forzosa), así también la relación del órgano religioso en el hombre con la realidad religiosa tendrá que definirse de un modo nuevo, por el hecho de que Dios, como fundamento último de toda realidad religiosa, es pura personalidad, cual justamente sólo el hombre puede percibir y entender al lado de la realidad sensible y espiritual.

c) Del mismo modo que para la captación sensible de los objetos materiales y para la comprensión espiritual de las realidades espirituales se requiere la colaboración del hombre, siendo además necesario un grado superior de libertad para una comprensión más profunda (son precisamente las ciencias exactas las que reclaman de manera especial observaciones, análisis, experimentación y comprensión matemática, y sobre todo ello esfuerzos éticos de la libertad humana), así también, aunque una vez más de forma totalmente distinta, es imprescindible la libertad de la hondura personal del hombre para la comprensión adecuada de la realidad religiosa. Frente a la realidad personal de Dios, esa libertad se muestra primordialmente no como una libertad creativa sino libremente receptora, porque sólo en esa actitud de libre afirmación, de gratitud y entrega, puede aceptarse a una persona y conocerla como realidad que se entrega.

d) Las reflexiones sobre la «realización creyente» (§ 2), así como sobre las distintas posibilidades de revelación (§ 4-6) nos han señalado cómo se subordinan entre sí ese acto religioso fundamental y la realidad religiosa en el hombre. La relación objeto-

sujeto es una relación análoga; es decir, que se establece de forma autónoma en cada orden ontológico o real, por lo que también hay que entenderla siempre de modo nuevo. Pero en ningún orden ontológico o real puede entenderse mediante la petición de un proceso objetivador. Para L. Feuerbach y sus seguidores, para S. Freud y G. Simmel, para M.P. Nilsson y H. Naumann, para Karl Marx y sus secuaces, en la interpretación atea del mundo a la hora presente, el único fundamento es justamente el materialismo, aunque se denomina histórico-dialéctico. Sólo que desde tal base ya no se puede entender lo espiritual, como se ha demostrado con toda claridad en las modernas ciencias de la naturaleza. Ni menos aún queda ahí espacio para la realidad personal, sin la que no se puede hablar de Dios, y sin la cual también el hombre quedará rebajado en su libre ser personal a simple función de la sociedad y de la economía, si es que la propia naturaleza del hombre no fuerza una y otra vez a los defensores de esa concepción del mundo a la inconsecuencia y al compromiso. Pero, si a nosotros los hombres, con nuestra superficialidad e inseguridades puede en alguna ocasión sernos necesario el compromiso en la vida práctica de sociedad, que ciertamente no nos brinda salida alguna para resolver el problema de la verdad. La relación objeto-sujeto, fundamental en todos los terrenos humanos, sólo puede y debe explicarse cada vez como problema básico en la búsqueda de la verdad con los métodos irrenunciables del hallazgo de esa verdad.

2. Desde estas reflexiones previas es importante lo que hoy nos dicen *la historia y la ciencia de las religiones* acerca de la imagen de Dios fuera de la revelación judeocristiana.

a) Lo más importante es, sin duda, la verdad establecida por la escuela de W. Schmidt, y que después de él han confirmado todos los misioneros, a saber, que los hombres primitivos, en la medida en que se mantienen realmente primitivos, creen en una especie de Ser supremo, que entienden de forma más o menos clara; y cuando la idea (de un único Dios supremo) se oscurece por el politeísmo o se confunde con una adoración de realidades naturales, ello ocurre siempre — como puede demostrarse — dentro de una época relativamente reciente por el proceso de la retrogresión (Hardon 27s). Así comparten la fe en el único Dios supremo los tasmanos, los bosquimanos, los habitantes de las islas Andamán, los semaníes de la península malaya, los pigmeos del Congo y algunos otros pueblos de aproximadamente el mismo nivel, inclui-

das algunas tribus del Nuevo Mundo. Si en algunas tribus africanas puede comprobarse una «influencia hebrea del siglo VI ó V antes de Cristo», en otros muchos clanes esa influencia ha de excluirse. Es decir, que se da una originaria religión arcaica (religión natural). Ese Dios supremo vive en su propio mundo, fuera del nuestro, en el cielo, carece de sexo, es la absoluta libertad y autor de la ley moral; no tiene templos ni imágenes y en muchos casos ni siquiera tiene nombre propio. Pero en cada necesidad existencial se le invoca con oraciones espontáneas y se le sacrifica todo lo que es importante en la vida del hombre, en señal de adoración. Esa fe es característica del hombre primitivo, que no posee ninguna imagen del mundo fundamentada en sí misma, sino que vive siempre de la experiencia y decisión inmediata. Que al lado de ese «dios supremo» reconozca a otros muchos «dioses de la naturaleza» o ídolos, que se sitúan en general al margen de la lucha humana por la existencia, es decir, en la cuestión de la fertilidad de los campos, la fecundidad de los ganados o del propio hombre, en el problema de la vida y de la muerte y del propio destino vital: son dioses a los que no se adora, pero sí se les suplica con actitudes y signos mágicos para que se muestren benignos con los mortales. Todo lo cual encaja con el estado de madurez y formación del hombre primitivo.

b) De otra índole son las concepciones de Dios propias de las «religiones culturales», en las que concurren ideas filosóficas, derivadas de una explicación racional del mundo, y prácticas como las que hallamos entre los primitivos, cual profunda expresión humana frente a sus dioses, y, finalmente, incluso nuevos y peculiares fenómenos de revelación. De momento pueden bastarnos algunas referencias a las religiones más importantes, todavía en vigor.

Aquí deberíamos mencionar en primer término *el hinduismo*, que constituye primordialmente una forma de vida, la instrucción para una vida piadosa dentro de un mundo que en tiempos antiguos se entendía como realidad más divina, y que en época más reciente se interpreta con preferencia desde un espíritu más mundano y criatural. En sus tres mil años de existencia el hinduismo ha experimentado numerosos cambios. No es fácil decir ni decidir hasta qué punto subyace un deísmo o un panteísmo en la religión de los tres Vedas más antiguos. Además, el hindú sencillo conoce 33 veces 10 millones de dioses y diosas, para cuya adoración se le dan instrucciones en el Rig-Veda más reciente. De conformidad con ello hay ritos, ofrendas, formas de oración y otras prescripciones de una diversidad inimaginable. Lo determinante sigue siendo una concepción monista del universo, y la tarea fundamental del hombre es penetrar en ese universo mediante el propio despojo. No se puede decir hasta qué punto se concibe de forma impersonal ese universo, aunque vive de las almas que, justo a través de la veneración de ese Brahmán, se han liberado del ciclo nacimiento-renacimiento, fundiéndose con el Sobreuno y quedando así redimidas. El montaje y desarrollo de tal sistema se debe sobre todo a Sankara (788-820). Los encuentros de la India con el mundo moderno, especialmente con Occidente y con el cristianismo, han encontrado eco y expresión en las obras de Ramakrishna (1834-1886), Vivekananda (1863-1902) y de Rabindranath Tagore (1861-1941); y han contribuido de múltiples formas a la transformación y purificación de la antigua religión hindú, tanto en el fondo como en la forma. La imagen hinduista de Dios, a caballo entre lo personal y lo impersonal, recuerda mucho el *ápeiron* de Pitágoras o la concepción que el neoplatonismo tuvo de Dios.

c) De otra índole es *el budismo*, que en sus orígenes fue una escisión herética del hinduismo; pero que, gracias a la personalidad relevante de Gautama, Buda (s. V a.C.), se desarrolló hasta convertirse en la religión más difundida en todo el Asia, y que reúne en sí formas contrarias de piedad. Está sostenido por un ascetismo monástico, en el que los laicos participan sobre todo por su veneración y solicitud hacia los monjes. Los tres «cestos» (o tradiciones) del antiguo texto pali — consignación por escrito de la tradición oral, que se llevó a cabo en el siglo I cristiano — ofrecen 227 reglas sobre disciplina monacal *(vinaya)*, discursos doctrinales *(sutta)* y textos filosóficos *(abhudhamma)*. Buda, que a sus 36 años de edad recibió la iluminación bajo un árbol, fundó su orden de hombres y mujeres, pese a la gran oposición de los brahmanes. Como el hinduismo, también esta religión conoce y venera una multitud de dioses y espíritus, pero ignora cualquier dios supremo propiamente dicho. Su objetivo primordial es la liberación del hombre que sólo se realiza mediante su actuación personal. Las afirmaciones básicas de esa doctrina de la autoliberación son éstas: la vida humana es pura miseria y dolor; la causa de ese dolor está en el deseo del hombre por la existencia; liberarse de esa esclavitud del existir significa la redención, y la vía para la misma es el camino de ocho tramos que Buda señaló y recorrió personalmente. La meta de ese camino es la eliminación del Yo y

de lo mío, del alma y del ser para poder así entrar en el nirvana. Ese óctuple camino está constituido por recto conocimiento, adecuada reflexión, recto lenguaje, obrar recto, vida recta, recto deseo, superpensamiento recto y recta inmersión.

Pronto, empero, el budismo se escindió en tres grupos: el budismo del *mahayana* (o gran vehículo), que introducía la idea de Dios y de dioses, los que desde luego, muchas veces, se entendieron como los *butas* o las almas que entran en el nirvana. Como seres superiores simpatizan con el hombre, del que reclaman una bondad compasiva hacia todos los vivientes y el amor al prójimo. El budismo de *hinayana* (pequeño vehículo) se atiene más a la originaria doctrina ascética de Buda, que ignora por completo a Dios y a los dioses. Junto a esas dos vías se abrió el tercer camino del *tatrayana* (vehículo de los signos), pensando sobre todo en los consagrados a los que proporcionaba ritos mágicos de oraciones y ofrendas. Un tipo especial lo constituyó el *lamaísmo* tibetano, que ve una divinización del propio Buda en su dirigente el lama supremo. Al menos durante unos tiempos determinados, los laicos deberán obtener la redención mediante obras ascéticas, aunque aquélla sólo les llegará tras múltiples reencarnaciones. Realmente aquí se busca lo divino sólo en la propia realización del hombre. Fuera de esa autorrealización no existe dios alguno, aunque sí una pluralidad de dioses que, como en el hinduismo, no representan más que una divinización de las fuerzas naturales.

d) Un desarrollo particular de la corriente hinduista lo constituye el *jainismo* (o dshinismo), fundado por Vardhamama Mahavira (549-477 a.C.), que enseñó y buscó personalmente la autoliberación definitiva mediante el rito de una muerte voluntaria por hambre *(sellekhana).* Fundamentalmente esta doctrina se circunscribió a la India y sólo cuenta con algunos millones de seguidores, si bien ejerce una gran influencia en la opinión pública con su doctrina de la eternidad de las almas *(jivas),* cuya ciencia es el karma, la misma divinidad. Menos aún que en el budismo tiene aquí cabida alguna lo que la tradición judeocristiana de occidente señala al hablar de Dios.

e) Si las religiones de la India resultan tan difíciles de comprender para el hombre occidental, lo son todavía mucho más las del mundo chino. A ello se suma el que tales religiones en el curso de su larga historia han experimentado grandes cambios mezclándose además con muchas otras religiones. La religión más antigua de China es sin duda el *taoísmo,* creado por el autor del *Tao te*

king o «Libro del camino de las virtudes», en el siglo VI a.C., por Yang Chu (446-366 a.C.), que desarrolló el aspecto individual y hasta egoístico, y por Chuang Tse († 295), sistematizador del Tao de la filosofía natural; todo ello en un probable enfrentamiento con el confucianismo casi coetáneo. El *Tao* (camino, método, orden) es ahí un símbolo del «primer principio inefable del ser, que a la vez es eterno, inmaterial y omnipresente, rige la historia de los hombres y hasta domina sobre los dioses» (Hardon 201). Recuerda las ideas budistas de la tradición hinayánica. Todos los contrarios encuentran ahí un equilibrio, y exige del hombre bondad, compasión y humildad. «Si quieres vencer, déjate vencer» es el lema de esa actitud. Menguar y adelgazar como camino para la madurez significa entrar en el Tao. Desde el siglo II cristiano esta creencia se fue convirtiendo cada vez más en una religión sacerdotal institucionalizada, que adoptó diversas formas con ritos mágicos y dio origen a distintas sectas: sectas monásticas de severo ascetismo y sectas de mayor proyección social, las más de las veces con instituciones religiosas sincretistas de preceptos y ritos. De alguna forma bajo el Tao late una concepción de Dios, aunque no articulada.

f) También el *confucianismo* posee una concepción de Dios similar, aunque representa primordialmente, más aún que el taoísmo, un sistema ético, establecido por Kung-fu-Tse (551-478 a.C.), reelaborado por Menzio todavía en época precristiana como un sistema cerrado, y expuesto por Chu-Hsi a comienzos de la edad media en forma naturalista. En el fondo representa el desarrollo de todas las doctrinas éticas, religiosas y políticas de la China antigua, que llevó a término Confucio. Los cinco textos clásicos de los *King* o cánones y los cuatro *Shu,* que más aportaron a la religión popular, compendiaban esas doctrinas en diagramas misteriosos, a menudo con significaciones mágicas, en narraciones históricas, en poesías líricas y en instrucciones sobre ritos. Virtud es la doctrina del medio; la educación de los niños en temor y obediencia es el fundamento de la familia y del orden social. A eso se une una gran veneración a los antepasados así como el anhelo de un sentido noble, que pretende unir la obediencia a la naturaleza con la libertad frente a ella. Si en el sistema de Confucio alienta un cierto optimismo universal, frente a él desarrolló Hsun-Tu (335-288 a.C.) una filosofía pesimista, según la cual el hombre es malo por naturaleza y debe vencerse a sí mismo. En la edad media se llegó a cierto equilibrio entre ambas tendencias con la

denominada doctrina grande. Por encima de todos los mundos humanos está el dominador o el cielo, una realidad divina de la que depende todo lo terreno, aunque no deja de ser una realidad inefable. Mao Tse Tung rechazó al principio en nombre de la revolución cultural leninista las enseñanzas de Confucio sobre la actitud humilde del niño; lo que no impide que el confucianismo, como el taoísmo, haya de ejercer un gran papel en el sistema comunista de la China actual (de ahí la oposición a Moscú), tanto más que debe conferir a la ética comunista la aureola de la religión.

g) De un tipo totalmente diverso es la religión racional del Japón, el *shintoísmo*, que en sus líneas básicas representa una mitología, en que la conciencia nacionalista de los habitantes de las islas se une a la infraestructura de una amplia piedad popular. El dios viril Izanayi y la divinidad femenina Izanami fijaron las islas niponas en medio del mar. En la purificación de Izanami, que se había manchado al querer sacar del mundo subterráneo a su esposa difunta, surgieron muchas divinidades, la última de las cuales fue Jimmu Tenno, que a sus 45 años de edad ocupó el trono imperial el 11-II-667 a.C., fundando la dinastía japonesa. Hay además una multitud de dioses, llamados *kami:* dioses humanos y dioses de la naturaleza, que a su vez se ordenan en muchos subgrupos: dioses de individuos y de clases, como también de propiedades. Politeísmo, nacionalismo, prescripciones purificatorias y ceremonias rituales constituyen en el *Shinto* (es decir, en el camino de los dioses) la plataforma de la doctrina. En el siglo VI cristiano llegó a fundirse ampliamente con el budismo chino y con el confucianismo. Tres hombres han intentado reelaborar el shintoísmo originario: Kamo Mabuchi (1697-1769), Motoori Nozinaga (1730-1801) e Hirata Atsutane (1776-1843). En tales tentativas fueron fundamentales el nacionalismo japonés y la erudición histórica. Todo cuanto han sacralizado el uso y la fantasía religiosa se llama *kami*, dioses, y un gran número de ritos lustrales oficiales y privados constituyen el quehacer religioso junto a los preceptos y las ofrendas, al igual que se enlazan estrechamente el sacerdocio y el gobierno político. Medio centenar de grandes fiestas religiosas al año certifican la pluralidad de esa religión, así como el hecho de que la retirada del shintoísmo como religión del Estado en 1945 y la declaración del emperador de que no era «hijo del cielo», no hayan destruido la piedad popular; sino que desde

entonces las distintas sectas se saben más responsables del mantenimiento religioso de los usos antiguos.

h) Para concluir mencionaremos ahora dos religiones todavía vivas, que tienen como base una imagen de Dios marcadamente monoteísta. La primera es *el sikhismo*, pues, si bien es verdad que sólo la profesa un pequeño grupo del Penjab, al nordeste de la India, es una minoría que desde su constitución ha ejercido un papel importante en la historia religiosa del país. Incluso en sus formas externas el sikhismo aparece como una mezcla de hinduismo e islamismo. Pero su fundador el guru Nanak (1469-1538) lo presentó como una religión autónoma por completo, que persigue a la vez el cumplimiento de los deberes familiares, cívicos y religiosos. Sobre todo con el décimo y último guru, Govind Singh (1675-1708) los sikhs evolucionaron hasta convertirse en un auténtico grupo militar, como una fraternidad que ha tenido un gran papel en la historia política de la India. Los sikhs viven conforme a sus venerabilísimas escrituras sagradas *(adi granth)*, que al lado de la fe en el único Dios creador del mundo, y en contraste con la fe predestinacionista del islam y con la pasividad hinduista, destaca y exalta sobre todo la actividad humana como medio de redención. No conocen el sistema de castas ni un verdadero sacerdocio institucional, sino que cada fiel ha de celebrar el servicio divino principalmente con oraciones, ritos y cantos en su entorno familiar. No obstante su vida militar, en la doctrina defienden un severo pacifismo.

i) Asimismo es monoteísta *la religión de Zaratustra* o Zoroastro, que, según el testimonio de los 16 Gathas más antiguos (hacia 600 a.C.), conservados por él, es una revelación que se le confió por medio de un ángel. Zaratustra habría combatido el antiguo culto iranio de Mitra con sus sacrificios sangrientos de todos, por lo que fue perseguido en Bactria, huyendo en el 590 a Jurasmia, junto a los soberanos del imperio persa septentrional (cf. W. Hinz [*Zarathustra*, Stuttgart 1961] menciona aquí a Ciro, 559-522, y a Darío I, 521-486, como promotores, pues en su residencia se han encontrado lugares de culto zoroastriano, a saber: una torre como sede del fuego y un doble altar al aire libre) que le dieron acogida y crédito. Al final, no obstante, fue asesinado. El mensaje original del profeta habla del «Señor único y omnisapiente» (Ahura Mazda), que por el «Espíritu santo» ha creado el mundo bueno y que a los hombres que en él aman y sirven a la verdad y la pureza les recompensa con el reino eterno de la luz, castigan-

do por el contrario con eternas tinieblas a los servidores de la mentira. Como inmortales o celestes se nombra, junto a Ahura Mazda, al Espíritu santo, el buen Sentido, la Obediencia, la Luz divina, el Orden recto, el Reino, la Oración, la Contemplación, la Sanación y la Inmortalidad. El Señor es siempre Ahura Mazda, que nunca se convierte en un Dios Padre, como en el cristianismo. Pero el hombre bueno está unido a él.

La gran enseñanza del Dios único — que Hinz relaciona como auténtica revelación con la doctrina cristiana, sin afirmar una dependencia del judaísmo ni una influencia histórica de Zoroastro sobre el cristianismo — fue trocándose cada vez más desde Jerjes (486-465 a.C.) en una doctrina dualista, en la que aparecen, al lado de Ahura Mazda, el dios malo Ahriman y muchos espíritus y demonios perversos.

En el período sasánida (224-650 d.C.), y especialmente bajo Cosroes I (531-578 d.C.) el zoroastrismo fue adoptando cada vez más los rasgos de una religión dualista mágica. Al lado de la torre del fuego se alzó «la torre del silencio» para reunir a los cadáveres que allí eran devorados por los alimoches. Del planteamiento dualista del zoroastrismo originario se nutrieron el *maniqueísmo* y muchas otras corrientes de la gnosis (cf. W. Hinz).

j) Si la exposición de la doctrina originaria de Zaratustra que hace Hinz responde a la verdad histórica, sería equiparable en su planteamiento básico como revelación especial de Dios por medio de un ángel a la religión que mil años más tarde (hacia 570-632) fundó Mahoma, el *islam*, y que recoge los rígidos elementos monoteístas de la religión de Israel con relatos de la revelación cristiana sobre Jesús y María y antiguas formas árabes de piedad popular, haciendo de todo ello la nueva religión de la «sumisión a Dios» (= islam). El mensaje que, como profeta de Dios recibe Mahoma a través del ángel Gabriel — según él dice — lo comprendió a los 30 años después de su muerte un amigo suyo, Abú Bekr en el libro que, como copia del que primero escribió Dios, se convirtió de modo especialísimo en el libro santo e intangible de la nueva religión, *el Corán*. También Mahoma fue rechazado en su ciudad natal, La Meca, por sus connacionales y por numerosos judíos, lo cual le obligó a huir a Medina el año 622, cuyo año se convirtió en el punto de partida de la nueva era. Decisiva para la difusión de su fe islámica fue la guerra santa por la causa musulmana, pues a los caídos en la lucha se les promete el paraíso así como a todos sus amigos de la tierra. Después

de tres campañas Mahoma reconquistó La Meca en 630, y dos años después llevó a término su primera y única peregrinación ya con 40 000 seguidores y leales, su mujer Jadisha, el místico Waraka y su primo Alí, así como su fiel amigo Abú Bekr. La piedra sagrada de la Kaaba, venerada desde antiguo, se convirtió en el centro de la nueva peregrinación. A su regreso Mahoma murió en Medina en brazos de su mujer.

Su sistema de fe responde en buena medida a la necesidad vital del pueblo árabe, el que pudo unificar con su doctrina. Mahoma exige oración, ayuno y limosna, con lo que asegura en esta vida unas satisfacciones que él personalmente amó: mujeres, perfumes y manjares, prometiendo al creyente para el más allá una vida llena de placeres en el paraíso. No hay más Dios que Alah, al que se nombra con muchos apelativos gloriosos en el Corán (¡no menos de 99 son las propiedades divinas!). A diferencia de lo que ocurre en Zoroastro, es un Dios absoluto y único. Por ello, a Cristo se le presenta como un simple hombre; si bien María aparece cual su madre virgen. Diariamente el muezín convoca cinco veces a la oración con la proclama: «No hay más Dios que Alah y Mahoma es su profeta». Pronto Al Hasán de Bisrá (643-728) desarrolló una corriente mística propia, *el sufismo*, mientras que los mutazilíes (disidentes) hicieron del islam una religión más racional, y los chiítas se apartaban por completo del Abú Bekr, viendo en Alí, hijo adoptivo de Mahoma, al único sucesor del profeta. En la edad media el islam desarrolló, con la incorporación de la filosofía griega, una gran teología, similar a la de la alta escolástica cristiana. En la edad contemporánea el islam se ha aproximado al comunismo por circunstancias políticas, por su sistema de limosna, convertida en ley de Estado; por todo lo cual, fuera del cristianismo, ha conseguido sin duda la importancia suprema en la lucha por el poder y dominio de los espíritus en nuestros días.

3. Esta rápida ojeada a las religiones no cristianas nos ha mostrado el alcance que, pese a todos los cambios debidos a las reflexiones y a las debilidades humanas, ha tenido la idea de Dios en las religiones vivas de la tierra. Cierto que el contenido y sentido precisos de la idea de Dios sólo resultan claros de verdad, cuando consideramos la piedad de la religión cristiana con su gran sistema de fe, el sistema de la moral, del servicio divino, de la acción social y de la mística propiamente dicha, en que se ha-

cen patentes las estrechas relaciones del hombre con su divinidad. No obstante, esa consideración, que ha de hacerse especialmente en las doctrinas de la gracia, la Iglesia, los sacramentos y los últimos acontecimientos del hombre (cf. CTD VIX), sólo es posible, si antes se ha presentado la idea cristiana o la realidad de Dios según la revelación —que viene dada en el AT y en el NT, los libros sagrados del antiguo Israel y del cristianismo—, según la fe cristiana, cosa que haremos en las secciones siguientes del presente volumen. En el cuadro de las religiones de la humanidad, el cristianismo ocupa un puesto absolutamente único, que se sostiene sobre todo por el acontecimiento histórico de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret y por las enseñanzas que ese suceso nos proporciona acerca del Dios trino; una doctrina que debe trocar en algo totalmente nuevo la vida de cada cristiano, no menos que la vida de la comunidad cristiana como Iglesia, y que abre una nueva escatología para el hombre y para el mundo (cf. J. Hardon, 261-452, sobre el judaísmo, el cristianismo romanocatólico, ortodoxo, protestante y de los viejos católicos; asimismo véase en la colección *Die grossen Religionen der Welt*, H. Hertzberg, *Der Judaismus;* G. Brantl, *Der Katholizismus;* J.L. Dunstan, *Der Protestantismus;* B. Sartorius, *Die orthodoxe Kirche*, Ginebra 1971-1974).

4. Una cosa sobre todo han pretendido demostrar las consideraciones que preceden, y que deben introducirnos en la doctrina de Dios propiamente dicha: hasta qué punto en todo nuestro razonamiento acerca de Dios han de concurrir la afirmación intelectual de la teología, el sentimiento piadoso de nuestra existencia personal y el obrar y actuar religioso, si queremos mantener lo que nos hemos propuesto en la introducción: no hablar en esta doctrina teológica de una imagen ni de un concepto de Dios, sino del «Dios viviente de nuestra fe viva». Ello está en íntima relación con los que hemos visto justamente en el último parágrafo, a saber: que incluso cuando es deficiente o falta por completo la afirmación objetiva y recta, obtenida por revelación y reflexión teológica, puede darse una auténtica comprensión de Dios —aunque siempre amenazada— que brota de la piedad profunda del corazón y del obrar del hombre, según lo que hemos visto en las religiones no cristianas. Lo importante que realmente es la teoría sobre la fe en Dios y las relaciones del hombre con él: teoría derivada de una auténtica revelación de Dios en la historia de la

humanidad (como en el judaísmo y el cristianismo) y de una reflexión filosófico-teológica adecuada a esa revelación. Así intentarán demostrarlo las páginas que siguen.

Si cada ciencia debe desarrollar su propio tipo de *realismo* siempre de acuerdo con sus métodos y con su objeto, también debe hacerlo así la teología: habrán de concurrir la piedad como elemento existencial del hombre, la teología como meditación responsable del espíritu y del corazón sobre la revelación histórica de Dios y la actuación religiosa en el campo de la ética y del culto, si es que queremos de verdad asegurar un «realismo en la teología» (cf. R. Grimm - J. Hermand (dirs.), *Realismustheorien in Literatur, Malerei, Musik un Politik*, Stuttgart (serie UB 80, 871, 1975).

Sección segunda

EL DIOS VIVIENTE DE LA REVELACIÓN HISTÓRICA

Nuestras consideraciones sobre la existencia del Dios que se manifiesta deberían ir acompañadas, como el caminar de los peregrinos que se dirigían al santuario, por el canto del hombre piadoso del AT: «Me llené de gozo cuando me dijeron: Iremos a la casa del Señor» (Sal 122[121],1). Esta parte debe introducirnos en el santuario. Habremos de escuchar lo que Dios nos dice de sí mismo. Cuanto hemos aprendido en las páginas precedentes sobre la cooperación entre piedad de corazón, teoría teológica y acción religiosa, hemos de ponerlo aquí en práctica. Es necesario aceptar a Dios, escucharle, buscarle y confiarse a él; la palabra de la Escritura en su sentido histórico fundamental y en su contenido revelado hay que aceptarla como respuesta a nuestro problema, como llamada que pretende servirnos de alerta e invitación, cual palabra reveladora de la verdad y como don de amor, para reconocer, de ese modo, en la palabra histórica de la Escritura al Dios viviente como Señor y Padre de nuestro tiempo y de nuestra vida personal. Es necesario salir siempre a su encuentro en obediencia, oración y sacrificio, con gratitud y con sentimientos de alegría en nuestro corazón. Nuestro pensamiento ha de estar informado por su verdad, nuestra inteligencia por su bondad vigorosa, nuestro seguimiento por su llamada, nuestro amor que se otorga por su amor generosísimo.

Lo que aquí se nos expone podemos estudiarlo en tres capítulos: tras una visión panorámica de las afirmaciones del Dios trino y uno en la Sagrada Escritura, tal como han sido elaboradas por la teología en el curso de la historia (capítulo cuarto), habremos de intentar un estudio de los misterios de ese Dios que se revela en las diversas tentativas filosóficas que ha llevado a cabo la teología

para comprenderlos, y habremos de hacer nuestra la imagen de Dios, tal como la fe nos la presenta hoy en la doctrina y la vida de la Iglesia (capítulo quinto); para, finalmente, asegurar —en la medida que ello es posible al hombre— esa imagen viva del Dios uno y trino mediante una rápida ojeada a las dificultades teóricas y a las tentativas de solución de la teología como misterio central de nuestra fe y fundamento de nuestra vida cristiana (capítulo sexto).

Capítulo cuarto

EL DIOS UNO Y TRINO COMO DIOS VIVIENTE DE LA REVELACIÓN HISTÓRICA

Es un hecho que la revelación de Dios en la Sagrada Escritura tiene ya una larga historia. Esa historia hemos de tenerla en cuenta aquí, puesto que empezaremos por estudiar la imagen de Dios en la revelación del AT (§ 12), para después, partiendo del mensaje del NT, analizar el misterio del Dios trino, el misterio fundamental cristiano, la Trinidad, en los escritos del AT y del NT (§ 13), y recorrer luego el camino que la teología de la Iglesia ha seguido a lo largo de dos mil años, a fin de poder presentar de tal modo ese misterio básico que resulten claros y seguros tanto su carácter absoluto de misterio como la verdad y realidad de su contenido para nuestra inteligencia que lo presiente (§ 14).

§ 12. La imagen de Dios en la revelación del Antiguo Testamento
Señor, creador y redentor

LThK 4 (²1960) 1076-1080 (A. Deissler, F.J. Schierse); RGG 2 (³1958) 1705-1713 (E. Würthwein); 1715-1717 (E. Fascher, bibliografía); H.J. Schultz, *Wer ist das eigentlich, Gott?*, Munich 1969, 101-110 (A. Deissler); 111-122 (J. Blank); cf. también las obras de teología del AT de E. König, W. Eichrodt (Cristiandad, Madrid 1975), G. v. Rad (Sígueme, Salamanca 1978), P. van Imschoot (Fax, Madrid 1969), Th. C. Vriezen; ThW III (1938) 65-120: θεός; 1038-1094: κύριος; MS II (1967) 226-271 (Deissler); R. Mayer, *Des Gottesname Jahve im Lichte der neuesten Forschung;* bibl. Z. (BZ, nueva serie, 2/1958) 26-53.

1. *La concepción de Dios en el entorno de Israel*

Quien pretenda entender rectamente la imagen de Dios que tiene el AT ha de empezar por ver su unicidad, que resalta aún más, si se compara con las religiones del entorno de Israel hace tiempo desaparecidas. Lo que aquí simplemente podemos bosquejar, como transfondo de la idea de Dios en Israel, puede el lector estudiarlo en las grandes historias de la religión, que muestran además el procedimiento metodológico de la historia religiosa para los distintos conocimientos (cf. H.J. Schoeps, *Religionen, Wesen und Geschichte*, Gutersloh (s.a., después de 1960); Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I, Tubinga ⁴1966, 423-627). Como cualquier religión, también las que aquí se mencionan de Egipto, de las regiones mesopotámicas de Babilonia y Asiria, y de Persia, tienen su larga historia, que a su vez ha de contemplarse en muchos aspectos a una con la historia de la religión de Israel. Como características generales de esas religiones podemos señalar los puntos siguientes:

a) Todas esas religiones son *politeístas*. Su amplio panteón celestial tiene origen, las más de las veces, en la misma formación de esos grandes pueblos, surgidos por su parte de la reunión de pequeñas tribus nómadas o de núcleos de población, con sus propias divinidades, en un gran pueblo.

En ese proceso se han mezclado las distintas concepciones de Dios, imponiéndose algunas de ellas sobre la base de las propias ideas acerca de otros dioses. Para todo ello fue decisivo, sobre todo en Mesopotamia, las tierras del Éufrates y del Tigris, el que sucesivamente fueran surgiendo los imperios de los *hititas* (a partir del IV milenio), *acadios*, asirios (desde el II milenio), *babilonios* (612) y persas (538), y el que, conforme a la cultura material y espiritual de ese país, se viese el fundamento de la vida en el cielo (el clima), la tierra (el campo) y el agua (identificada con la vida misma), así como el considerar a los astros —el sol, la luna y las estrellas— como condición necesaria para la actividad humana en los cultivos, el trabajo y el comercio, al regir los días y las noches, medir los meses y los años y servir de orientación en las navegaciones marítimas. Ocurrió así que en el mundo babilónico se fue formando poco a poco una tríada de divinidades de la realidad material con Anu, Enlil y Ea (= cielo, tierra y agua), y durante el período neobabilónico una trinidad divina

con Shamash, Sin e Ishtar (= sol, luna y estrellas). Las fuerzas de las que se vivía fueron adoradas como dioses según las diferentes épocas. Junto a esas fuerzas de la naturaleza y de los astros, en Egipto fue también decisivo para el desarrollo del panteón celeste la presencia del mundo vegetal y animal (que provenía sin duda de épocas más antiguas y que surgió en conexión con el espacio vital del delta del Nilo) así como el mundo de los muertos (anhelo de inmortalidad).

Con la creciente cultura histórica las concepciones de la divinidad enlazan también con la historia de personajes importantes, y los mitos humanos crean el ámbito de las nuevas concepciones de lo divino. Al propio tiempo en ese mundo humano se imaginan distintos dioses menores, buenos y malos, como tropiezos o ayudas en las tareas y dificultades del trabajo cultural humano.

b) En tales religiones, al lado de la pluralidad de dioses es también determinante que la concepción de los dioses sea, en buena medida, *impersonal*, incluso cuando se les reviste con el ropaje de un mito humano, que permanece dentro por completo del mundo divino en el que no se admite a los hombres. Algo parecido veremos más tarde en las religiones de sirios y fenicios.

c) Un último componente importante en esas religiones no israelitas es que en el siglo VI a.C. se deja sentir, aunque por lo común sólo de forma transitoria, *el anhelo general de una concepción al menos henoteísta, y en parte hasta monoteísta.* En Egipto repetidas veces se había convertido al dios solar Re o a la diosa Isis, y en época posterior a su cónyuge Osiris, en el soberano supremo del panteón celestial, incluso en el siglo XIV el gran faraón Eknatón se había hecho adorar como dios sol. En el siglo VI Zaratustra reordena el panteón persa, al declarar como supremo y único dios a Ahura Mazda, estableciendo su nuevo culto del fuego. Es la época en que también Buda funda en la India su religión antropomórfica y Confucio proclama su religión ética y sin dioses. Durante el mismo período, como veremos más adelante, el Deuteronomista y los profetas coetáneos afianzan en el destierro babilónico (598, 587-538, 458 Esdras) el monoteísmo originario de Israel bajo los aspectos cultural y nacionalista, en forma totalmente nueva.

2. *Designación y nombres de Dios en Israel*

Frente a esas concepciones extrabíblicas de la divinidad, lo singular y decisivo en la religión de Israel es cuanto sigue:

a) Posee desde el comienzo, y por principio, *una concepción monoteísta de Dios,* sin que cambie en nada el que en los estratos más antiguos de los escritos veterotestamentarios, al lado del Dios de Israel, se hable también de «los dioses» de otros pueblos. Esa manera de hablar hay que entenderla como condicionada por la historia cultural: el temor a la fuerza de los otros pueblos y la alta estima de su cultura hicieron que se hablase con respeto incluso de los dioses de esos mismos pueblos (cf. Éx 15,11; Sal 89,7; 2Sam 7,22; 1Re 8,23). Más aún, los pueblos ajenos a Israel llegaron incluso a aceptar gustosamente en sus propios templos a los dioses de los pueblos sometidos en sus campañas; lo que jamás se planteó en Israel. La conciencia de la unicidad del propio Dios indujo más bien a Israel, al menos desde el siglo VI (segundo Isaías y Jeremías) a rechazar a los dioses de los gentiles como «nada». Durante la cautividad de Babilonia, Israel aprendió evidentemente a despreciar a sus dominadores, cuyo imperio había sido aniquilado por los medos (539); y ello porque, gracias a la predicación de los profetas, halló una confianza totalmente nueva en su único Dios, Yahveh, que desde comienzos del siglo VII había sido reconocido y proclamado como «creador del cielo y de la tierra» y, por consiguiente, también como creador de todos los pueblos. «Todas las naciones son como nada en su presencia [la del Dios de Israel], como nada y vacío son considerados por él. ¿Con quién compararéis a Dios y qué cosa semejante le opondréis?... ¿No lo sabes? ¿no lo has oído? Dios eterno es Yahveh, creador de los confines de la tierra» (Is 40,17-28). Refiriéndose a los dioses de los gentiles dice el mismo texto: «Mirad, vosotros sois menos que nada; vuestras obras absoluta nulidad. Es abominable quien os elige» (Is 41,24; cf. Sal 96,5; Is 40,12-20; 41,1-29; 44,9-20; Jer 51,12-19; 10,1-16; 2,11; Sal 134[135],15-18; Sal 115,4-8). No pueden ayudar al hombre. Sólo Yahveh, el Señor eterno y omnipotente del mundo y de la historia, ayuda a Israel que es su pueblo.

b) En esa concepción de Dios encaja sin duda el que Israel jamás se haya labrado una imagen plástica de su Dios, aun cuando Yahveh estuviera tan cerca, se hallase tan en medio de él, que ese pueblo a lo largo de su peregrinación por el desierto levantaba en cada lugar un nuevo altar cúltico en que adorarle. Y en-

laza ciertamente con el cambio antes mencionado hacia la fe sin compromiso en el Dios único, condicionada cultural y políticamente, el que el primer mandamiento contenga la gran *prohibición de las imágenes*, que primera y primordialmente se refiere a los dioses de los gentiles, aunque extendiéndose también de modo explícito al propio Dios que, como creador del mundo entero, debía estar por encima de todo lo mundano y de cualquier posibilidad de ser representado. «No tendrás otros dioses delante de mí. No te harás ninguna imagen esculpida, ni figura de lo que hay arriba en los cielos, o abajo en la tierra, o en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, ni las servirás, porque yo, Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso» (Éx 20,3-5; Dt 5,7-9; 27,15).

c) Lo que ahí se dice resulta más claro y comprensible, si consideramos brevemente el acontecimiento en que Israel encuentra su concepción peculiar de Dios y en que aprende también *el único nombre propio* de ese Dios singular: *Yahveh*. Ese acontecimiento se relaciona con Moisés, y la Escritura refiere que Dios mismo le indicó ese nombre al llamarle (Éx 3). Antes la designación normal de Dios era en Israel *Elohim*, un plural manifestativo de *El*. Este nombre *El* era el apelativo con que antiguamente se designaba a «Dios» y la divinidad en todas las lenguas semíticas más importantes. El creyente podía invocar a su Dios llamándole *El*. Pero se encuentran también muchos ejemplos en los que *El* es el nombre propio del dios supremo, como entre los amorritas y otros pueblos. Entre las muchas explicaciones que hasta ahora se han dado de la raíz *'l* ha prevalecido la de «ser fuerte». Sobre todo en el ugarítico *El* aparece muchas veces para designar al dios padre y creador; no en el sentido de un dios del cielo o de una divinidad ctónica, sino más bien como el padre primero de dioses y hombres, a veces severo, a menudo compasivo, y siempre en funciones de juez. En el AT el nombre *El* aparece casi exclusivamente con valor apelativo (mi Dios, nuestro Dios, etc.); en los textos referidos a los patriarcas las más de las veces va acompañado de un epíteto *El 'olam* = el Dios de la eternidad; *El elyon* = Dios altísimo; *El shadday* = Dios (del monte), el poderoso; *El qabod* = Dios (de las tempestades), el santo y excelso; *El hay* = Dios viviente. La mayor parte de esos apelativos sólo se emplearon en Israel durante la época antigua. Entretanto a Dios se le fue llamando *Elohim*, unido asimismo muchas veces al nombre propio de Yahveh (cf. ThWAT I, 1971, 259-279: Cross).

Elohim aparece en el AT 1270 veces, tanto en la acepción plural de «dioses», como también y sobre todo en el sentido singular de «Dios». La forma plural pretende expresar sin duda el poder singular de la bondad divina. En la concepción bíblica esas propiedades distinguen esencialmente a Dios del hombre (Job 4,17; 9,2; 25,4).

El hombre que pretende pasar por Dios se equivoca y autodestruye. Así habla Ezequiel al príncipe de Tiro: «Tu corazón es orgulloso y dices: Soy un dios, morada de dioses ocupo en el corazón de los mares... ¿Podrás decir: Soy un dios, ante tus verdugos — siendo como eres un hombre y no un dios —? De muerte de incircunciso morirás, en manos de tus asesinos, en manos de extranjeros» (Ez 28,2.9ss).

Por lo general, sin embargo, *Elohim* aparece también como apelativo (mi Dios, nuestro Dios, etc.), frente al cual Yahveh es el verdadero nombre propio del Dios de Israel. El punto de partida para esta afirmación viene señalado en Dt 32,8 con las siguientes palabras: «Cuando el Altísimo repartía la heredad de las naciones [paganas]... fijó los confines de los pueblos según el número de los *bene el* (= de los hijos de Dios; es decir, de las divinidades paganas, estando a la versión griega de los LXX), de los hijos de Israel (como se traduce generalmente); pero el lote (propiedad) de Yahveh es su pueblo (Israel)» (cf. ThWAT I, 1971, 285-305: *Elohim:* Ringgren).

d) *Yahveh* puede considerarse como el nombre propio del Dios de Israel; si bien hay que pensar siempre que los nombres propios tuvieron a su vez originariamente unas significaciones específicas y determinadas, y sólo con el uso cotidiano pasaron a ser simples apelativos. El hecho de que en Israel no haya tenido lugar ese proceso de vulgarización del nombre, se advierte en el detalle de que el nombre de Yahveh aún gozaba en la época postexílica de tal respeto y prestigio sagrado que, quizá desde el tiempo de los Macabeos, dejó de pronunciarse siendo sustituido en las lecturas del templo por algún circunloquio como «nuestro Señor» *(Adonai)* o «el Nombre» *(hashshem)*. Y bien: ¿de dónde procede ese nombre y qué significa? (cf. R. Mayer, en «Bibl. Zeit.», nueva serie 2 [1956], 25,53; ThWNT III, 1938, 1056-1085; Κύριος en LXX). No está claro si *Yahveh* presenta conexiones lingüísticas con el accádico *yau*, si bajo él subyace un nombre divino egipcio *yhw* o si se trata del dios *Yw* de los textos ugaríticos de Ras-Shamra. Sin duda que la mayor probabilidad está a favor de la hipótesis

kenita de H.H. Rowley *(From Joseph to Josua,* Londres 1950, 150-152), que afirma: *Yhwh* era el nombre del dios supremo de los kenitas, que originariamente le llegó a Moisés a través de su suegro Yetró (Éx 18,1-27); pero que a los ojos de Moisés alcanzó su significado profundo y decisivo para la historia salvífica de Israel en la revelación personal de Dios sobre la zarza en llamas del desierto (Éx 3,12). Moisés hizo de ese nombre divino y de la concepción consiguiente de Dios una propiedad singular de las tribus reorganizadas por él y que más tarde formarían el pueblo de Israel (cf. Éx 3,13ss; 6,3; Os 12,10; 13,4). El antiguo texto yahvista, con la gran interpolación elohísta, muestra el alcance y gravedad del acontecimiento, por lo que vamos a traducirlo literalmente. Se trata de Éx 3,1-15 (los v. 1-8 serían el texto yahvista, sin los añadidos procedentes del elohísta): «[1]Apacentaba Moisés el rebaño de Yetró, su suegro, sacerdote de Madián; condujo el rebaño más allá del desierto ... [2]Se le apareció el ángel de Yahveh en una llama de fuego, en medio de una zarza; y vio Moisés que la zarza ardía en el fuego, pero no se consumía. [3]Díjose entonces Moisés: Voy a ver ese gran prodigio ... [4]Viendo Yahveh que se acercaba para mirar ... [5]le dijo: No te acerques acá, y quítate de los pies las sandalias, pues el lugar donde estás, es tierra santa ... [7]Dijo Yahveh: He visto muy bien el sufrimiento de mi pueblo en Egipto, y he escuchado las quejas que le arrancan los capataces de obras. Conozco bien sus angustias. [8]Yo he bajado para librarlo de la mano de los egipcios y hacerle subir de ese país a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel...» (en los v. 9-15 sigue el texto elohísta). «[9]Ahora que el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí, y he visto también la tiranía con que los egipcios lo oprimen, [10]y ahora ponte en camino y te enviaré al faraón, para que hagas salir de Egipto a mi pueblo. [11]Dijo Moisés a Dios: ¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel? [12]Y le respondió Dios: Yo estaré contigo; y ésta es la señal de que yo te he enviado: Cuando tú hayas sacado al pueblo fuera de Egipto, rendiréis culto a Dios en esta montaña. [13]Dijo Moisés a Dios: Sí, yo iré a los hijos de Israel y les diré: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Pero, si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé? [14]Dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Así hablarás a los hijos de Israel: Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre; éste es mi título de

generación en generación» *(ze shemi* = ὄνομα; *ze zikri* = μνημόσυνον = nombre propio y nombre de invocación como memorial.

El texto es de una densidad religiosa extraordinaria. Se trata de un acontecimiento histórico decisivo (de ahí el «ahora» 3,9 y 10). La teofanía se ordena total y exclusivamente a la liberación de Israel de la cautividad egipcia, que Moisés ha de llevar a término por encargo del Dios de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob y con la fuerza de su brazo. Los «hebreos», que desde el siglo XV estaban en Egipto, habían sido reducidos cada vez más a la condición de esclavos y, hacia 1280, habían de conseguir su liberación mediante la salida de Egipto y la conquista de Canaán, la tierra prometida, haciéndose pueblo sólo al convertirse en pueblo de Yahveh. Por ello, han de recibir el nombre de Yahveh y su ley en el monte Sinaí; ley que representa para el pueblo el ordenamiento ético y religioso, político, civil y económico (¡teocracia!). Lo decisivo en esta Nueva revelación de Dios es el reconocimiento por parte de Israel de que el Dios de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob no es un dios del pasado, sino el Dios del futuro, sobre el que ahora y siempre se puede contar en medio de la gran tribulación y de la conquista de la nueva patria. Israel debe reconocer en Yahveh al único Dios «que obra maravillas» (Sal 106,21ss; 136), al Dios «que da la vida a los muertos, y el que a la misma nada llama a la existencia» (Rom 4,17), «plenamente convencido de que poderoso es Dios para realizar también lo que una vez prometió» (Rom 4,21).

e) Todo eso es lo que quiere expresar el nombre divino de Yahveh. Deriva del verbo *hayah,* que indica la seguridad del ser o del existir. Por ello la palabra se emplea cuando se quiere expresar la llegada segura de la bendición o la maldición (cf. Gén 4,12; 9,2) o cuando se quiere establecer la firmeza de un pacto, expresada con estas palabras: «Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (cf. Lev 26,12; Ez 37,27; Jer 7,33; 11,4; 24,7; 30,22; 31,33; 33,28: a partir del Dt todo con significación de futuro). En el relato de la creación el documento sacerdotal (P) destaca hasta siete veces: «Dijo Dios: Hágase, y se hizo» (Gén 1,1-2,4*b: wayehi hen).* Hasta 107 veces se expresa con esa palabra el cumplimiento por parte de Dios de una promesa profética (de ellas 47 veces en Ez y 36 en Jer, etc.). Por ello esa palabra explicativa del nombre de Yahveh en Éx 3,14 [*aehyaeh aser aehyaeh*] no la reproduce la versión de LXX en su sentido semítico: ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὤν), ni tampoco en la afirmación de presente «Yo soy el que soy»

(Eissfeldt), si bien es verdad que las lenguas semíticas muchas veces indican la seguridad absoluta de la acción repitiendo la expresión verbal (cf., además de Éx 3,14, textos como Ez 12,25: «Si yo, Yahveh, digo una cosa que quiero decir...»; Éx 33,19 «Hago gracia al que quiero hacerla», lit. «hago gracia al que hago gracia»). *Aehyoeh* (1.ª persona singular del imperfecto o *iqtol)* aparece 64 veces; de ellas 22 son expresiones en «fórmulas de alianza» y 40 veces apunta expresamente al futuro (cf. Jos 1,5: «Como estuve con Moisés, estaré contigo»). Así la traducción correcta de la frase es sin duda ésta: «Yo estaré [siendo] el que estaré», como también en Éx 3,12 se dice «Yo estaré contigo»; Áquila y Teodoción traducen asimismo el verbo en futuro: ἔσομαι. La promesa de Yahveh de que quiere estar siempre, como Dios de Israel, con su pueblo, que salvaguarda la fidelidad a la alianza, demostrada ya con Abraham y luego en el Sinaí con todo el pueblo (cf. Éx 24,3-8), encuentra su exposición más profunda en esta interpretación del nombre divino. *No lo que Dios es, sino lo que es y hace en favor de Israel, constituye el sentido de esa revelación divina.* Lo que Dios es en sí continúa siendo un misterio eterno para el hombre. Lo que Dios es y significa para el hombre debe el hombre saberlo, porque en ese conocimiento arraigan la forma y la fuerza de su fe. Pero cuando esa fe falta, lo que cuenta es la amenaza de Yahveh, que notifica, por ejemplo, mediante el profeta Oseas al darle nombre a su tercer hijo, cuando escribe: «Y dijo Yahveh: Llámalo "No mi pueblo" *(Lo ammi),* porque vosotros no sois mi pueblo, ni yo soy vuestro Dios *(lo aehyoeh);* no lo seré» (Os 1,9).

f) Que la raíz lingüística del nombre divino de Yahveh tenga ya ese sentido, es algo que hoy se considera como seguro. La derivación del tetragrámmaton IHWH de esa raíz *hayah* = ser, todavía no está clara. Los masoretas puntuaron el tetragrámmaton divino con la vocalización del habitual sustitutivo *Adonai,* leyendo de hecho *Yehovah.* Pero los padres de la Iglesia refieren que los samaritanos, los cuales se habían separado de los israelitas ya antes de la fijación del texto masorético, conservaban la pronunciación original y leían la palabra como Yahveh (Ιαβε): Teodoreto Q. 15, in Ex 7; PG 80,244; Clemente de Alejandría, *Strom.* V, 6, 34: Ιαουε: PG 9,60; cf. Haag DG, 2054; véase ThWAT II, 1975, 393-408: Haja, Ringgren, Bernhardt).

g) Aún hemos de referirnos aquí a las designaciones de Dios,

que sin duda le llegaron a Israel de fuera, pero que o bien las transformó o volvió a rechazarlas por inadecuadas.

Recordemos en primer término el uso semítico general de designar a Dios como *rey (melek).* En Israel ese título halló acogida por vez primera cuando el propio pueblo tuvo un rey, y así Saúl pudo llamar a su hijo *Malkishua* = «Rey es Yahveh» (1Sam 14,49). Principalmente en los Salmos, que servían para el culto del templo, y por tanto, para las fiestas nacionales (cf. Sal 24,7-10), se encuentra el título «Rey de la gloria» — al que ahí se le llama «Señor de los ejércitos, el Señor fuerte y poderoso en la batalla» — es una denominación muy frecuente (otro tanto cabe decir sobre todo de los cánticos que la escuela histórico-religiosa explica como «salmos de entronización»). No se puede ignorar, sin embargo, que los profetas clásicos evitan cuidadosamente el título. Tal vez se volvió a rechazar sobre todo en el siglo VIII, cuando el culto fenicio y amorrita de Mélek o Moloc con sus sacrificios de niños se practicó transitoriamente en Jerusalén. Además, el título regio no cubría o ponía en peligro incluso el elemento personal y social en la representación divina de Israel. Si el título merece de nuevo una mayor atención en el segundo Isaías (cf. 41,21; 44,6; 52,7: «Tú eres mi rey»), ello se debe ciertamente a la nueva visión escatológica del acto salvífico de Yahveh. El Mesías como «hijo de David» es un rey divino. En el fondo, no obstante, también cuenta para ese libro, donde se habla del «nuevo cielo y de la tierra nueva», el conocimiento del poder absoluto de Dios creador al comienzo de los tiempos (cf. Is 65 y 66).

Otra designación semítica de Dios es el apelativo *Baal* = señor o dueño. Como esta designación era corriente en el país de Canaán, se comprende que Israel, tras la conquista del territorio, se inclinara también a utilizar ese nombre para designar a Dios; especialmente porque los baales cananeos no eran sólo dioses locales de la vegetación, sino que dominaban asimismo como dioses del cielo. Así resulta curioso, una vez más, que tanto en la familia de Saúl como en la de David se encuentren numerosos nombres de persona formados con la designación de Dios como Baal (cf. Išbaal: 2Sam 2-4; Beelyadá: 1Cró 14,7). Pero la profunda oposición entre la concepción cananea de Baal, mundana y sensible, y la concepción espiritual y supramundana que Israel tenía de Yahveh, así como — y muy especialmente — las luchas del profeta Elías («Mi Dios es Yahveh») bajo los reyes Ajab y

Ajazyá (875-853; cf. 1Re 17-19; 21; 2Re 1,1-17), contribuyeron a que pronto desapareciera de Israel esa denominación divina.

Exclusivamente cananeo, y no común a todas las lenguas semíticas, es el origen del nombre *adon* = «señor», que en Israel no se empleó como nombre sino como título o tratamiento al dirigirse a otro, y ello sobre todo en la época postexílica. Como la versión de Setenta, en el siglo III a.C., tradujo *Yahveh* por *Kyrios* (= Señor), en el siglo I ya se había impuesto el uso en las lecturas sinagogales de la Escritura de decir *Adonai* (= mi Señor) en vez de Yahveh, y en base a ese uso debió sin duda adoptarse el nuevo nombre divino, incluso al copiar los escritos bíblicos anteriores. Bajo ese proceso late toda la historia del nombre divino como expresión de la fe en Dios y de la idea divina en Israel. Ya en la historia del *Ketib* (= lo que está escrito), y desde aproximadamente la época dinástica hasta el tiempo de los profetas, el nombre de Yahveh introdujo un gran cambio (por ejemplo en el libro de Ezequiel la nueva combinación, «Adonai Yahveh», aparece 212 veces), y como los LXX tradujeron regularmente Yahveh por Kyrios (que se corresponde poco más o menos con Adonai), sustituyeron en todos los pasajes la «concepción profética de Yahveh», de tal modo que en la posterior labor masorética el *qereb* (= lo que ha de leerse) sobre el nombre de Yahveh del texto hebreo hace que se le sustituya por Adonai o incluso por alguna fórmula «que silenciaba» de un modo total el nombre sagrado (por ejemplo: *hashshem* = el nombre). «Así pues, el concepto de *Señor* constituye un compendio de las afirmaciones creyentes del AT. Es la tentativa realmente lograda de expresar lo que Dios es, lo que en la práctica significa lo santo para el hombre, a saber: la intervención de una voluntad que se configura personalmente, con poco más o menos la misma concisión y obligatoriedad, que constituye la nota peculiar de la forma de lenguaje que emplea el nombre de Yahveh (ThW III, 1938, 1060: Quell).

En una visión de conjunto resulta sorprendente cómo Israel intenta expresar siempre con los nombres que aplica a Dios la plena intramundanidad al tiempo que la absoluta supramundanidad y excelsitud del Dios creador. Eso es lo que vamos a ver con mayor claridad a continuación (cf. W. Eichrodt, ThWAT I, ^{3}1948, 90-96).

3. *La concepción de Dios en Israel (trascendencia divina)*

Siempre que se habla de la concepción de Dios, propia de un pueblo (cf. H. von Stietencron, *Der Name Gottes*, Dusseldorf 1975), nos enfrentamos de primeras con el dilema que enlaza con la realidad de Dios para todo hombre que cree y piensa. En el supuesto de que ya se haya superado de antemano la tensión entre el *mito* histórico-social y el *nombre* individual, queda aún por dilucidar la tensión entre el nombre — con su doble forma de apelativo o *nombre de invocación* y como *nombre propio* — y el *concepto*, que describe o delimita en forma más o menos clara. Hay que poder invocar al incomprensible, debe poder conocerse al inefable, y el inabarcable ha de seguir siendo la realidad que proporcione un apoyo fiable al creyente. Todo eso no es capaz de hacerlo posible la exclusiva comprensión ontológica del hombre por vasta que pueda ser; no puede garantizar la facultad del hombre el conocer, o al menos concebir, las razones ideales de toda realidad, las ideas. Más bien ha de sustentarse sobre un común mundo personal, en un encuentro del hombre con lo divino; encuentro que ocurre más allá y por encima de cualquier actividad espiritual y voluntaria del espíritu humano. Lo decisivo, no obstante, sigue siendo que dicho encuentro personal no es primariamente obra del hombre, sino que más bien el hombre lo vive como realidad en la medida en que lo experimenta como don, como revelación, como comunicación de Dios. En ese mundo de la relación interpersonal hay que ver el ámbito en que tiene su puesto lo que podemos y debemos llamar la *trascendencia del Dios de la revelación bíblica.*

a) El Dios bíblico es un Dios trascendente. Si los dioses de las religiones politeístas que rodeaban a Israel eran sobre todo realidades inmanentes al mundo cósmico — el mundo de los gentiles era un mundo totalmente divinizado —, al Dios de Israel se le reconoce desde el principio como un Dios trascendente, y la afirmación decisiva del documento sacerdotal (P) sobre la naturaleza absoluta y única del *Dios creador* frente a todo el cosmos en cuanto criatura suya no hace más que proyectar a la luz meridiana de la clara conciencia lo que late en esa imagen revelada de Dios, ya desde los comienzos, aunque quizá todavía de forma latente. La trascendencia del Dios creador de Israel no sólo sobrepasa

las ideas de espacio y tiempo que sustentan todo el conocimiento humano y con ello trasciende el mundo sensible material y anímico del hombre, sino que trasciende también el mundo espiritual de las ideas y los ideales, significando por ende algo esencialmente distinto del ἄπειρον de Heraclito o del ἀγαθόν platónico, como en general de todo cuanto pudo decir sobre Dios la filosofía griega.

Trasciende también al propio hombre en su ser personal más íntimo: el Dios de la revelación bíblica es para cada hombre, para todos los hombres, el único gran tú, pero que ayuda al hombre, a su *conciencia* yo, no como el tú humano: Dios es el solo y único tú al que cada yo humano debe su *ser* yo. En una hondura esencial, y no sólo en un sentido conciencial, cada hombre debe decir: Señor, aquí estoy, tú me has llamado. El ser yo y la historia del propio yo se fundan y surgen en ese Dios trascendente; por ello Dios mismo dice a Moisés en la zarza ardiente que su nombre de Yahveh es a la vez «mi nombre para siempre, éste es mi título de generación en generación» (Éx 3,15: *shemi* - ὄνομα; y *zikri* - μνημόσυνον). En esa idea de trascendencia se alza también, y por consiguiente, la unicidad y singularidad del Dios bíblico.

Desde ahí se comprende dónde radica la diferencia profunda entre el Dios uno de la revelación bíblica, y el Dios supremo de las tribus primitivas de África (cf. *Der Name Gottes in den afrikanischen Sprachen*, en *Stietencron*, 191-208) y el Dios uno de la filosofía griega. Ese Dios griego sigue estando, al menos hasta Filón —cuyo «uno y todo» muestra unos rasgos personales de las religiones mistéricas— en el campo apersonal de las ideas, incluso el ἀγαθόν de Platón y el «primer motor inmóvil» de Aristóteles, así como su «conocer del conocer». Es verdad que el gran Espíritu de las tribus africanas y de otros pueblos primitivos del planeta se concibe de un cierto modo personalista; pero, en su grandeza queda a una lejanía deística y desamorada. Sólo el Dios de la revelación bíblica presenta desde el principio, como Dios histórico de Israel —según aparece por primera vez en la historia de Abraham—, la ordenación personal al hombre, la apertura y el interés por el hombre; lo que se echa de ver en la salida de Egipto y en la alianza con Israel, así como en la gran solicitud por todos los hombres y en la nueva revelación de la alianza nueva en Jesucristo como el misterio del amor divino, del amor esencial y sin fronteras del Creador todopoderoso al hombre y a su creación.

Esa concepción de la trascendencia del Dios bíblico es —frente a toda la trascendencia que conocemos por la filosofía, y que en el fondo es siempre una «trascendencia hacia fuera» y que aparece en el horizonte del mundo sensible y espiritual— una «trascendencia hacia dentro», porque lo propiamente personal carece de cualquier horizonte hacia fuera ya que sólo se orienta hacia la intimidad. Lo personal se apoya y manifiesta en la capacidad de «encontrarse a sí mismo en la autoinmersión», es decir, el reencontrarse en la propia hondura esencial mediante una autoinmersión. Ahora bien, esa hondura del ser personal no es para la autocomprensión creyente del hombre una autonomía que disponga de sí misma, sino más bien, una autonomía otorgada y recibida, una autonomía que llega de la mano de Dios. Por ello el hombre la realiza y perfecciona tanto más cuanto más se aproxima a la autonomía de Dios que es amor.

En esta concepción de la trascendencia divina se funda y puede representarse también la singular «inmanencia de Dios en este mundo», el estar del creador dentro de su creación, la presencia íntima del modelo originario en su imagen que es el hombre. Con lo cual se excluye cualquier inmanencia superficial y espaciotemporal o incluso una inmanencia ontológica de Dios en el mundo sólo imaginable de un modo panteísta. Ese Dios transcendente en el sentido bíblico está «más íntimo a cada cosa que ésta pueda estarlo a sí misma, y el ser de las cosas depende más del Dios que la sostiene que de los principios ontológicos intrínsecos a la propia cosa» (cf. Buenaventura, SC III, 29, q. 2, ad 6: véase J. Auer, *Transzendenz nach aussen, Transzendenz nach innen*, en «Franz. Forschungen» 28 [Werl 1976] 41-56).

b) Con tal idea de la trascendencia de Dios se sustenta y alza el *pensamiento y el lenguaje dialécticos acerca de Dios*, como se advierte en la revelación.

aa) Pensar y hablar dialécticamente de un Dios supramundano, espiritual y alejado, que sin embargo es creador del mundo y señor de la historia humana, y que por eso está más cerca del hombre y del mundo de cuanto éstos lo están de sí mismos.

bb) Pensar y hablar dialécticamente de un Dios poderoso e inaccesible, que, pese a ello, está en bondadosa alianza con el hombre, le busca y le ama.

cc) Pensar y hablar de un Dios de justicia que, así y todo, es

misericordioso con los pecadores y los salva, como ha quedado de manifiesto sobre todo en el Jesús del NT.

dd) A través de ese concepto de la trascendencia divina se alza también toda la dialéctica del ser humano y creado, su dialéctica sexual entre varón y mujer, su dialéctica social entre individuo y comunidad, su dialéctica crítico-cognoscitiva entre realidad e idealidad, su dialéctica de libertad entre el bien y el mal, entre el sí y el no y, finalmente, su dialéctica criatural entre existir y no existir.

ee) La trascendencia de Dios encuentra su expresión suprema en la afirmación bíblica de su santidad.

Bástenos aquí una breve exposición de tales tensiones. Los detalles de las aseveraciones bíblicas los analizaremos al tratar la cuestión de las «propiedades de Dios».

aa) *El Dios próximo y lejano.* Es bien sabido a Dios no sólo se le atribuyen distintos miembros del cuerpo humano, como manos, ojos, oídos, cara, etc. (cf. Gén 3,8; 32,31; Núm 11,1; 1Sam 5,11; Is 52,10; Sal 8,4); o se predican de él unas actividades sensibles, cual son las de reír, oler, mofarse (cf. Gén 8,21; Is 7,18; Sal 2,4; 27,13), sino que incluso se habla sin rebozo de odio, ira, venganza, alegría, arrepentimiento y otros afectos humanos en Dios (cf. Gén 6,6; Dt 16,22; 32,35; 30,9; Is 61,8; 62,5: Eichrodt I, 99). Tales *antropomorfismos y antropopatismos* que recuerdan espontáneamente el lenguaje de los gentiles acerca de sus dioses, no son desde luego un lenguaje simple ni una forma de hablar metafórica y artificiosa. Lo que quieren y persiguen más bien es poner ante los ojos del creyente la realidad personal y la plenitud de vida que hay en Dios, y preservar de una falsa concepción acerca de la espiritualidad divina, que es el primer enemigo de toda piedad viva y auténtica. Por eso la revelación del AT halla su culminación en la «encarnación de Dios en Jesús de Nazaret», que representa una insuperable proximidad de Dios al hombre y con ella también una «humanidad de Dios». Mas con la misma resolución se esfuerza la Escritura por presentar siempre, junto a esa proximidad humana de Dios, su excelsitud e inaccesibilidad supramundanas. Dios, Yahveh, no se hace nunca familiar y compañero del hombre, como ocurre por ejemplo en las historias de los dioses griegos, babilonios y egipcios, en que los celestiales se mezclan y confunden con los hombres. Dios persiste siempre como una realidad supramundana, como la plenitud de vida, de la que todo viviente recibe la suya (cf. Gén 16,14; 2Re 19,4.16;

Dt 30,20; Jer 2,13; 17,13; 10,10; 13,36; Sal 36,10). «¡Vive Dios!» (tan cierto como que Dios vive) se convierte en la fórmula de juramento, que oculta la realidad inviolable y pretende prometer seguridad y lealtad (cf. 2Re 2,46; 4,30; Dt 32,40).

El segundo Isaías (capítulos 41-44) pone a contribución toda la fuerza de su lenguaje hímnico para contar la sublimidad, el poder y la plenitud de bendición del único Dios de Israel, de Yahveh, al tiempo que para poner al descubierto la impotencia, absurdo y ridiculez de los dioses paganos. En los autores que escriben la historia del Pentateuco ese conocimiento acerca de la excelsitud divina se manifiesta ya en los nombres divinos de Elohim y Yahveh. Los profetas exaltan sobre todo la elevación moral y la santidad de Dios: «Dios no es un hombre para mentir, ni un hijo de hombre para arrepentirse de nada» (cf. 1Sam 15,29; Núm 23, 19). Y así le hace decir Oseas: «No daré curso al ardor de mi ira, no volveré a destruir a Efraím, porque yo soy Dios, y no un hombre; en medio de ti yo soy el santo, por eso no vendré para destruir» (Os 11,9). Hasta la cólera e irritación de Dios son siempre manifestaciones de la majestad y autoafirmación de su ser viviente. Hablar del «arrepentimiento» o dolor de Dios, referirse a su «celo», sólo puede significar que Dios no es un soberano indiferente y satisfecho, sino un Dios amador, que busca al hombre doquiera pueda encontrarle, pero muy especialmente en su culpa y en su capacidad de conversión.

El pensamiento sacerdotal —tal como lo encontramos en P del Pentateuco y también en Crónicas, en las memorias de Esdras así como en la lírica cúltica de los Salmos— busca la excelsitud de Dios más en su inaccesibilidad y gloria *(qabod)* y ve también su obra en la acción de sus ángeles y emisarios (cf. Éx 11,9-12,14; 16,6-13). Cuanto más alejado parece verse a Dios, tanto más la idea de alianza y, en época posterior, la ley deben refrescar la memoria de la fidelidad de Dios, y las acciones litúrgicas como el culto al nombre divino, que ya no se podía pronunciar, ocupan en Israel cada vez más el lugar de la piedad antigua con su proximidad de Dios.

bb) *Omnipotencia y bondad divinas:* en esa concepción bíblica de la transcendencia de Dios se esfuma sobre todo la tensión entre el «Dios de la omnipotencia y el Dios de la bondad». Los cantos más antiguos de Israel ensalzan a Yahveh como el fuerte Dios guerrero, que abate a los egipcios con el vigor de su diestra (Éx 15,1-21; Sal 24,8), como al Señor de los ejércitos *(Yahveh*

Sebaot), al que gustosos prestan obediencia las fuerzas del cielo y de la tierra, cuando desciende del Sinaí para someter los pueblos de Canaán a su pueblo de Israel. Así suena el canto de Débora:

«Cuando tú, Yahveh, salías de Seír, cuando avanzabas por los campos de Edom, se estremeció la tierra, gotearon los cielos y las nubes destilaron agua. Derritiéronse los montes delante de Yahveh, delante de Yahveh, Dios de Israel... Desde los cielos combatieron las estrellas, desde sus órbitas combatieron contra Siserá» (Jue 5,4ss.20). En los relatos de las grandes guerras de Israel por la conquista de Canaán, la tierra prometida, resuenan una y otra vez estas palabras: «Yahveh combatía en favor de Israel» (Jos 10,14.42; 23,3.10). Fueron 31 reyes, sobre los que «fue designio de Yahveh... que se obstinaran en entablar combate con Israel», los vencidos por Josué (Jos 11,20; 12,24); y en su discurso de despedida el gran caudillo hace decir al Señor: «Yo los entregué en vuestras manos... Así os entregué una tierra que no os dio trabajo alguno y unas ciudades que no habíais edificado, en las que sin embargo habitáis; viñas y olivos que no habías plantado, de las que sin embargo estáis comiendo» (Jos 24,11.13).

Mas junto a esos trazos sombríos y destructores, el poder de Yahveh muestra aún más los rasgos vivificadores y creativos de su fuerza milagrosa, que actúa vigorosamente desde la salida de Egipto hasta la conquista de la tierra prometida. Tal vez también las consideraciones naturales de los egipcios y los mitos babilónicos sobre la creación contribuyeron a agudizar la mirada de Israel para el milagro de la acción divina en los procesos de la naturaleza, el paso de las estaciones, el curso de los astros y el nacimiento y desarrollo de la vida. Pero el fundamento de esas imágenes del poder milagroso de Dios yace ya en la idea de creación y en el conocimiento del Dios histórico de la alianza. Y es justamente en esa acción milagrosa de Yahveh donde se hace patente el misterio de su bondad. «Fuerte y bondadoso a la vez» es el misterio fundamental de Yahveh: *Deus magnus, et potens, et terribilis* (Dt 10,17; Jer 32,27). Al mismo tiempo es aquel a cuya alabanza exhorta de continuo la Escritura con las palabras: «Confitemini domino, quoniam bonus, quoniam in aeternum misericordia eius» (cf. 1Cró 16,8-36, especialm. v. 34; 2Cró 5,13; véase asimismo el salmo creacional 104, el salmo histórico 105 y el de acción de gracias 106).

Todo cuanto Dios ha hecho con su poder como creador y

señor de la historia, como soberano belicoso y taumatúrgico, es efusión y signo de su solicitud por Israel. En 26 versículos compendia el Sal 136 las proezas y favores del Dios creador y del Señor de Israel, y en cada versículo responde el pueblo: «Pues su amor es eterno» (cf. también Sal 104 y 29).

cc) *Justicia y misericordia de Dios:* esa bondad del Dios todopoderoso resulta aún más misteriosa para el hombre, aunque también más conmovedora, cuando contempla el lado ético de la vida y ve la santidad y justicia de Dios unida a su compasión no sólo por la tribulación, sino también por el pecado del hombre. Justicia y misericordia son una misma cosa en Dios, para nosotros lo hombres constituyen quizás el supremo gran binomio que nos alumbra el misterio de la trascendencia de Dios, de un ser totalmente otro, que en su profundidad se revela también a nuestra inteligencia como perfección consumada, aunque no podamos entenderlo por completo y sólo consigamos captarlo con la fe como un misterio.

Dios es justo, es la justicia misma. Al hablar de las «propiedades de Dios» volveremos a tratar este atributo. Baste aquí con decir que, cuando la Escritura habla de la justicia de Dios, ante todo no la entiende como un ordenamiento objetivo, que es el que se contempla en las afirmaciones clásicas que hablan de justicia conmutativa y también de justicia distributiva. En el AT la justicia de Dios significa que Yahveh obra siempre conforme a su propia naturaleza, que es a la vez santidad y amor. El derecho, según el cual Dios opera cuando actúa su justicia, es el ser mismo del Dios viviente, que no sólo es creador y señor del mundo, sino que es también padre de los hombres y Dios de la alianza, que libremente ha pactado en amor generoso con el hombre después de caer éste en el pecado. «Actos justos» de Dios no lo son únicamente las victorias que Yahveh obtiene a favor de Israel (Jue 5,11); lo son asimismo todas las bondades y beneficios de Yahveh con su pueblo, y muy especialmente la liberación de Egipto y el retorno de Babilonia (cf. Os 2,21; 1Sam 12,7; Is 41,2.10; 42,6.21; 56,1). Incluso el derecho de Israel es «justicia de Dios» en cuanto otorgado por Dios mismo, y exige, por tanto y sobre todo, una actuación social con los pobres y débiles (cf. Am 2,6-8; 4,1-3; 5,7-17). El restablecimiento mesiánico del orden será una victoria de la «justicia de Dios» (cf. Is 45,8-48,18). La justicia de Yahveh es el anhelo de los pobres y oprimidos, pues para ellos representa la salvación (Dt 9,7; Sal 10,18; 72,4). Justicia de Yahveh es su

misericordia, por lo que Cristo puede proclamar en el sermón de la montaña: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados» (Mt 5,6; cf. Haag DB 1053s). La justicia de Dios es a la vez la paciencia de Dios y su lealtad a la alianza *(hesed:* Sal 136); su misericordia *(rahum)* pasa a ser su nombre personal (Eclo 50,19). El tiempo de salvación al final será el tiempo de la misericordia divina (2Mac 2,7; 7,29). En Dios no hay por ello ninguna oposición entre justicia y misericordia, como entre nosotros los hombres. Él habita más allá de tales limitaciones humanas en una luz inaccesible, que ilumina a cuantos quieren dejarse iluminar (Sal 36,10; Jn 1,4ss.9ss).

dd) *En Dios todo es una misma cosa:* lo que la trascendencia de Dios significa para nosotros se hace patente, cuando consideramos las grandes tensiones dialécticas propias de nuestro ser humano y que justamente en Dios aparecen excluidas por su trascendencia. Si nuestro ser humano está radicalmente condicionado hasta lo más profundo por la dialéctica óntica entre materia y alma espiritual, por la dialéctica sexual entre varón y mujer, por la dialéctica social entre individuo y comunidad, por la dialéctica crítico-gnoseológica entre realidad e idealidad, por la dialéctica de libertad entre bien y mal, entre el sí y el no, y, finalmente, por la dialéctica criatural entre ser y no ser —y sin tal dialéctica no se puede hablar del hombre ni de su concreción histórica—, la característica peculiarísima de la imagen bíblica de Dios, en contraste radical con todas las figuraciones divinas ajenas a la Biblia, es que el Dios bíblico está por encima de toda esa dialéctica. Pese a lo cual, para nosotros los hombres es el Dios viviente e histórico, el creador y señor del mundo, el Dios viviente que está más íntimo a toda la realidad creada de cuanto ella pueda estarlo a sí misma. La trascendencia divina ha de entenderse pues, como una *trascendencia antropológico-personal* en el sentido más amplio, la cual es siempre algo muy distinto de cualquier trascendencia filosófica, que comporta un algo de idealístico; esa trascendencia sólo puede entenderse, a su vez, en la plena realización de una fe viva en Dios.

ee) *Santidad de Dios:* lo que hoy nosotros llamamos «trascendencia de Dios» teológica halla su expresión más decisiva en la afirmación veterotestamentaria de la santidad de Dios. Si el entorno de Israel denominaba santas justamente a las cosas de este mundo que estaban destinadas a Dios (concepto cúltico de santidad), el AT sabe que sólo a Dios se le puede llamar personalmente santo (cf. Os 11,9). Isaías le llama 29 veces «el Santo de Israel», y la visión divina en la escena vocacional compendia el sentido profundo de esa santidad de Dios en las palabras que cantan los serafines: «Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos *(šebaoth),* de su santidad *(qabod)* está llena toda la tierra» (Is 6,3). El ser totalmente otro, lo inaccesible de Dios, así como su penetración sanante y santificadora en su creación (cf. la purificación del profeta: Is 6,5-7), esa dialéctica de la transcendencia divina entre el Dios que está lejos y está cerca, encuentran su expresión más profunda en la afirmación de la santidad. Más tarde, en el NT, Pablo expresa el mismo misterio, cuando en su himno cristológico de la carta a los Filipenses (2,5-11) califica la encarnación como *kenosis* divina (vaciamiento) y su glorificación como *hypsosis* (exaltación). De acuerdo con ello, puede resumir su visión escatológica del fin del mundo diciendo que, al final, «el Hijo se someterá a aquel que todo se lo sometió, a fin de que Dios lo sea *todo* (τὰ πάντα) en todas las cosas» (1Cor 15,28). «Cualquier profanidad desaparece así de la santidad de Dios, que penetra y domina el universo y que alcanza así su meta última» (cf. H. Gross: HThG I, 654). Cómo Dios en su omnipotencia y amor ha configurado de nuevo en el tiempo último su trascendencia decisiva para nuestra existencia terrena comunicándose por gracia, es algo que la teología griega intenta expresar a menudo con su lenguaje de la «glorificación del mundo». Todo lo cual continúa desde luego oculto a la comprensión terrena de Dios y del mundo, incluso con la fe.

4. *Las tres grandes imágenes de Dios en el AT: señor de la historia, creador del mundo y salvador de Israel*

Por lo dicho se comprende que esa imagen divina veterotestamentaria del Dios trascendente se desarrolla en su concreción histórica principalmente con las tres grandes imágenes, casi arquetípicas, del Dios creador, señor de la historia y salvador de Israel. La imagen más antigua de Dios en el AT es sin duda *señor de la historia,* concepción que sobre todo fue determinante para las tribus nómadas de Israel: el Dios, que había estado con los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob en sus peregrinaciones, que tan milagrosamente había configurado el destino vital de José en Egipto y que, finalmente, por medio de Moisés había conducido

a Israel hasta la libertad convirtiéndolo en su pueblo. Los libros históricos, aunque también y sobre todo muchos salmos (cf. 77, 14-21; 78,1-72; 135,8-21; 136,10-26) hacen de ese Dios de Israel el centro de sus meditaciones.

Si la representación de *Dios creador* pudo formarse sobre todo en los enfrentamientos de Israel con las cosmogonías de Egipto y Babilonia en los siglos VIII-VII, estaba ya presente en el «Señor de la historia» y los mencionados salmos presuponen ya las más de las veces en su alabanza al «Señor de la historia» un elogio al «Dios creador». Los grandes salmos creacionistas (cf. Sal 8,19,89, 104 y Dan 3,51-90), como también en parte los llamados «Salmos de entronización» (95,3-6; 96,4-10) enlazan con la admiración ante la grandeza del Dios creador el conocimiento orante de la dependencia y gratitud de la criatura respecto de su creador (cf. K.H. Schelkle, *Teología del NT* I, Herder, Barcelona 1977, 17-30). Pero una y otra vez al «Santo de Israel», especialmente en el segundo Isaías, se le llama también «Dios salvador» *(goel:* Is 41,14; 43,3-11; 45,15; 62,11, etc.). Y es Dios salvador sobre todo desde la salida de Egipto; y el misterio fundamental de esa imagen de Dios lo condensa Oseas en el «amor de Dios» a Israel. «Yo seré tu esposo para siempre, yo seré tu esposo en justicia y derecho, en amor y misericordia; yo seré tu esposo en fidelidad y tú conocerás a Yahveh» (Os 2,21ss; cf. Jer 31,2-14; Ez 34,23-31: «Con amor eterno te he amado [Jer 31,3]... el Señor ha salvado a su pueblo, al resto de Israel» [Jer 31,7]). En el NT Juan, siguiendo a Pablo, entonará el cantar de los cantares del amor de Dios, y la nueva imagen neotestamentaria de Dios, la imagen del «Dios Padre» compendiará las tres imágenes veterotestamentarias bajo el lema de «Dios es amor, y el que permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios en él» (1Jn 4,16). Al tratar las propiedades esenciales de Dios volveremos a estudiar todo esto.

5. *La formación de la imagen divina en Israel*

El razonamiento sobre la imagen de Dios en el AT no estaría completo si, como conclusión, no echásemos una ojeada al origen y formación de la imagen divina veterotestamentaria en el curso de la historia de Israel (véase al respecto RGG³ II, 1705-1713; G. von Rad, *Theologie des A. Testamentes,* vols. 1 y 2). Para entender rectamente la formación de esa imagen divina, es preciso desde

luego tener siempre ante los ojos las fuerzas impulsoras de esa creación: primera, al *hombre* con su concepción del mundo y de sí mismo, que, llamado y empujado por Dios hacia caminos siempre nuevos, busca a ese Dios y se deja buscar por él; segunda, y más importante aún, la *fe* viva de los distintos miembros y la fe institucionalizada de todo el pueblo en su culto, porque esas fuerzas creyentes han comprendido y reinterpretado de forma siempre nueva las experiencias e ideas religiosas; finalmente, la *acción de Dios* mismo, que, de un modo renovado, se manifiesta siempre al hombre, hasta que nos revela la suprema interioridad de su trascendencia mediante su encarnación en Jesucristo.

Éstas son las etapas que podemos señalar aquí brevemente en la formación de la imagen veterotestamentaria de Dios:

a) Al comienzo están sin duda alguna Abraham, Isaac y Jacob, hombres que fueron los primeros en recibir la revelación de Dios, un Dios que promete preocuparse de ellos y guiarlos, y que les asegura una participación en la tierra de cultivo y una gran descendencia» (G. von Rad I, 21). Tales patriarcas eran nómadas, criadores de ganado menor; quizá para ellos Dios no tenía aún ningún nombre, pero era un Dios bueno y poderoso, un Dios para todos. Del entorno de las culturas mayores reciben poco a poco la designación *El* para ese su Dios, porque es a la vez un Dios totalmente personal y un Dios universal, como se concibe siempre de modo universal al Dios de una piedad realmente interna.

b) El aumento del pueblo mediante la fusión de distintas tribus, quizás y sobre todo cuando en Egipto cayeron en la dependencia y esclavitud de aquel pueblo poderoso con su cultura externa superior y con sus numerosos dioses, hizo que el Dios de los patriarcas se fuera convirtiendo cada vez más y más en un Dios nacional, poderoso y popular *(Elohim),* junto al cual estaban ciertamente los dioses de los gentiles, si bien jamás se les prestaba un reconocimiento y adoración divinos al lado del Dios único.

c) Un paso decisivo en la concepción israelita de Dios se dio con el acontecimiento que en la historiografía posterior se relaciona con la personalidad de Moisés y con la salida de Egipto; a eso se unen dos hechos importantes en la evolución interna de la religión de los «hebreos» (Éx 3,18; Gén 40,15): primero, en circunstancias externas particularmente agitadas recibieron un nombre para su Dios, «Yahveh», que iba a ser en adelante el apoyo de la grandiosa concepción de Dios en el AT: es el nombre con

que cada israelita y la comunidad cúltica puede nombrar e invocar a Dios. Yahveh es el único Dios totalmente personal, de quien depende todo cuanto es persona en su existencia más íntima, y con quien, por consiguiente, cada hombre debe enfrentarse en entrega o en oposición; el hombre no puede ignorarle, como no puede negarse a sí mismo y seguir existiendo. Yahveh es «nombre de invocación» *(shemi* = ὄνομα, Éx 3,15) del único Dios universal.

Al mismo tiempo en ese nombre divino de Yahveh se compendia la historia entera de cada israelita y de todo el pueblo, tanto pasada como futura: Yahveh es exigencia y garantía del recuerdo del origen de cada uno y del pueblo *(zikri* = μνημόσυνον: Éx 3,15); es el Dios de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, así como el Dios del glorioso pasado de Israel. Pero es también el Dios de todo futuro, la gran promesa para siempre: «Yo estaré con vosotros, yo el que estaré» (Éx 3,14). En ese rico contenido significativo del nuevo nombre divino de Yahveh se insertan ahora los grandes acontecimientos de Moisés en la salida de Egipto, en el monte Sinaí y a lo largo de la peregrinación por el desierto; acontecimientos con los que el pueblo se convierte en «pueblo de Yahveh», y Yahveh concluye su «alianza eterna» con ese su pueblo: «Tú serás mi pueblo y yo seré tu Dios» (Éx 6,7; Lev 26,12; cf. Éx 24,3-8).

d) La conquista de Canaán con la consiguiente guerra de las distintas tribus y al final la reunión de las tribus todas constituyendo el único pueblo de Israel hacen que de nuevo ese Dios Yahveh aparezca como el poderoso «Dios de los ejércitos» *(Yahveh sebaoth),* que con sus victorias en favor de Israel demuestra su unicidad. Las luchas de Elías y de otros profetas contra los baales de Canaán muestran, una y otra vez, al pueblo piadoso la grandeza de Yahveh, aunque los príncipes y reyes del pueblo por razón de Estado o por motivos personales apostatan y caen en la idolatría.

e) Más profunda aún es la influencia que ejerce sobre la fe en Yahveh el cambio histórico que tuvo lugar en Israel con la monarquía y la fundación de ciudades, especialmente bajo David y Salomón. Los procesos sociales, económicos, políticos y culturales de aquella época en torno a comienzos del primer milenio — y de manera particular bajo David, que hizo de Jerusalén la capital vinculándola mediante el arca de la alianza con la tradición del Éxodo y del Sinaí, creando así una nueva conciencia histórica y nacional en Israel — contribuyen a arraigar la fe histórica en

Yahveh en la vida cotidiana de las gentes de la época. Mas la riqueza y el poder con la incorporación de elementos culturales extraños, especialmente bajo Salomón y su construcción del templo, hicieron que la vieja piedad ético-personal de Israel se convirtieran cada vez más en una religión cúltica, transformando las motivaciones éticas, sin que la antigua piedad yahvista desapareciera jamás. Desde el siglo VIII los profetas luchan con su palabra y su vida por la fe antigua en el Dios santo, excelso y poderoso contra los reyes y poderosos de Israel, así como contra la superstición del pueblo, aunque con escaso éxito.

f) La catástrofe de la cautividad de Babilonia y la acción de los profetas en los siglos VII-VI (Ezequiel, Jeremías, segundo Isaías) conducen a una nueva inteligencia de la gran fe yahvista: el Dios de la conquista de Canaán cobrará renovada vitalidad en una nueva concepción escatológica de la propia historia, y los elementos de la fe de los patriarcas, que parecían olvidados en los tiempos de poder y esplendor, cobran renovada vigencia en la tribulación del destierro: la fe en el Dios que socorre, redime y sana. Nacerá la idea del siervo de Yahveh paciente, en la que vuelve a revivir la antigua idea de la misión de Israel, aunque ahora esa misión ya no incita a la conquista sino que más bien recuerda cómo es Yahveh el que asegura la tierra y la vida al paciente. En la catástrofe del pueblo se contempla también la idea del juicio de Yahveh, aunque ahora escatológicamente proyectada hacia el futuro y que será fundamental para la piedad israelita. La confianza en Dios salvador y el temor al Dios juez se asientan de nuevo en la piedad; y la omnipotencia y unicidad de Yahveh hallan una expresión profunda en la concepción del «Dios creador», a cuyo lado los dioses de los otros pueblos ya no son sino «nada».

6. *Fundación del judaísmo*

Con el destierro babilónico (721-538) termina de algún modo la época veterotestamentaria de Israel y se forma lo que en las épocas siguientes se conoce como «judaísmo». El cronista refiere los nombres de los sumos sacerdotes (Jer 12,10s.22) así como los de los descendientes de David (1Cró 3,1-24) hasta aproximadamente el año 400; con ello concluye la historia narrativa de Israel. El pueblo que retorna de la cautividad renueva el templo y el culto bajo la dirección de Esdras y Nehemías, con el favor de los reyes

persas. Alejandro Magno (356-323) y sus sucesores políticos cambiaron en lo político y lo espiritual todo el Oriente. En 301, con la batalla de Ipsos, Palestina cayó bajo el poder de los Ptolomeos egipcios, que introdujeron la administración persa y el espíritu helenístico. Especialmente la nueva y gran comunidad judía de Egipto fue captada por ese espíritu y llevó a cabo la traducción griega de todo el AT («los setenta» o LXX), que iba a ser decisiva en el futuro. Hubo que superar los contrastes entre el pensamiento griego y el oriental. Además, con la conquista de Palestina por los Seléucidas tras la victoria de Antíoco III (223-187) sobre Ptolomeo V de Egipto, en Panium (en 198) se impuso en el país un gobierno hostil a los judíos. Bajo Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.), ello condujo ya a los primeros y graves enfrentamientos con los judíos que se opusieron a los intentos de helenización en las luchas de los Macabeos (cf. los 2 libros de Mac y el libro de Daniel). Los *hassidim* o «piadosos» fueron los alentadores espirituales de la resistencia y siguieron siéndolo en todos los tiempos —con ellos estaban interiormente unidos los fariseos, «separados» o elegidos, de orientación política y los esenios de orientación religiosa— en tanto que los liberales saduceos estaban a favor de la helenización, y lo estuvieron sobre todo cuando los romanos, que ya se habían interesado políticamente por Palestina desde las luchas seléucidas, acabaron conquistando el país el año 63 a.C.

En esos grandes enfrentamientos políticos y espirituales se fue formando el judaísmo, en especial después de la destrucción de Jerusalén y del último templo herodiano por Tito el año 70 a.C., cuando el pueblo judío se dispersó por todo el mundo. Como ningún otro pueblo de la tierra, los judíos conservaron en la diáspora su forma de vida, hasta que los esfuerzos por conseguir su tierra ancestral de Palestina, iniciados en 1920, culminaron en la fundación del Estado de Israel en 1948 con la aprobación de la ONU.

Para la historia de la piedad y, en consecuencia para la imagen de Dios, fueron decisivos en esa época los siguientes procesos y cambios: no obstante el templo y el culto que en él se celebraba, el centro de la conciencia creyente de Israel fue durante ese período la *ley*, la *tora*, que pudo considerarse como una entidad autónoma (casi independiente del legislador), y que así se vio de hecho después de desaparecido el templo. Cuando éste aún existía se habían desarrollado en el judaísmo de la diáspora unas

verdaderas comunidades cúlticas en torno a la *sinagoga*, que hizo desaparecer la comunidad cúltica familiar de la época antigua. El contraste entre pensamiento oriental y griego se hizo patente sobre todo en la tensión entre una *concepción particularista y otra universalista* de la piedad.

La influencia de la *stoa*, que incluso tenía como fundador y maestro a un oriental (Zenón) y que había asimilado el espíritu griego y la concepción comunitaria de Roma, aportó nuevas ideas teológicas y cambios en las ideas antiguas. La doctrina de los ángeles así como la cuestión de la *providencia*, el problema del *mal en el mundo*, al igual que la concepción de la justicia de Dios y la supervivencia del hombre después de la muerte, y muy especialmente una visión apocalíptica de la esperanza mesiánica futura fueron determinantes en la religión judía, que ahora, ya sin profetas y sin el culto del templo reunió y canonizó los antiguos escritos judíos, al tiempo que desarrollaba el sacerdocio aaronítico. Se comprende que con la desaparición de los profetas y del culto del templo, así como con la dispersión del pueblo entre los otros pueblos, tenía que cambiar la representación concreta de Dios y sus relaciones concretas.

En esa situación de la fe veterotestamentaria en Dios aparece lo totalmente nuevo, el acontecimiento «Jesucristo», que fue víctima de un grave malentendido en Israel por obra de la esperanza mesiánica del judaísmo. La singular fe originaria en Yahveh del Israel antiguo fue elevada por ese acontecimiento de Jesús a un nuevo plano que superaba todos los conceptos naturales del hombre. Todo pensamiento nacionalista, toda vida autónoma del culto humano y toda humana exterioridad en la concepción legalista quedaron orilladas por el misterio de la cruz de Cristo, en el cual la omnipotencia de Dios asumió la forma de un amor doliente. El acontecimiento de Jesús de Nazaret rompe la imagen del Poderoso y del anciano de días, que a menudo se presenta en el AT con rasgos monolíticos (1Re 22,19; Dan 7,9s; Is 6,1-4), abriendo una perspectiva al misterio íntimo de Dios, que en la fe cristiana ha encontrado su expresión con el lenguaje del «Dios uno y trino». De ese Dios y de la imagen divina completa que ofrece el NT pretenden decir algo las reflexiones que siguen.

No hay pueblo en cuya historia sea tan patente la conexión entre historia popular y fe en Dios como se ve en la historia de Israel, que justamente recibió de Dios mismo una imagen divina única. Más tarde destacaremos los paralelismos y las diferencias

respecto de la historia del pueblo cristiano y de su Iglesia (cf. J. Bright, *Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1977; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* [WUnt 10], Tubinga ²1973; id., *Juden, Griechen, Barbaren* [SBSt 76], Stuttgart 1976).

§ 13. La imagen de Dios en la revelación del NT (Dios Padre, Jesucristo Kyrios y el misterio de la Santísima Trinidad)

Cf. las teologías del Nuevo Testamento de P. Feine (⁴1922), E. Stauffer (⁴1948), R. Bultmann (Península, Madrid), W.G. Kümmel (1969), M. Meinertz (Fax, Madrid 1966), J. Bonsirven (Litúrgica española, Barcelona 1968), K.H. Schelkle (Herder, Barcelona 1975-1978), M. García Cordero (Católica, Madrid); F.X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona ¹¹1980; H. Tellenbach (dir.), *Das Vaterbild im Abendland*, tomo I. Roma - Stuttgart 1978.

El NT hunde todas sus raíces en el subsuelo del AT. También en sus afirmaciones acerca de Dios los cristianos no piensan más que en Yahveh, el Dios único de la revelación de Israel. Pese a lo cual es precisamente en la cuestión de Dios donde persisten hasta hoy las diferencias fundamentales entre judíos y cristianos. Ello se debe a tres razones principales. La primera y más importante hay que verla en el hecho de que lo nuevo en la concepción cristiana de Dios no representa algo así como una evolución genuina del concepto de Dios en el AT. Más bien ha surgido gracias a una revelación divina radicalmente nueva, una revelación que, a juzgarla con criterios humanos, supera infinitamente todas las revelaciones precedentes acerca de Dios: en Jesús de Nazaret, el hijo carnal de la doncella judía María, descendiente del tronco de David, Dios habla y actúa en este mundo de un modo tan directo que desde el comienzo se llama «Hijo de Dios» a ese Jesús, y la carta a los Hebreos puede empezar su meditación sobre la obra de ese Jesús con estas palabras: «Muy fragmentariamente y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas, por medio del cual, igualmente, creó los mundos y los tiempos. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (Heb 1,1-3).

El motivo segundo de la diferencia radical entre la imagen judía de Dios y la cristiana está en que Cristo, «el Hijo de Dios», ha introducido un rasgo totalmente nuevo en la imagen divina del AT: cuando nombra personalmente al Dios de Israel le llama simplemente «su Padre» y nos enseña a llamarle siempre «Padre nuestro». Lo cual sólo quiere decir esto: no sólo la cristiandad sino cada cristiano puede invocar ahora al Yahveh Sebaot, grande y omnipotente, al Señor de los ejércitos y al Santo de Israel con el tierno título humano de «Padre, Padre mío».

El motivo tercero es éste: el propio Jesús, como Hijo de Dios, promete al final de su obra en este mundo, «el Espíritu, el Consolador, el Espíritu de verdad», que procede del Padre y a quien él envía desde el Padre o que el Padre envía en su nombre; y el día quincuagésimo después de la resurrección de Jesús de entre los muertos, ese Espíritu de Dios se derrama de modo palpable y efectivo sobre los apóstoles y la naciente Iglesia, de tal forma que Mateo en su relato sobre los últimos acontecimientos antes de la ascensión de Cristo al cielo puede escribir que ese Jesús de Nazaret ha acuñado la fórmula para la incorporación a su nueva comunidad creyente: «Bautizadlos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Así la nueva existencia del cristiano (el ser cristiano) descansa sobre un acontecimiento misterioso que en la fe de la joven Iglesia se articula ya en una fórmula triádica de Dios, en la fe en «el Dios uno y trino, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo». Es esto lo que constituye la diferencia más profunda entre Israel y el naciente cristianismo; sobre todo cuando el mismo Israel desde el exilio babilónico y más aún en la época helenística había enlazado de tal modo dentro de su fe monoteísta en Yahveh, la unidad de éste con su unicidad y simplicidad, que frente a tal afirmación la nueva confesión cristiana del Dios trino debió de aparecer como una herejía abominable. Más tarde se renovaría en forma tajante esa misma oposición por parte de la nueva religión de Mahoma, y sin embargo las confesiones cristianas han defendido y proclamado resueltamente la identidad real de su Dios, el Dios trino, con el Yahveh de Israel. Consideremos ahora con mayor detalle esas peculiaridades de la imagen novotestamentaria de Dios.

1. *Jesús de Nazaret, Dios*

La primera afirmación decisiva sobre la concepción cristiana de Dios se funda en la fe neotestamentaria de que en Jesús de Nazaret Yahveh no se ha manifestado como en los profetas del AT, sino más bien de un modo corporal: «En él habita la plenitud toda de la divinidad corporalmente (σωματικῶς)», escribe san Pablo en la carta a los Colosenses (2,9); y san Juan presenta este misterio fundamental de la fe cristiana cuando escribe en el himno al Logos, que sirve de introducción a su Evangelio: «En el principio era el Verbo y el Verbo era Dios... y el Verbo se hizo carne y plantó su tienda en medio de nosotros, y nosotros hemos contemplado su gloria, la gloria del Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,1-14). Se trata del himno de una primitiva comunidad cristiana, que canta el misterio de Jesús de Nazaret teniendo en cuenta, sin duda, un canto del siervo de Yahveh del segundo Isaías (52,13-53,12; cf. 43,10) y el «Hijo del hombre» de Daniel (7,13s); Pablo lo ha recogido en su carta a los Filipenses, revistiendo la misma verdad con estas palabras: «Tened entre vosotros estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo Jesús: el cual siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose en el porte exterior como hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó, y le concedió el nombre que está sobre todo nombre, para que, en el nombre de Jesús, toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos; y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor (*Kyrios* = Yahveh) para gloria de Dios Padre» (Flp 2,5-11).

Ya en su carta a los Romanos había escrito Pablo acerca de los israelitas: «De ellos procede Cristo según la carne, que está sobre todas las cosas, Dios bendito para siempre. Amén» (Rom 9,5). Quizá también esa frase sea un fragmento de un himno a Cristo de una primitiva comunidad cristiana (de ahí la conclusión «amén», que cerraba las oraciones), que Pablo habría incorporado a su carta a los Romanos. Los himnos de Col 1,10-23; Jn 1,1-14 y 1Tim 3,16 contemplan a ese Cristo, que Dios ha glorificado, desde la historia del cosmos y de la humanidad. Más tarde la cristología expondrá con mayor amplitud ese misterio de fe

acerca del ser divino de Jesús de Nazaret. Basten por ahora estas referencias. El hecho de que el bautismo, como rito de iniciación de la nueva religión, se otorgase desde el comienzo (desde la fiesta de pentecostés: Act 2,38-41) originariamente «en el nombre de Jesús» (todos los bautismos en los Hechos de los Apóstoles son bautismos «en el nombre de Jesús») y al menos desde finales del siglo I (cf. *Didakhe*, cap. 7), siguiendo el mandato bautismal de Jesús en Mateo 28,19, se otorgase exclusivamente «en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo», mantiene ese conocimiento acerca del ser divino de Cristo en la vida de la Iglesia a través de todos los siglos, al igual que el culto eucarístico de Cristo sirvió de apoyo a la decisión de la Iglesia en el concilio de Nicea (325). Desde ese acontecimiento fundamental de la nueva alianza hay que entender y explicar ahora la nueva imagen de Dios que ofrece el Nuevo Testamento.

2. *Dios de Israel, pero ya no un Dios nacional*

Ante todo hemos de decir que la vigorosa imagen israelita de Dios, sostenida especialmente desde la época helenístico-romana por el culto del templo y por la piedad legalista, acaba perdiendo definitivamente su carácter nacionalista: en el mensaje de Jesús, Dios se convierte, de forma totalmente nueva, en el «Dios de los hombres». Lo que eso significa nos resultará más claro, si contraponemos la nueva concepción cristiana de Dios a la idea que de él tienen los paganos y a la concepción coetánea que tiene Israel.

a) *El Dios de Israel y los dioses de los gentiles:* Con la guarnición romana de Jerusalén — en la fortaleza Antonia, contigua al templo de Yahveh — así como con el templo de Roma y Augusto en Sebaste, Samaría, y finalmente con la ocupación militar de todo el país por Roma, la religión pagana de la capital del imperio y el paganismo en general ya habían entrado en Israel por obra de soldados, funcionarios, mercaderes y filósofos. El año 55 a.C. Palestina había sido dividida por los romanos en 5 distritos administrativos, con su propio procurador, y la ciudad judía más importante con plena cultura romana era Séforis, sita en el triángulo Tiberíades, Caná y Nazaret, al norte de Galilea, en que todavía hoy pueden verse las ruinas de un gran anfiteatro, así como las de una gran escuela filosófica (cf. Flavio Josefo, *Bellum jud.* I,

8,5; I,16,2; III,2,4; B. Schwank, *Das Theater von Sepphoria und die Jugendjahre Jesu* en «Erbe und Auftrag» 52 [1976] 199-206).

José, padre nutricio de Jesús, tras su regreso de Egipto no se quedó en su patria Judea, sino que se retiró justamente a Nazaret, y en la reconstrucción de la ciudad, que había sido destruida el año 4 a.C., encontró trabajo. Podemos también suponer que Jesús y algunos de los apóstoles, que procedían de Tiberíades y Cafarnaúm entraron en contacto muchas veces precisamente en esa ciudad con la cultura romano-gentil, hasta que el año 18 d.C.; (Jesús tenía ya por entonces 25 años de edad) Herodes Antipas eligió Tiberíades como nueva ciudad residencial. La ampliación de la misión cristiana de los judíos a los gentiles había conducido a un encuentro todavía más profundo con el gentilismo. Los apóstoles, como el propio Jesús, fueron todos sin excepción judíos de nacimiento, y la diferencia más profunda y radical entre los dioses paganos y el conocimiento israelita acerca de Yahveh, creador y señor de todo el mundo, fue lo primero que condicionó aquel encuentro. Los ídolos paganos se consideraban como nadas ya desde Jeremías y Ezequiel; la religión gentil se les aparecía como un «culto idolátrico» (cf. Ap 9,20) y las ofrendas a los dioses paganos eran «ofrendas a los demonios» (1Cor 10,20). De conformidad con ello, el apóstol en su carta a los Romanos (cf. 1,18-32) describe la vida de los gentiles como una vida amoral y sin contenido, agitada y absurda. Pablo dice de sí: «Nosotros somos judíos de nacimiento, no gentiles que están bajo el pecado» (Gál 2,15).

Estos juicios sobre las representaciones paganas de la divinidad persisten en el cristianismo, aun cuando muy pronto el cristianismo procuraría aprender de la sabiduría de los filósofos griegos: en el siglo II de la stoa, en el siglo III de Platón y el neoplatonismo, en el siglo XIII de Aristóteles, hasta que en el XVII, con motivo de la gran controversia misionera entre dominicos y jesuitas la Iglesia vuelve a cerrarse a la acomodación de las fórmulas de piedad orientales, y sólo en los últimos tiempos, mediante el decreto misional del concilio Vaticano II se llegó a prestar una mayor atención a las religiones no monoteístas, al menos por lo que respecta a sus prácticas piadosas, que se apoyan en las disposiciones naturales del corazón humano. La simpatía que algunos teólogos de nuestro tiempo muestran hacia las prácticas de meditación oriental obedece más a la necesidad psicológica que religiosa de nuestros días. Cuanto más estudia nuestro tiempo el misterio

de Dios, su incomprensibilidad y ocultamiento (cf. Is 45,15), cuanto más busca al siempre «Dios desconocido, en el que vivimos, nos movemos y somos» (Act 17,23.28), tanto más se descubre hasta en los dioses superiores de las culturas antiguas, y sobre todo en los dioses de las religiones primitivas que todavía se dan en nuestros días, algo de lo que significa la gran imagen revelada de nuestro Dios. En la medida, sin embargo, en que se deja sentir una actitud radical de agnosticismo en esos esfuerzos de nuestro tiempo, se impone su examen constante desde la verdadera imagen de Dios que Cristo nos ha traído, que se nos ha revelado en Cristo, y de la cual dice el apóstol que conocer a Dios no es otra cosa que ser conocido por él, es decir, estar lleno de su Espíritu. Por ello exhorta Pablo: «Pero ahora, conocedores de Dios, o mejor, conocidos por Dios, ¿cómo volvéis de nuevo a los débiles y pobres elementos, a los que de nuevo queréis esclavizaros?» (Gál 4,9). El conocimiento cristiano de Dios encuentra su expresión última justamente en el verdadero amor de Dios (cf. 1Cor 8,3), pues Dios es personalmente amor (1Jn 4,16: «Quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él»).

b) *Imagen judía y cristiana de Dios:* más nítida aún resulta la imagen cristiana de Dios, si la confrontamos brevemente con la imagen judía de aquel tiempo. Hay que consignar ante todo que Cristo y los apóstoles participaron ciertamente en el culto israelita del templo de Jerusalén y, como puede desprenderse de los viajes misioneros del apóstol Pablo, también asistían a los servicios religiosos de las sinagogas, hasta que, después de pentecostés, empezaron por celebrar su nueva liturgia cristiana en las casas privadas pasando luego a tener sus propios lugares de asamblea. De la celebración cúltica israelita, sobre todo en las sinagogas en que no había sacrificios de animales, no sólo sacaron el rico tesoro que era el canto de los salmos, sino que montaron su nueva celebración eucarística sobre la liturgia sinagogal de oraciones y lecturas y sobre la nueva celebración de la pascua, según Cristo les había indicado y prescrito en su última cena. De modo similar su imagen de Dios formaba un todo con la imagen veterotestamentaria del Dios creador, señor de la historia y salvador de los suyos, y con la imagen que habían recibido de Cristo, no sólo en su predicación y su ejemplo sino sobre todo con el envío del Espíritu Santo. En ese nuevo nombre divino («Padre») se manifestaba la nueva concepción de Dios, propia del NT, como en

otro tiempo la singular concepción divina de Israel halló su expresión y forma en la teofanía de la zarza ardiente con el nombre de «Yahveh», que los Setenta tradujeron por Kyrios.

c) *¿Qué sentido tiene ese nombre de Padre, cuando se aplica a Dios?* Conviene reflexionar aquí sobre la pluralidad de aspectos de ese nombre, si se quiere tener una idea clara de las diferencias que comporta el empleo del nombre de padre en la Escritura.

Israel debe su origen a la reunión de diversas tribus nómadas, y el pensamiento específico nómada siguió siendo fundamental para el mundo conceptual israelita hasta la época del destierro babilónico. La tribu nómada o clan se entendía a sí misma como una comunidad, que no sólo constituía una unidad biológica singular, sino también y sobre todo histórica, cultural y espiritual.

1) Así el clan se entiende desde un *patriarca*, que como autoridad paterna era responsable de la educación de los niños (Eclo 30,1-13), de la fundación de la nueva familia de los hijos (cf. Gén 24,2ss; 28,1ss), de que en su vida se mantuvieran personas libres y no cayeran en la esclavitud (Éx 21,7); era responsable de la unidad de la familia y de las familias de los hijos, es decir, de todo el clan. El clan se convertía en la gran casa paterna (Gén 34,19) de todos los descendientes. Los grandes hombres fundaban su propia casa, la casa de Jacob o la casa de Israel, cuyos patriarcas eran en el sentir de todos Abraham, Isaac y Jacob (cf. Éx 3,15s). Cuando la monarquía se impuso en Israel, el rey se convirtió en el «padre del pueblo» (Is 9,5). Durante la época del templo el nombre de padre se aplicó también a los sacerdotes (Jue 17,10; 18,19).

2) En época más antigua el fundamento de esa autoridad paterna tal vez se veía sobre todo en el hecho de que el padre era el engendrador de los hijos y del que, por consiguiente, llegaban la bendición y la maldición como herencia a sus descendientes (cf. Gén 9,20-27), según se echa de ver, por ejemplo, en los descendientes de Noé, Cam, Sem y Jafet (cf. Gén 9,8-27) y en los de Isaac, Jacob y Esaú (cf. Gén 25,19-36,19), aunque desde luego la maldición y bendición se presentan como designio y acto de Dios (cf. Mal 1,2s; Rom 9,10-13), al igual que la descendencia era un don de la generosidad divina (Gén 4,1.25; 13,16). De este modo los patriarcas de Israel eran tenidos por patriarcas no sólo por la procreación física, sino más aún por las *promesas de Dios*, y esas promesas formaban parte de un vasto plan salvífico, que

conduce hasta el Mesías, hasta Cristo (Jn 1,20.31; 4,29; 7,31.40ss; Mc 8,29; Mt 21,9).

3) En el curso de la historia de Israel el título paterno se «espiritualiza» cada vez más. Ya los profetas Jeremías (cf. 31, 29ss) y Ezequiel (cf. cap. 18) protestaron contra el hecho de que maldición y bendición sólo pasasen de padres a hijos; estando a la doctrina profética, también los mismos hijos se procuran la bendición o maldición para su vida con sus propios actos buenos o malos, como ya al patriarca Abraham se le reputó su fe como justicia (cf. Gén 15,6; Rom 4,3).

Esa interpretación espiritual de la paternidad sirvió de fundamento para que Abraham se convirtiera en «padre de una gran multitud de pueblos» (Gén 17,5); más aún, para que «en él fueran bendecidos todos los pueblos de la tierra» (Gén 12,3; Eclo 44,21; Gál 3,8; Act 3,25). Pablo, apóstol de los gentiles, no se cansará de poner de relieve esa conexión *mediante la fe* del nuevo Israel, de la Iglesia cristiana con el patriarca Abraham (cf. Gál 3,6-9: así todos los que creen pertenecen al creyente Abraham y serán bendecidos como él).

4) Esa espiritualización de la idea de paternidad indujo — tal vez durante el destierro — a confesar y adorar a *Yahveh solo* cual *padre de Israel:* «Tú eres nuestro padre; Abraham no sabe nada de nosotros, Israel no quiere conocernos; pero tú, Señor, eres nuestro padre. Desde siempre se te llama nuestro salvador» (Is 63,16). Oseas (11,3s, 8s) y Jeremías (3,19; 31,20) cantan la solicitud y bondad de ese Dios padre de Israel, mientras que el deuteronomista declara esa paternidad divina con la adopción de Israel cantando el amor tierno de Dios padre para con su pueblo (cf. Dt 32,6.18; cf. Sal 27,10; 103,13; Sab 2,13-18).

En los escritos históricos más recientes del AT aparecen ya nombres propios que aluden a la paternidad de Dios respecto de cada individuo: Eliab (mi Dios es padre: Núm 1,9), Abiram (mi padre es excelso: Núm 16,1), Abiezer (mi padre es refugio: Jos 17,2), Abiyá (Yahveh es mi padre: 1Cró 7,8), Abitub (mi padre es bondad: 1Cró 8,11). Desde los tiempos de David se destacan sobre todo la paternidad de Dios y la filiación del rey (cf. Sal 2,7: «Tú eres mi hijo»; cf. 89,4s.27s); por ello suena así la gran promesa al «hijo de David» (cf. 2Sam 7,9-16): «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo»). Esto debería cumplirse de manera singular en aquel que es la consumación de todas las promesas de Dios, en Jesús de Nazaret (cf. Lc 1,32s; 4,22; Heb

1,5; Sal 2,7). Es él quien por ello trae también la buena nueva de «Dios nuestro Padre».

d) *Dios, Padre de los hombres, en el mensaje de Jesús:*

1) En el AT, como se ha indicado, el título de padre se aplica a Dios rara vez, y en la literatura apocalíptica como en los escritos de Qumrán no se emplea para nada, aunque en las «dieciocho bendiciones» se llama «Padre nuestro» a Dios. Una singular excepción la constituye también el AT en esa manera de hablar, que sin duda ha de ser el punto de partida para el nombre de Padre que se aplica a Dios en el NT. A menudo, especialmente en la época del destierro babilónico, se designa a quienes Dios ama como *los pobres (anawim:* 14 veces). No se trata de la pobreza externa que, a juicio de la literatura sapiencial, las más de las veces se debe a holgazanería (cf. Prov 6,9-11) o molicie (cf. Prov 21,17 y *passim);* lo que esa «pobreza» expresa es más bien el sentimiento interior del hombre delante de Dios. «Los pobres de Dios» son los hombres que tienen conciencia de su desamparo, su condición pecadora, su culpa y su fracaso ante Dios, lo confiesan y así reconocen y confiesan ya en su oración la «grandeza de Dios» y su «amor»; son los «humildes», que nada esperan del mundo, sino que todo lo esperan de Dios (Is 11,4; 29,19; 32,7; 49,13). En el fondo también ahí subyace sin duda la gran imagen de «Dios creador», mas lo que más destaca ya son la bondad y condescendencia divina. «Pero ahora, Yahveh, tú eres nuestro padre; «nosotros somos la arcilla y nuestro alfarero eres tú» (Is 64,7; cf. 45,9; Rom 9,21). «Como un padre se compadece de sus hijos, así Yahveh se compadece de quienes le temen» (Sal 103,13; cf. 9,13.19). El Señor escucha el anhelo de los pobres (Sal 10,17). Pero donde más encontramos esa imagen de Dios es en los denominados salmos mesiánicos: «Hará justicia a los humildes, defenderá a los hijos de los pobres y quebrantará a los opresores... Tendrá misericordia del pobre y del menesteroso, y defenderá la vida de los menesterosos» (Sal 72,4.13; cf. 140,13: «Pero yo sé que Yahveh saldrá en defensa del desvalido, en defensa del pobre»). Especialmente frecuente es la imagen del «Dios de los pobres» en la época helenística, cuando el pobre invoca a Dios con los nombres de «Señor, padre y salvaguarda de mi vida» (cf. Eclo 23,1.4; 51,10; Sab 14,3, y en particular 3Mac 6,2-9). Está claro, sin embargo, que también ahí se invoca siempre la grandeza y el poder de Dios con el nombre de Padre, del mismo modo

que con el título oriental de «Señor» en Israel no se alude para nada al tirano omnipotente, sino más bien al protector que puede y quiere ayudar a los suyos.

Fuera de la Biblia ya Homero había llamado a Zeus «el padre de los hombres y de los dioses» (cf. *Ilíada* I, 544) y Platón escribió: «Encontrar al padre y creador de este universo es tarea difícil, y cuando se le ha encontrado es imposible anunciarlo a todos» (cf. *Timeo* 28C; *Ep* VII,341C). Con razón comenta al respecto Clemente de Alejandría: «No hay que atender a la expresión, sino al significado. Así, también Homero habla del padre de los hombres y de los dioses, sin saber quién es el padre ni cómo lo es» *(Strom.* VI,17,59: PG 9,384). Que también en el NT los destinatarios principales del mensaje de la paternidad de Dios sean «los pobres» está claro en Mateo, cuando hace decir a Cristo: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3) y «no andéis solícitos y angustiados, pues vuestro Padre celestial sabe que necesitáis todo eso» (6,32). Como la pobreza terrena en cuanto desvalimiento constituye también el marco del sentimiento espiritual de pobreza, dice Cristo al discípulo rico: «Vende cuanto tienes y dáselo a los pobres; después ven y sígueme» (Mt 19,21 par) y proclama en la dura condena de los ricos: «Más fácil es que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico en el reino de Dios», en tanto que promete ese reino a cuantos han abandonado casa y campos, padre y madre, hermanos y hermanas por seguir a Jesús (cf. Mt 19,22-30 par). Los «pobres» son los «pequeños», los niños a los que, según la solemne proclama de Cristo, está destinada ante todo la buena nueva del reino de Dios: «Yo te bendigo, Padre, señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y las has revelado a la gente sencilla (νηπίοις = a los pequeños; Mt 11,25; Lc 10,21). Por ello hace Cristo que «los niños» se acerquen a él, porque les pertenece el reino de los cielos (Mt 19,13s par). Por la misma razón responde Cristo a la pregunta de quién era el mayor en el reino de los cielos, con estas palabras: «Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. Por consiguiente, quien se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el reino de los cielos» (Mt 18,1-4). Por ello en su mandato misional Cristo exige a los apóstoles «pobreza» (Mt 10,9) y les promete persecuciones y muerte (Mt 10,16-25). Personalmente Cristo vivió «pobre» en este mundo: en Belén (cf. Lc 2,7), en su vida pública (Mt 8,20)

y, finalmente, en la cruz, donde reza el salmo del pobre y humillado como una oración de agonizante (Sal 22, al que sigue el Sal 23 «El Señor es mi pastor», que es el salmo de la confianza). Más tarde podrá escribir Santiago en su carta: «¿No escogió Dios a los pobres según el mundo pero ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que lo aman?» (Sant 2,5).

Si se quiere entender adecuadamente el mensaje de Cristo acerca de *Dios, nuestro Padre,* conviene no perder de vista esta imagen de los *pobres de Dios,* que ya prevalecía en las oraciones de los hombres piadosos de la antigua alianza. Y esto es más necesario aún en nuestros días en una «sociedad sin padre» (cf. W. Bitter [dir.], *Vorträge über das Vaterproblem,* Stuttgart 1954), en que los conceptos fundamentales y arquetípicos de nuestra sociedad parecen condenados a desaparecer. Desde esa imagen de los «pobres de Dios» hay que contemplar la imagen de «Dios nuestro Padre», que Cristo convirtió en la imagen divina fundamental del NT. Es preciso contemplar a la vez la grandeza, la bondad, el poder y el amor de Dios, si queremos entender rectamente el misterio del nuevo nombre divino. Y, sin embargo, ese rasgo fundamental en el ser de Dios era ya conocido por los piadosos de la antigua alianza, que se consolaban de la prosperidad terrena del pecador sabiendo que: «¡Oh cómo en un punto son asolados; acaban y son consumidos espantosamente... Pero no, yo estaré siempre a tu lado, pues tú me has tomado de la diestra. Me gobiernas con tu consejo y al fin me acogerás en gloria! ¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios por siempre... Mi bien es estar cerca de Dios, tener en Yahveh Dios mi esperanza» (Sal 73,19-28; cf., por el contrario, H. Faber, *Gott in vaterlose Gesellschaft,* Munich 1972 [fe e incredulidad en una época industrial; en la línea de Bonhoeffer, Cox, Winter, Vahanian, p. 45]).

2) Cuando Cristo comienza con la palabra «Padre» la nueva oración que ha enseñado a sus discípulos a petición de éstos (Lc 11,2) —oración que Mateo reproduce en su tradición judía: «Padre nuestro, que estás en los cielos» (Mt 6,9)—, está creando el tratamiento básico con que el cristiano ha de dirigirse a su Dios. También en sus otras predicaciones Jesús se refiere siempre explícitamente a Dios como al «Padre», cuando dice que «vuestro Padre sabe» (Mt 6,8.33; 23,9) lo que necesitáis y que «tu Padre» ve en lo oculto y te recompensará (Mt 6,4.18). Si Dios cuida de las

criaturas más insignificantes, las flores y los pájaros, mucho más cuidará de los hombres (Mt 6,26.30). Si Moisés, siempre por encargo de Dios, dice a Israel «Sed santos (ἅγιος), pues yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lev 19,2), Jesús da a esa palabra una nueva forma: «Sed perfectos (τέλειοι) como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48).

Con gran profundidad dirá más tarde Clemente de Alejandría: «Dios no lo es sólo de los judíos sino de todos los hombres, aunque de modo más directo es Padre de quienes le han reconocido» *(Strom.* VI, 6,47,2: PG 9,269). Ahora bien, conocer a Dios quiere decir amarle, según puede afirmar Pablo: «Si uno ama a Dios es conocido por él» (1Cor 8,3); «Ahora conocéis a Dios, o mejor dicho, sois conocidos por Dios» (Gál 4,9).

Esa concepción de «Dios nuestro Padre» sobre la base de un nuevo conocimiento divino constituye en la nueva alianza algo totalmente nuevo frente a la alianza antigua, debido en exclusiva a los incomprensibles acontecimientos históricos de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret y del envío del Espíritu divino en pentecostés. La importancia del último de esos acontecimientos para la imagen neotestamentaria de Dios Padre la ha expresado Pablo de manera singular en tres grandes cartas, cuando escribe: «Pero cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer (origen terreno), nacido bajo la ley (lugar histórico), para que rescatara a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial. Y prueba de que sois hijos de Dios es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: *Abbá!,* ¡Padre! Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y, si hijo, también heredero por Dios» (Gál 4,4-7).

«Porque todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos. Y vosotros no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual clamamos: *Abbá!,* ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rom 8,14-17).

«Pero a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu; porque el Espíritu lo explora todo, aun las profundidades de Dios. Sólo el Espíritu de Dios conoce lo que hay en Dios. Ahora bien, nosotros hemos recibido, no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido... El hombre puramente humano no capta las

cosas del Espíritu de Dios porque son para él necedad... Por el contrario, el hombre dotado de Espíritu puede examinar todas las cosas, pero él no puede ser examinado por nadie... Pero nosotros realmente poseemos la mente de Cristo» (1Cor 2,10-16).

No se trata pues, de un simple acto humano ni de un puro conocimiento humano, cuando nosotros llamamos «Padre» a Dios; la facultad y libertad de invocar a Dios como «Padre» y de entenderle como tal deriva más bien del Espíritu divino, que Cristo nos ha enviado y que nosotros hemos recibido en el bautismo y la confirmación. El apóstol nos exhorta a no «entristecer» a ese Espíritu (Ef 4,30) y a no «extinguirle» (1Tes 5,19). La palabra de que el propio Espíritu (de Dios) certifica a nuestro espíritu (humano) que somos hijos de Dios (Rom 8,16) expresa el misterio de esa nueva comprensión de Dios con la misma claridad que al hecho de que Pablo presente unas veces al propio Espíritu Santo en nosotros invocando a Dios como «Padre» (Gál 4) y otras veces ponga esa invocación en nuestros labios movidos por el Espíritu divino (Rom 8). En la oración sacerdotal de Jesús, según Juan, este misterio de la nueva concepción cristiana de Dios encuentra su expresión más profunda cuando Cristo ora: «Padre santo, conserva en tu nombre a los que me has dado, a fin de que sean una sola cosa como lo somos nosotros» (Jn 17,11). La recta interpretación de tales palabras sólo puede ser ésta: La conservación ha de realizarse (en su nombre); es decir, por virtud del recto conocimiento de Dios (como Padre), que Jesús ha recibido del Padre y ha comunicado a los discípulos (ibid. 17,6). Gracias a él, éstos son reducidos a una unidad, que tiene su modelo y fundamento en la unidad del Padre y del Hijo (A. Wickenhauser, RNT, *El Evangelio según san Juan* [^{3}1978] 458). El sentido de ese ruego de Jesús aparece una vez más en la formulación: «Les he dado la gloria que tú me has dado, para que sean una sola cosa como nosotros somos una sola cosa: Yo en ellos y tú en mí, a fin de que sean consumados (τετελειωμένοι, acabados, perfectos, cf. Mt 5,48) en la unidad (entre el Padre y el Hijo), para que el mundo conozca que me has enviado y que los has amado como me has amado a mí» (Jn 17,22s).

No obstante, el misterio de la acción del Espíritu de Dios en nosotros para llamar Padre a Dios sólo podremos comprenderlo por completo, si meditamos el misterio de Cristo, según lo hemos presentado ya en la introducción (n.° 1), desde el punto de vista de la afirmación de Dios Padre.

e) *Dios, Padre único de Jesús de Nazaret, y Jesús el Hijo unigénito y amado de Dios Padre* (cf. ThW V (1954) 946-1016: *Pater*). En estos últimos tiempos se ha hablado y elucubrado mucho en torno al título de Hijo de Dios (cf. CTD IV). Cuando aquí hablamos de que Jesús es Hijo de Dios, no se trata de un título sino de un contenido. En esta cuestión está claro que Jesús de Nazaret habla de Dios como «su Padre» de una forma exclusiva, única e intransferible (cf. Mt 7,21: «No quien me dice Señor, Señor... sino quien hace la voluntad de mi Padre del cielo»; y muy especialmente el texto de la fuente de los *Logia* Mt 11,27 = Lc 10,21ss: «Todo me lo ha confiado mi Padre; nadie conoce al Hijo sino el Padre, nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo»). Esta relación suya con Dios Padre la separa explícitamente Jesús de la relación de los demás hombres con Dios mediante la expresión «vuestro Padre» (cf. Mt 5,45: «para que seáis hijos de vuestro Padre celestial...»; Mt 6,1: «... esperar la recompensa de vuestro Padre del cielo...»; Mt 7,11: «vuestro Padre del cielo dará cosas buenas a quienes se lo piden»; Mt 6-7 contiene siete veces la expresión «vuestro Padre» y cinco veces «mi Padre». Lc 12,30: «vuestro Padre sabe lo que necesitáis...» Con ello se designa Jesús en forma exclusiva como «el Hijo» (cf. Mc 13,32: el día último «no lo sabe ni el Hijo, sino sólo el Padre»). En la parábola de los viñadores homicidas llama al último, a quien el Padre envía, «su Hijo querido» (Mc 12,6). A esto se suman también los testimonios según los cuales Cristo invoca a Dios en la oración como «su Padre» (cf. Mc 14,36: «*Abbá!*, ¡Padre!, todo te es posible...»; en la historia de la pasión cabe citar especialmente Mt 26,53s; Lc 22,42; 23,34; 23,46).

Finalmente, Juan emplea en su Evangelio 115 veces el nombre de «Padre» para designar a Dios y en exclusiva cuando se refiere a la actividad mesiánica de Jesús: El Padre es el origen y dispensador de la revelación, el Hijo es el revelador sin más (prólogo). El Padre es el que envía, Cristo es el enviado, el Mesías (Jn 20,21, etc.). También aquí es posible que esté ya en juego la teología comunitaria: lo que Juan expresa no es sino la consecuencia necesaria que se sigue de la conducta y lenguaje originarios de Jesús. Esa relación Padre-Hijo es totalmente íntima y esencial, de tal modo que Juan puede atribuir a Jesús de Nazaret como persona una «existencia anterior a su existencia terrena», una existencia (eterna) «junto al Padre desde el comienzo» (Jn 1,1.18; 8,58: «Antes de que Abraham existiera, yo soy»; 6,46: «nadie

ha visto al Padre sino aquel que ha venido de Dios; sólo él ha visto al Padre»; 17,24: «Padre... ellos deben ver la gloria que tú me has dado, porque tú me has amado antes de la constitución del mundo»).

Lo que Juan expresa aquí y repite de continuo en los discursos de Jesús a lo largo de su Evangelio tiene sin duda su primera formulación en el famoso «grito de júbilo» que Jesús lanzó al regreso de los discípulos de su primera misión, que se nos ha transmitido como parte integrante de la fuente antigua Q (Mt 11, 26ss = Lc 10,21ss). Quizás habría que insertar también ahí la palabra de Jesús a los doce años en la historia de la infancia de Lucas (2,49: «¿No sabíais que yo debo estar en las cosas de mi Padre?»), pues los relatos de la infancia, como Q, son parte muy antigua de la tradición.

Juan declara además esa relación Padre-Hijo de Jesús de Nazaret con Dios presentándola no sólo como una unidad operativa sino más aún como una unidad vital e incluso como unidad de ser. Todo el acontecer salvífico se apoya en la íntima unión del Padre y del Hijo. «De verdad os aseguro: Nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre... Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace; y le mostrará obras mayores que éstas, de suerte que vosotros quedaréis maravillados. Pues lo mismo que el Padre resucita a los muertos devolviéndoles la vida, así también el Hijo da vida a los que quiere. Porque el Padre no juzga a nadie, sino que todo el poder de juzgar lo ha entregado al Hijo... Yo no puedo hacer nada de mí mismo. Juzgo conforme a lo que oigo; y mi juicio es justo...» (Jn 5,19-22.30; 6,38). La relación vital de envío entre Padre e Hijo se deja sentir por ello en que cuanto los hombres hacen a Jesús se lo hacen también a Dios Padre. «Quien no honra al Hijo, tampoco honra al Padre, que le ha enviado... Quien escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna» (Jn 5,23ss). «Como el Padre tiene vida en sí, también ha otorgado al Hijo tener vida en sí mismo» (Jn 5,26). «Las obras que el Padre me ha encomendado que cumpla, esas obras que yo hago testifican en mi favor que Dios me ha enviado. El Padre que me ha enviado da ese testimonio en mi favor» (Jn 5,36ss). «Como el Padre que vive me ha enviado y como yo vivo por el Padre, así también aquel que me come vivirá por mí» (Jn 6,57). «Nadie puede venir a mí, si no le es dado por el Padre» (Jn 6,65; cf. 6,36. 44). «Aquel que me ha enviado está conmigo. No me ha dejado

solo, porque hago siempre lo que le agrada» (Jn 8,29). El conocer a Dios de los hombres pasa ahora por el conocimiento y reconocimiento de Jesús (cf. Jn 8,55; 10,15). En la llamada oración sacerdotal (Jn 17) se compendian todas estas ideas, que culminan en la afirmación de la unidad interna entre el Padre y el Hijo: «Entonces conoceréis y veréis que el Padre está en mí y que yo estoy en el Padre» (Jn 10,38; 14,11; 17,21). «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10,30).

f) *El Hijo y el Padre son una sola cosa.* Desde el misterio de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret y del envío del Espíritu por el Padre y por el Hijo ha de explicarse el que Cristo subraye de continuo que esa unidad entre él y el Padre se extiende también a sus relaciones con quienes creen en él y a las relaciones de los fieles cristianos entre sí y de los mismos con Dios Padre. Aunque Pablo desarrolla aún en su teología ese misterio de ser cristiano como un estar en Cristo, el Cristo joánico prolonga esas líneas entre la unidad interna del Padre y del Hijo hasta la unidad de los fieles cristianos con Cristo mismo y, por ende, con el Padre: «En aquel día (tras el envío del Espíritu) comprenderéis vosotros que yo estoy en el Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros... Al que me ama, mi Padre lo amará, y también yo le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14,20ss). «Si uno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él para fijar morada en él» (Jn 14,23). «Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros, y así el mundo crea que tú me enviaste. Y la gloria que me has dado, yo se la he dado a ellos, para que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a ser consumados en uno, y así el mundo conozca que tú me enviaste y que los has amado, como me has amado a mí y les he revelado tu nombre (de Padre), y se lo seguiré revelando, para que el amor con que me has amado esté con ellos, y en ellos también yo» (Jn 17,21-26). Finalmente, el Resucitado compendia estas enseñanzas en las palabras siguientes: «Voy a subir a mi Padre y a vuestro Padre; a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17). Sobre esa íntima relación entre los cristianos, Cristo y el Padre se construye la vida cristiana en obediencia y en amor, tal como lo ha desarrollado sobre todo la carta primera de Juan.

3. Cuanto la Sagrada Escritura dice sobre el Espíritu de Dios lo expondremos más tarde (§ 17,3), pues en la Escritura no hay todavía ninguna afirmación directa de su divinidad.

4. *Las afirmaciones trinitarias del NT sobre el Dios uno.* Sobre esos discursos de Jesús en el cuarto Evangelio, que ya se apoyan en la teología de san Pablo y que tienen su fundamento inconmovible en la acción, la conducta y la vida del Cristo de los sinópticos, se alzan asimismo todas las afirmaciones que constituyen el misterio supremo e impenetrable del NT: las aseveraciones en las que el único Dios del AT, Yahveh, como creador, señor y padre de Israel, se muestra operante en este mundo como «Padre, Hijo y Espíritu». Sólo mencionaremos aquí brevemente las fórmulas trinitarias; la historia de la doctrina de la Trinidad, que se cimenta en las mismas, tendrá que decir más para la fundamentación de esa trinidad en la unidad.

a) Digamos a modo de introducción algo que vale la pena meditar: siempre que en la historia de la salvación se vislumbra un nuevo comienzo decisivo la Escritura emplea imágenes o fórmulas que sin ninguna dificultad se han aplicado al misterio de la santísima Trinidad en Dios: tal es el caso del comienzo de la historia salvífica del AT, cuando se le anuncia a Abraham el nacimiento de su hijo Isaac (Gén 18), y lo mismo ocurre al comienzo de la historia neotestamentaria de la salvación, cuando el ángel anuncia a María que será la madre del Mesías (Lc 1). Otro tanto ocurre cuando Jesús de Nazaret inicia su actividad mesiánica con su bautismo en el Jordán (Mt 3; Lc 3), al igual que cuando el Resucitado, con el mandato misionero, proclama la *Charta magna* de su Iglesia y compendia por primera vez el misterio de la Trinidad en una fórmula de fe estable, cual fuente de toda salvación en este mundo. Analicemos cada una de esas afirmaciones:

Empecemos por mencionar aquí un relato del AT que a partir del siglo XII fue adquiriendo una importancia cada vez mayor para la exposición bíblica del misterio del Dios trino: el relato de los tres personajes que llevan al patriarca Abraham la promesa del nacimiento de Isaac y a quienes Abraham siempre se dirige con el tratamiento de «Señor» en singular (Gén 18,1-33). Especialmente las representaciones de la «exaltación de María al cielo» muestran desde el siglo XII al Dios único en tres personajes masculinos de igual edad, altura y vestimenta (cf. al respecto los iconos de la Trinidad de S.A. Rubliyeb [1370-1430]: las figuras de

ángeles como imagen de la Trinidad; la representación permaneció hasta que Benedicto XIV la prohibió mediante un breve en 1745).

b) En el intento de reunir y ordenar los pasajes más importantes del NT, se advierte de manera especial algo que es común a otros problemas objetivos de la historia de la revelación: que no es posible establecer un estado inicial de la verdad revelada, que luego se haya desarrollado de acuerdo con unos principios lógicos. Desde el comienzo existen más bien diversas corrientes que en el mejor de los casos pueden clasificarse como una corriente *histórica,* otra *religioso-piadosa* y una tercera *teológico-especulativa.* Por el estado de las fuentes no se puede sacar cuál de esas corrientes es más primitiva; más bien discurren paralelas interfiriéndose de continuo.

1) *Fórmulas histórico-salvíficas:* el relato sinóptico del *bautismo de Jesús* ofrece en los tres primeros Evangelios la misma imagen: Jesús que acaba de salir del agua, sobre él aparece el Espíritu en forma de paloma y por encima de todo la voz del cielo, que habla del «Hijo amado» — en Marcos y en Lucas literalmente según Sal 2,7 e Is 42,1 citados en lenguaje directo, en Mateo aducidos en tercera persona teniendo en cuenta que la aparición y la voz están destinadas al bautizador Juan y no al bautizado Jesús (Mc 1,10s; Lc 3,21s; Mt 3,16s). No hay duda de que ahí el que habla y aquel a quien se dirige están en la relación de Padre-Hijo, mientras que «el Espíritu Santo», que aquí desciende «en figura corporal de una paloma» (Lc 3,22), está ante todo al servicio de la proclamación del Mesías y alude a «la unción con espíritu santo y fuerza maravillosa» (cf. Is 11,2s; Act 10,38; Lc 4,18), por lo que Marcos y Mateo hablan sólo del «espíritu» *(pneuma),* no del «Espíritu Santo».

En Lucas ese «Espíritu Santo» como «virtud del Altísimo» (Lc 1,35) es también el fundamento de que lo santo, nacido de María, sea llamado «Hijo de Dios». Por eso en la *escena de la anunciación* de Lucas resuena también esa tríada divina. Quizá se deja ya sentir aquí, en Lucas, la teología de su maestro *Pablo,* tal como éste la proclama una y otra vez en sus cartas.

2) *Fórmulas histórico-piadosas:* en casi todas las epístolas de san Pablo aparece esta concepción trinitaria de Dios como apoyo de su antropología cristiana, a la que penetra de algún modo. Padre, Hijo y Espíritu son de capital importancia para su economía de la salvación: de su acción deriva la vida de todos los cristianos. Así escribe ya Pablo en sus primeras cartas de

hacia el año 50: «Esto es lo que Dios desea de vosotros en Cristo Jesús: No apaguéis al Espíritu» (1Tes 5,18s). «Dios os ha escogido como primicias para la salvación por la santificación del Espíritu y por la fe en la verdad. Para esto os llamó por medio de nuestro evangelio: para que logréis la gloria de nuestro señor Jesucristo» (2Tes 2,13s). Más claras aún resultan algunas afirmaciones de las grandes cartas posteriores. Así escribe Pablo, en la primavera del año 55, a la comunidad de Corinto: «Hay diversidad de dones (χαρίσματα), pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de servicios (διακονίαι), pero el Señor (Cristo) es el mismo. Hay diversidad de operaciones (ἐνεργήματα), pero Dios es el mismo, el que los produce todos en todos» (1Cor 12,4-6). Del hecho de que el Espíritu, el Señor (Cristo) y Dios (el Padre) aparezcan como las fuentes de los dones divinos de gracia, síguese su naturaleza divina al tiempo que la diversidad de personas, como enseñará más tarde la teología. De manera totalmente similar se yuxtaponen esas tres realidades — Padre, Hijo y Espíritu — en Rom 8,14-17; 15,15ss.30; 2Cor 1,21s; Ef 2,18.22; 3,14s; 4,3-6; 5,19s; 1Pe 1,2). Se trata siempre de que por la acción de los tres se otorga la salvación al cristiano. Por ello puede hablarse de una *doctrina trinitaria de la dispensación:* la economía de Dios, la forma y naturaleza de su acción salvífica, es decisiva para la comprensión de esa trinidad en Dios.

3) *Fórmulas teológico-especulativas:* con especial vigor aparece esa fórmula triádica de Dios en la carta segunda a los Corintios, escrita asimismo hacia el año 55, en la que nos encontramos la conocida bendición litúrgica: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo y el amor de Dios (Padre) y la comunión del Espíritu Santo sea con vosotros» (2Cor 13,13). Al enumerar Pablo los bienes de la salvación divina, la gracia, el amor y la unidad, como dones del Señor (Jesús), de Dios Padre y del Espíritu Santo, vuelve a expresar la unidad de Dios en la trinidad de personas. El mejor testigo de esa concepción triádica de Dios es sin duda *el mandato misionero* al final del Evangelio de Mateo, que tras los pasajes aducidos de Pablo no aparece tan nuevo, pero que ya apunta a esta concepción económica trinitaria. Cristo habla aquí a sus apóstoles: «Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). El bautismo es una consagración a Dios; una consagración por Dios. Y ese Dios único (quizás el «nombre» en singular proporcione ya una referencia al Yahveh inefable de la antigua alian-

za) es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Que ese mandato misionero (en Lc 24,47; Act 1,8; Mc 16,15 sólo se relata la misión al mundo) en Mateo sea auténtico y genuino, hoy no puede ya ponerse en duda, aunque no puede pasarse por alto que Pablo construye su teología bautismal (Rom 6,2-12) única y exclusivamente sobre el acontecimiento cristiano, sobre la muerte y resurrección de Cristo, y en los Hechos de los apóstoles sólo se habla del «bautismo en el nombre de Jesús» (Act 2,38; 10,48; 19,5). La *Didakhe*, por el contrario (7,13), sólo conoce la fórmula bautismal trinitaria, al igual que ocurre en la *Apología* de Justino (I,61), escrita 50 años más tarde. Ello podría ser un indicio de que al menos a finales del siglo I se había impuesto la fórmula bautismal de Mt 28,19, si es que no ha de suponerse que la fórmula «bautizar en el nombre de Jesús» contenía ya esa fórmula trinitaria.

c) La concepción triádica de Dios, incluso como fundamento de la revelación y de la fe (no simplemente del bautismo), nos la encontramos en los discursos de despedida de *Juan* cuando hace decir a Jesús: «Pero el Paráclito, El Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre (del Hijo), él os lo enseñará todo, y os recordará cuanto os he dicho yo» (Jn 14,26).

«Cuando venga el Paráclito, que del Padre os enviaré yo, el Espíritu de la verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí; y vosotros también daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo» (Jn 15,26s).

Es importante que el Espíritu, que procede del Padre, una vez sea enviado por el Padre en nombre de Jesús y otra vez por el propio Jesús desde el Padre. Aquí se expresa ya en Dios el orden, la mutua correlación de las tres Personas.

Al final de la revelación secreta, del Apocalipsis, Dios (Padre) dice de sí mismo: «Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin» (21,6); palabras que pronuncia después el Señor (Jesús) en 22,13; el Espíritu y la esposa (la Iglesia) claman: «Ven» (22,17. 20); como, según Pablo, el Espíritu en nosotros o nosotros en el Espíritu clamamos «*Abbá!*, ¡Padre!» El famoso texto de 1Jn 5,7, donde se dice que son tres los que dan testimonio «en el cielo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y los tres son una misma cosa», no se puede considerar como testimonio escriturístico. Está demostrado que se trata de una interpolación del siglo IV y, por lo mismo, sólo sirve como testigo de la tradición en la época de las grandes disputas trinitarias. Al igual que en Cristo nos llega el envío del Padre, así ahora en el Espíritu llega al Padre nuestro

clamor por el envío: el amor de Dios al hombre encuentra «en el Espíritu» su respuesta con el amor del hombre a Dios; el amor de Dios se ha personificado en Cristo, «el Hijo amado del Padre» y en quien los hombres han llegado a ser hijos de Dios. Así se cierra ya en la revelación el misterio de la filiación divina de los hombres por Jesucristo en el Espíritu Santo, hasta formar un ciclo misterioso de la salvación; ciclo que el desarrollo de la doctrina del «Dios trinitario» por obra de la gran teología de la Iglesia contribuirá a esclarecer en el curso de los siglos. De ello hablaremos a continuación.

d) Lo que aquí aparece como nuevo en la imagen divina del NT frente a la veterotestamentaria, ha de entenderse también, y sin duda, como una consumación trascendente. En Israel ya aparecía Yahveh bajo tres formas perfectamente distintas: como creador del mundo y de los hombres desde el principio (Gén 1), como Señor de Israel y legislador en el monte Sinaí, sobre todo a partir de Moisés (Éx 19), y como salvador de Israel y de cada hombre piadoso, al menos desde el Deuteronomio y la predicación de los profetas exílicos (Dt 6,21-23; Jer 14,8).

En el NT el Dios creador se convierte en Dios Padre; el legislador y Señor es el redentor, que carga con la cruz por el pecado del siervo, y de ahí que sea glorificado por el Padre; el salvador de Israel, como amor personal de Dios, como Espíritu de santidad, se convierte en el santificador de cuantos le acogen (Jn 1,12s; Rom 5,14s). Con ese Espíritu de Dios, el corazón del hombre encuentra en Jesús — que es camino, verdad y vida, Jn 14,6 —, la nueva apertura a Dios y al hombre en fe, esperanza y amor (Rom 5,1-5).

§ 14. La imagen del «Dios trino» en la historia teológica

MS II (1967) 146-220 (con bibliografía): L. Scheffczyk; SacrM VI, 734 (con bibliografía): K. Rahner; J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* París 1904-1911 (hasta 800); J. Turmel, *Histoire des dogmes,* 6 vols., Rieder, 1931-1937; *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (hasta el concilio Vaticano I, 1870) por R. Seeberg (4 tomos) ⁴1953; H. Rondet, *¿Los dogmas cambian?,* Casal i Vall, Andorra 1961; *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (hasta Trento) por A. Adam (2 tomos) Gütersloh 1965-68; Th. de Régnon, *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité* (4 tomos) París 1892-1898; J. Lebreton, *Histoire de la Trinité* (2 tomos, hasta Ireneo) París 1927ss; J. Daniélou, *La Trinidad y el misterio de la existencia,* Paulinas, Madrid 1970; G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDG I 5) Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena

1971; J. Beumer y otros autores, *Historia de los dogmas,* 4 vols., Católica, Madrid 1975-1979; C. Tresmontant, *Introducción a la teología cristiana,* Herder, Barcelona 1978, 331-499; J. Barbel, *Einführung in die Dogmengeschichte,* Aschaffenburg 1975; H. Rondet, *Historia del dogma,* Herder, Barcelona 1975; DThC XV 2 (1950) 1546-1855 (J. Michels): *Trinité.*

El misterio de Dios, tal como hasta ahora se ha mostrado en los escritos del AT y del NT, hay que entenderlo también como resultado de la acción que se revela y del ser y acción del hombre que se pone a disposición. Lo decisivo en ese encuentro de la palabra de Dios y de la respuesta humana, del donar de Dios y del recibir del hombre, es que la meta y sentido de esa autorrevelación divina ha de entenderse como el núcleo de la historia de la salvación, no como la satisfacción del deseo humano de saber, sino que es más bien la salvación efectiva del hombre. Esa salvación humana, esa consumación de sentido del ser humano, tiene su fundamento exclusivo en Dios, que ha creado al hombre a su imagen y semejanza (Gén 1,26). Pero esa ejemplaridad divina reclama, a su vez, del hombre el que de modo consciente y libre, como ser espiritual personal, reciba y acepte esa maduración y cumplimiento en Dios y por Dios, permitiendo que se haga realidad en él. Para que tal ocurra se le invita al hombre a que actualice todas sus facultades, para que conozca, o al menos lo intente en la medida en que le sea posible, a ese Dios, que es fundamento, sentido y meta de la autoperfección humana. Así habla Jesús en el discurso de despedida de Juan: «Ésta es la vida eterna: conocerte a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien has enviado» (Jn 17,3); y el propio Juan concluye su carta — enviada como escrito de presentación del cuarto Evangelio — con esta sentencia: «Y sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al Verdadero (Dios). Estamos en el Verdadero (Dios), en su Hijo Jesucristo. Éste es el verdadero Dios y vida eterna. Hijitos, guardaos de los ídolos» (1Jn 5,20s). Más tarde Ruperto de Deutz († 1130) podrá decir: *In tantum vivimus, in quantum beatam trinitatem cognoscimus* (= vivimos en la medida en que conocemos a la bienaventurada Trinidad: PL 167, 1828*a*; cf. PL 169, 160D). La madurez de la existencia cristiana exige, pues, un progreso en el conocimiento del misterio divino.

1. *La fundamentación del judaísmo.*

Como se ha demostrado en las páginas precedentes, en las revelaciones consignadas en el NT, frente a la fe en la unicidad absoluta de Dios — Yahveh de Israel es el único Dios, creador del cielo y de la tierra, Dt 4,39 —, es sobre todo a Jesús de Nazaret a quien se le llama «hijo de Dios» e incluso «Dios». Además, junto a Dios Padre y a Jesús, hijo de Dios, aparece como una realidad autónoma el Espíritu, que procede del Padre, y a quien el Padre y el Hijo envían al mundo. Finalmente, la acción de Dios se presenta como acción del Padre, del Hijo y del Espíritu en verdaderas fórmulas triádicas. Ello hizo que la cuestión de las relaciones que median entre la fe en el único Dios de la revelación del AT y la idea de Dios que se fundamenta en la historia de la salvación neotestamentaria se trocase en la cuestión existencial más apremiante del cristianismo naciente.

A ello se suman diversas dificultades formales que en parte evolucionan de manera autónoma y en parte discurren paralelas. Ya la fe histórica del AT en el Dios único y la representación de la naturaleza simple y suprahistórica del único Dios, tal como la había desarrollado la filosofía griega frente al politeísmo del pueblo sencillo, significaban realidades muy diversas, pese a la común afirmación de la «unicidad de Dios», cuando se trataba de la imagen divina concreta. Eso se advierte de múltiples formas tan pronto como se habla del ser divino de Jesús de Nazaret. Curiosamente se observa también que el problema de Dios sólo cabe tocarlo de un modo profundo, cuando se piensa en el ser divino del Espíritu, aunque en la revelación bíblica aún no se le aplica explícitamente el predicado «Dios»; en otras palabras, el problema de Dios sólo lo abordamos de hecho cuando mantenemos constantemente las fórmulas triádicas originarias de la Escritura como punto de partida de la reflexión teológica sobre la palabra revelada. Antes de probarlo detalladamente, permítasenos referirnos aquí a dos verdades que merecen consideración previa:

a) *El desarrollo del dogma cristiano:* la primera verdad es que el desarrollo del dogma cristiano sólo cabe explicarlo desde la colaboración entre el mantenimiento creyente de la palabra revelada y la reflexión humana sobre lo que afirma esa palabra revelada. La norma la sigue constituyendo siempre la palabra de

Dios, que desde luego no contiene sólo una afirmación objetiva, sino ante todo y sobre todo un relato sobre la existencia y los hechos de Dios. Acerca de ese acontecer histórico-salvífico trata también en primer término la revelación verbal. La doctrina cristiana, el dogma de la Iglesia, en el que poco a poco han ido incorporándose los distintos sucesos y afirmaciones de la revelación formando un todo, y presentando, por tanto, un cierto aire de sistema, no se ha formado mediante la asunción de ideas helenísticas ajenas a la revelación — como pensaba H. von Harnack — y menos aún de concepciones paganas de la divinidad — como defendía Fr. Loofs — ni porque ejerciese su acción la fuerza creadora de un nuevo sentimiento profundo de lo escatológico, debido al judaísmo tardío o al cristianismo naciente — según enseña M. Werner — o porque se recurriese a otras fuerzas, ideas o deseos subjetivos humanos — según las distintas formas del llamado modernismo —; nada de eso ha contribuido a explicar la palabra revelada. Tampoco puede sostenerse que las únicas raíces del dogma cristiano sean el AT y la gnosis, como intenta demostrar A. Adam (I,57ss). Para la recta interpretación de la historia del dogma se trata más bien de entender la única verdad y realidad dada, la revelación del AT y del NT y de los distintos métodos y posibilidades — unas revelaciones que en sus partes decisivas superan la inteligencia y comprensión humana —, de tal modo que a través de la pluralidad de las diferentes afirmaciones y relatos se perciba siempre el conjunto total, y se entienda siempre cada doctrina particular desde esa totalidad como «doctrina vital del cristiano» y como «realidad». «Los padres de la Iglesia no se han planteado en modo alguno el problema de la acomodación de la doctrina cristiana a una determinada cultura; quizá ni siquiera el de la traducción a otra lengua. Su preocupación fue siempre la de ser inequívocos en todo, la de mantenerse fieles a la revelación que se les había transmitido» (J. Barbel, 31s).

Como para mantener esa palabra, dada una vez en la historia y en una lengua determinada, era necesario el instrumento de la comprensión que el hombre tiene del mundo y de sí mismo en constante desarrollo, y de manera muy particular de su lenguaje; como, además, en esa evolución de los distintos hombres y en diferentes tiempos una misma palabra se entiende de distinto modo, ése fue el motivo primordial de que en la historia del desarrollo del dogma se llegase a discusiones, herejías y condenas tan encarnizadas. Las debilidades humanas, tanto de conocimiento como de

carácter, fueron la causa de ese drama de la historia del dogma. Dentro del marco de la Iglesia viva, sostenida por la fe de todo el pueblo de Dios, guiada por los pastores de la Iglesia e inspirada por el Espíritu de Dios, la verdad cristiana en su conjunto ha experimentado tal desarrollo, que es de capital importancia para la vida religiosa del cristiano y de la Iglesia; aun cuando dicho desarrollo, como puede suponerse, no haya discurrido en forma equilibrada y armónica (en círculos crecientes), sino que casi todas las afirmaciones, que podían esclarecer un determinado contenido, parecían oscurecer otro dato. Pero son precisamente esas irregularidades en el proceso espiritual del conocimiento y comprensión humanos los que de siempre han constituido el gran estímulo para el desarrollo y ahondamiento de una verdad en el hombre.

b) *Fórmulas triádicas en el pensamiento religioso de los judíos:* la segunda verdad, que hemos de recordar a modo de introducción a estas reflexiones sobre el desarrollo del dogma trinitario, está en el hecho notable de que en la historia de la salvación nos encontramos desde el comienzo con numerosas tríadas, de tal modo que, de acuerdo con los «arquetipos» de C.G. Jung para la esfera psíquica, se podría hablar aquí de una arquiestructura triádica de la doctrina de la salvación humana. E. Stauffer *(Theologie des Neuen Testamentes,* Stuttgart ^{4}1948, 229-232) ha infravalorado de forma injusta esas fórmulas triádicas únicamente desde la autointerpretación de Cristo, debido sin duda a su concepción preformatista del cristianismo primitivo.

Como queda indicado, incluso la imagen de Dios en el AT aparece cada vez más a lo largo de la historia en una forma triádica: como Dios salvador de Israel, como señor de la historia y como creador del mundo.

De manera parecida, para la salvación de los judíos tuvieron importancia determinante la alianza, el templo y la ley. En conexión con la oración de las dieciocho bendiciones tal vez haya que reconocer esa tríada también en las tres primeras peticiones del Padrenuestro.

Junto a expresiones que más bien designan al único Dios Yahveh en su ocultamiento o en su revelación, como «el ángel de Yahveh», «el rostro de Dios», la «gloria» o el «nombre» de Dios, etc., aparecen — sobre todo después del exilio, en época helenística — afirmaciones que apuntan no tanto a Dios mismo

cuanto a sus revelaciones operativas o la transmisión de las mismas: las realidades palabra, sabiduría y espíritu de Dios — *imrah, khoqmah, ruah* — elevadas a entidades autónomas: la palabra de Dios como instrucción y fundamento de la alianza, cual promesa profética y fuerza operante de la historia salvífica, e incluso como palabra creadora y como acto de la omnipotencia divina (cf. H. Schlier, HThG II 845-855); la sabiduría de Dios, que hallamos sobre todo en los grandes cánticos sapienciales como una realidad autónoma personal (Prov 1,20-33; 8; 9,1-6; Job 28; Bar 3,9-10,4; Eclo 24; Sab 6,12-25; 7,22-8,1: cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel,* Neukirchen - Vlyn 1970); y, finalmente, el espíritu de Dios como fuente de la vida, como fuerza que lleva a cabo el milagro de la historia de la salvación, y como luz del corazón en que irradia la presencia de Dios (cf. *ThW* VI [1959] 363-366).

Si el primer gran filósofo judío de la religión, Filón de Alejandría, llega en su descripción del universo a mencionar tres realidades espirituales supremas: Dios como Padre del universo, la Sabiduría como madre del mismo universo y el Logos como alma del mundo corpóreo *(De fuga* 109s), ello se debe sin duda alguna a su espíritu judío y no a su formación helenística. De modo similar se le aparece la divinidad como caracterizada por la fuerza de la bondad y de la omnipotencia, entre las cuales media la razón divina *(De Cherubin* 27s).

El templo judío estaba dividido en tres espacios: *debir, hekal* y *elam,* como la oración de las dieciocho bendiciones se dividía en tres partes (1-3, 4-16, 17-18), y a Dios se le invoca muchas veces con el triple atributo de «Dios grande, poderoso y terrible» *(gadol, gibbor, nora).*

En el sacrificio y la oración matinales de la liturgia y del templo se recitaba tres veces el *trisagio* de Is 6,3 *(kedusha)* y de allí sin duda pasó a la liturgia de la primitiva Iglesia.

Filón llega, por último, a la idea de que el Absoluto se habría desarrollado para el pensamiento humano en tres aspectos *(De Abr.* 121; cf. A. Adam I, 117-124).

2. *Fórmulas básicas judías en la Iglesia primitiva*

Esa concepción triádica del judaísmo estaba en plena vigencia cuando la Iglesia primitiva elaboró las fórmulas trinitarias.

a) La primera que hemos de mencionar aquí es la tríada de la *fórmula bautismal:* «en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo», tomada del mandato misional de Cristo (Mt 28,19). Ya antes de concluir el siglo I se había impuesto evidentemente como la fórmula definitiva (cf. *Didakhe* 7; Ignacio Mártir, *Magn.* 13; *Ef.* 9,1; Justino († 165), *Apol* I, 61). El propio rito bautismal adoptó muy pronto la forma de una triple inmersión y emersión con la pregunta y respuesta relativa a cada uno de los nombres divinos, a lo que se unieron después las tres renuncias al mal (cf. Justino, *Apol.* I, 61; Ireneo († 202), *Epid.* 3; Tertuliano, *De Corr.* [ha. 211], 3).

b) Como segunda fórmula triádica hay que mencionar la *doxología,* que se encuentra ya al final de cada uno de los libros de los Salmos (Sal 40,41; Sal 71,18; Sal 88,53) y que pronto aparece dirigida en el NT al Padre solo (Rom 11,36) o a través del Hijo (Rom 16,27; Ef 3,21) o bien al propio Cristo (2Pe 3,18). Esa doxología aparece por primera vez como fórmula triádica «Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu» en el *Martyrium Polycarpi* (ha. 160), cuando el obispo mártir ora en su agonía: «Yo te alabo y te bendigo, yo te glorifico con el eterno y celestial Jesús, tu amado Hijo, por el cual y el Espíritu Santo gloria a ti ahora y en los siglos futuros» (cap. 14,3; cf. 22,3). Un tono similar presenta la fórmula en Clemente de Alejandría *(Paidag.* 3,12) y en el ordenamiento eclesial egipcio (Funk, *Didaskalia* II, 99). La fórmula originaria adoptó una forma económico-salvífica: «Gloria al Padre por Cristo en el Espíritu Santo» (διά...ἐν), contra la que se alza Basilio *(De Spir. Sancto* 25-29, ha. 375), porque los arrianos pretendían deducir de esa fórmula la subordinación de Cristo. Por ello propone la forma coordinada de la fórmula bautismal (μετά...σύν), que Flaviano de Antioquía (ha. 381) sustituye por el καὶ...καί de la fórmula bautismal, fórmula que desde los *Cánones* de Hipólito se había incorporado a la iglesia occidental, mientras que la iglesia oriental seguía fiel a la antigua fórmula económico-salvífica.

c) Finalmente, sobre la forma triádica de la fórmula bautismal se construye también la forma triádica del *símbolo* o *confesión bautismal,* que el neófito debía pronunciar antes de su bautismo o al tiempo de recibirlo. El tenor más antiguo de esa confesión de fe *(symbolon)* se nos ha conservado en la *Epistula Apos-*

tolorum (etiópica, de ha. 160) y suena así: «Creo en el Padre todopoderoso, en Jesucristo nuestro salvador y en el Espíritu Santo paráclito, la santa Iglesia y la remisión de los pecados» (DS 1; D 1). Que a los tres nombres de la fórmula bautismal se hayan añadido los otros dos datos de la Iglesia y el perdón de los pecados (en Egipto durante el siglo IV, la resurrección de la carne sustituye a la remisión de los pecados) se justifica más tarde, simbólicamente con la referencia a los cinco panes en la multiplicación milagrosa (Mc 6,39). En otro lugar hablaremos de la ulterior evolución del símbolo de fe (cf. H. Lietzmann, *Symbolstudien* 1-14, edic. especial, Darmstadt 1966; I.N.D. Kelly, *Early christian Creeds,* Londres - Nueva York - Toronto 1950).

3. *El precedente cristológico para la evolución de la fórmula triádica de Dios*

a) Los padres apostólicos: la importancia económico-salvífica de la imagen triádica de Dios aparece ya claramente en la carta primera de Clemente (escrita entre los años 92 y 101), donde Clemente, obispo de Roma, que exhorta a la unidad a los partidos rivales de Corinto, no como lo hiciera Pablo refiriéndose a «un cuerpo y un espíritu... una esperanza..., un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todo y por todo y en todo» (cf. Ef 4,4), sino más bien con estas palabras: «¿Por qué prevalecen entre vosotros las disputas y divisiones? ¿Quizá porque tenemos un Dios, un Cristo, un Espíritu de gracia, que ha sido derramado sobre nosotros y porque hay una vocación en Cristo» (1Clem 46,5ss: PG 1,304). El fundamento de esa exhortación a la unidad no es la imagen de la Iglesia como «cuerpo de Cristo», según ocurre en San Pablo, sino que el punto de partida es la fórmula bautismal con los tres nombres divinos y, por consiguiente, la fe en esa tríada, decisiva para la salvación del cristiano. La misma doctrina aparece poco después en la fórmula de juramento: «Vive Dios y vive el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo, la fe y la esperanza de los elegidos» (ibid. 58,2: Funk I, 172).

No deja de ser sorprendente que, por el contrario, Ignacio en sus cartas sólo mencione la mayor parte de las veces a «Cristo y al Padre» como fundamento de la elección y de la unidad cristianas (introd. a *Rom;* Flp 1,1; *Esmirn* 1; se exceptúa *Magn* 13,1;

PG 5,685, 708) sustituyendo al Espíritu Santo por la unidad espiritual de los cristianos o bien, y sobre todo, por su comunión con el obispo. En general parece que fue en occidente donde primero se impuso la tríada de la fórmula bautismal, antes que en oriente, de tal modo que ya Justino mártir († 165) puede describir el culto eucarístico, en el que participan los neófitos, como una doxología triádica con estas palabras: «Después se presentan al prelado de los hermanos pan y una copa con agua y vino; él lo toma y entona la alabanza y bendición al Padre de todos en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo y pronuncia una larga acción de gracias porque nos ha hecho dignos de esos sus dones. Con la oración y la acción de gracias se llega al final, y todo el pueblo muestra su asentimiento con la palabra Amén» *(Apol.* 1,65: PG 6,428).

b) Apologetas: Mas ese acento triádico en una cierta «teología celestial» de la época no puede ocultar que el verdadero problema, nacido de la tensión entre la fe en el Dios único de la revelación veterotestamentaria y el que aparece en la acción salvífica del Dios trino que refleja la fórmula bautismal de la Iglesia, todavía no se ha visto con ojos críticos y menos aún se ha resuelto. Habrá que poner a contribución algunas ideas filosóficas para armonizar el culto cristiano objetivo de la naciente comunidad y su fe autónoma en el único Dios; ideas que a veces parecen fomentar y a veces impedir el hallazgo de la verdad de la fe. Justino († 165) defiende todavía a los cristianos contra la incriminación de impiedad, cuando dice que, junto a la adoración del único Dios, creador de todas las cosas, «ponen a Cristo, el hijo de Dios verdadero, en el segundo lugar y honran con todo derecho en tercer lugar al Espíritu profético» *(Apol.* I, 13: PG 6,345). En su opinión, Cristo ha sido exaltado y puesto como meta de la creación universal *(Apol.* II, 6; *Dial. cum Tryph.* 61: PG 6,453, 613), como había enseñado también su coetáneo y maestro Taciano († 176, *Adv. hell.* V), para quien todavía el Espíritu es «servidor y mensajero del Logos» *(Adv. hell.* XIII: PG 6,813, 833).

c) *Fórmulas binarias y ternarias:* en la década de los 80 del siglo II parece haber conseguido una penetración la fórmula ternaria frente a la fórmula binaria «Dios Padre y Cristo». Los apologistas Teófilo y Atenágoras son los primeros en utilizar la expresión *trías* (= trinidad) para referirse a los tres nombres de la fór-

mula bautismal. Así, dice Teófilo que los tres primeros días de la creación son «una copia de la trinidad divina de Dios, su Logos y su Sofía *(Ad Autol.* 2,15, redactado en 181-182: PG 6,1077); y Atenágoras rechaza la acusación de impiedad contra los cristianos argumentando que éstos en su fe «adoran a Dios Padre y al Hijo como Dios y al Espíritu santo y demuestran que poseen el mismo poder en su unión (ἕνωσις) y diversidad dentro de su orden (τάξις: *Leg.* 10: PG 6,908). Ambos ponen de relieve que el Logos estaba ya en el Padre antes de la creación del mundo y que sólo había sido emitido para dicha creación del mundo. Teófilo utiliza al respecto, y sin duda que no es el primero en hacerlo (téngase en cuenta que las primeras apologías se han perdido casi en su totalidad), expresiones como *logos endiathetos* (ἐνδιαθετός = inserto en las propias entrañas, *in propiis visceribus insitum)* y *prophorikos* (προφορικός = *prolatitium,* proferido, *primogenitum omnis creaturae: Ad Autol.* 2, 10, 22: PG 6, 1064, 1088). El fundamento para esas formas de hablar está sobre todo en Jn 1,3.18: «En el principio era el Verbo (Logos), y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios, por él se hizo todo y sin él nada fue hecho... Nadie ha visto jamás a Dios; el unigénito, que es Dios y descansa en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer.» Teófilo cita ese pasaje mostrando con ello que sus expresiones no pretenden ser una filosofía, sino únicamente aseveraciones vinculadas a la revelación y muy especialmente a Juan.

d) Clemente de Alejandría y Orígenes: Las mismas doctrinas cristológicas vuelven a encontrarse una generación después en Hipólito de Roma († 235; cf. *Phil.* 10,33: PG 16,3,3447), de tal modo que su adversario el papa Calixto pudo tacharle de diteísta (H.E. Kirsch, 231). Ciertamente que en la doctrina trinitaria Hipólito fue demasiado lejos (cf. *Phil.* IX, 10; *Contra Noetum*), mientras que ni en la cristología ni en la doctrina trinitaria no parecen haberse excedido los grandes alejandrinos. Clemente de Alejandría († antes de 215) llama «Dios» a Cristo, pero le presenta sobre todo como guía hacia Dios, como el camino del conocimiento divino (cf. Jn 10,9; Mt 11,27: *Protrept.* I, 3-10: PG 8, 60-195). Tampoco el gran himno que cierra su obra va más allá del elogio del único redentor, del «Dios de la paz» *(Protrept.* X, 101, 3: PG 8,217). Ni siquiera el gran Orígenes († 253-254) se excede. En la irradiación eterna sale de Dios el Hijo, y de éste el Espíritu *(In Joh* 2,6; *De princ.* I, 2,10: PG 11, 138-142). Aunque llama al Hijo de

Dios «de la misma substancia» (ὁμοούσιος: *In Heb:* PG 14, 1308) sólo el Padre aparece como totalmente bueno y el Hijo como copia de la bondad *(Contra Celsum* 5,39; *De princ.* I, 21,3). El Espíritu Santo es menor que el Hijo *(De princ., Praef.* 4: PG 11, 117; *De princ.* I, 3,5).

No se puede pasar por alto, sin embargo, que su especulación sirve ya de base para la comprensión trinitaria de la época siguiente. Sal 35(36),10. «En su luz veremos la luz» lo expone así: «En tu Palabra y tu sabiduría, que es tu Hijo, te veremos a ti, oh Padre» *(De princ.* I, 2,4). Pero sobre todo desarrolla una rica especulación acerca de las relaciones entre el Padre y el Hijo con ayuda del concepto de «generación», que expone en analogía con la generación humana, habida cuenta de la singularidad de la naturaleza divina *(De princ.* I, 2,4). Asimismo habla extensamente del Espíritu Santo y concluye del paralelismo de las afirmaciones sobre el conocimiento de Dios por el Hijo (Mt 11,27) y por el Espíritu (1Cor 2,10) la idéntica divinidad de ambos, aunque al Espíritu sólo le asigna la santificación del mundo. Todavía no se pregunta por el origen del Espíritu —como lo había explicado respecto del Hijo mediante la generación— *(De princ.* I, 3,8). Lo importante de verdad es que Orígenes aún desarrolla una viva doctrina económica de la Trinidad *(De princ.* I, 1-3), con la cual se explican por igual la unidad de Dios, del Espíritu, y la Trinidad, así como la acción en la creación, redención y santificación: «En la Trinidad no se puede de ningún modo nombrar nada mayor o menor, pues la única fuente de la divinidad lo abraza todo con su Logos, y con su Espíritu maravilloso santifica cuanto es digno de santificación» *(De princ.* I, 3,8). «(Los hombres) tienen, pues, el ser de Dios Padre, el ser racional del Logos, la santidad del Espíritu Santo; y, a la inversa, sólo después de la santificación por el Espíritu son capaces de recibir a Cristo... y (por la) inaudita santificación del Espíritu Santo, sólo por la cual pueden captar a Dios (llevados a la perfección, en la que nosotros) contemplamos una vida santa y bienaventurada... Cada vez con mayor fervor y perfección debemos recibir y conservar en nosotros al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo» (ibid).

e) La gnosis y los teólogos antignósticos de occidente: no se puede comprender la evolución de la doctrina trinitaria (como tampoco el desarrollo de la cristología) sin echar al menos una ojeada al gran esfuerzo espiritual por explicar el mundo entero y al hombre en él; esfuerzo que sobre todo en el siglo II hubieron de afrontar la fe cristiana y la joven Iglesia: la denominada gnosis. Tan numerosas como las explicaciones de su origen son las interpretaciones acerca de su naturaleza. Las investigaciones más recientes (cf. R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnis,* Salzburgo 1967; K. Rudolph [dir.], *Gnosis und Gnostizismus, WdF* CCLXXII, Darmstadt 1975) muestran hasta qué punto cabe una visión armonizadora de las opiniones y explicaciones propuestas hasta ahora. Los estudios generales, que sobre el sistema gnóstico han realizado K. Rudolph (788s), R. Haardt (18-29) y R. Seeberg (en su *Dogmengeschiche* I, 269s), proponen como fundamentales las doctrinas siguientes: 1) dualismo entre el Dios invisible y el mundo que procede de la nada —el mal— (Valentino); 2) separación entre el Dios creador y su ley, logos o sofía como principios mundanos (como eones: Marción), que deben superar ese dualismo; 3) dualismo entre mundo del espíritu y de la materia, especialmente en el hombre; 4) redención por Cristo, que es espíritu; 5) importancia destacada de los mediadores (angelología) e infravaloración del eón presente; 6) logro de una redención mediante un conocimiento profundo ético-religioso (gnosis); 7) esa gnosis no es un conocimiento natural sino una revelación privada; 8) objetivo de tal gnosis es una comunidad religiosa pneumática bajo los respectivos doctores dirigentes; 9) especulaciones sobre los tiempos primeros y sobre los últimos (apocalíptica); 10) escepticismo pesimista sobre el curso de este mundo, temática ascensional como liberación y una exégesis que muchas veces sigue la exposición judía de la Escritura.

El origen de esas doctrinas hay que buscarlo en cada caso, según la interpretación específica, preferentemente en círculos judíos de Palestina o de Mesopotamia, en ideas filosóficas helenísticas o en ideas iranianas de carácter religioso, en sistemas mentales cristianos o gentiles.

Cuanto dijeron Teófilo y Atenágoras lo ahonda ahora el obispo de Lyón, Ireneo († 202), partiendo sobre todo de testimonios bíblicos. En su confesión de fe *(Adv. haer.* I, 10,1: PG 7,549) destaca claramente su lucha contra la gnosis, cuando habla de «Jesucristo, que se hizo carne para nuestra salvación», de su nacimiento virginal, de su pasión, resurrección y su ascensión corporal al cielo; todo lo cual apunta a la *recapitulatio universalis* (cf. Ef 1,10), la reunión del universo bajo la cabeza que es Cristo, aduciendo para ello el himno cristológico de Flp 2,5-11. En forma apocalíp-

tica anuncia a los apóstatas el fuego eterno y a los creyentes la felicidad eterna (cf. *Adv. haer.* III, 19,1; 21,10: PG 7, 938,955).

f) Tertuliano: con mayor claridad aún que en Ireneo de Lyón aparecen las afirmaciones cristológicas y trinitarias en Tertuliano de Cartago († 220) que, siendo enemigo de la especulación griega, se atiene en sus numerosas obras antignósticas sobre todo a la palabra bíblica y trabaja con el lenguaje depurado del hombre de leyes. No obstante esa claridad hay que entenderla ya como respuesta a un error que muy pronto se denominó «patripasianismo». Lo desarrolló Noeto, esmirnense de nacimiento, según expone Hipólito *(Adv. haer.* IX, 1-10; PG 16,3,3369-3378), siguiendo a Pitágoras, el filósofo de la unidad de todos los contrarios, y que difundió en Roma su discípulo Cleomenes, con apoyo del obispo romano Geferino y respaldado por Calixto. Ésta era su doctrina: «El Padre y el denominado Hijo son una misma cosa, no uno procedente del otro, sino él mismo de sí, que se llama Padre e Hijo según la sucesión cronológica» (IX, 10: PG 16,3,3378). Algo parecido enseñaba Práxeas de Asia Menor, que había luchado en Roma contra el montanismo bajo el papa Cornelio (190), y que, con vistas a mantener la unidad de Dios, fue el primero en hablar de una «monarquía» divina. Ese denominado «monarquianismo» enseña que es uno y mismo Dios, el Padre, quien obra en Cristo y en el Espíritu. Contra esa doctrina escribe Tertuliano, que propone sus formulaciones claras sobre la Trinidad. Es el primero que introduce la designación de persona para el Hijo y el Espíritu *(Adv. Prax.* 7 y 9: PL 2,162, 164), distinguiendo en Dios entre *substantiae unitas* y *sacramentum oeconomiae (Adv. Prax.* 2: ibid. 156) *quae facit numerum (tres), ne Pater ipse credatur natus et passus, quod non licet credi, quoniam non ita traditum est* (ibid. 13: ibid. 169: esa economía crea el número tres, para que no se crea que es el mismo Padre el que nace y padece, lo cual no puede creerse ya que no es ésa la tradición). Tertuliano es también el primero en emplear la palabra *trinitas* con el significado de triple personalidad de Dios *(trinitas divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: De pud* 21; cf. *Adv. Prax.* 2).

4. *Comienzos de la auténtica doctrina trinitaria*

a) Hacia el año 240 apareció una obra, la primera que ha entrado en la historia con el título *De Trinitate* (= sobre la Tri-

nidad). La obra era de Novaciano, presbítero de la iglesia romana que en 251, tras la elección de Cornelio, se hizo nombrar antipapa, fundando una iglesia cismática, con fuerza sobre todo en África y en España, que en la cuestión penitencial defendía la tendencia más severa de Calixto en sus comienzos y del obispo Cipriano († bajo el emperador Valeriano 253-260). Para entender su obra es necesario tener en cuenta, junto al «monarquianismo substancial» inaugurado por Noeto y Práxeas, el denominado «monarquianismo modalista», que presenta al Hijo y al Espíritu como la misma manifestación poderosa de Dios en la historia de la salvación (πρόσωπα... δυνάμεις) y que fue propuesto por un tal Sabelio de Libia (desde el 217 en Roma; cf. Hipólito, *Adv. haer.* IX, 12: PG 16,3,3379-3387). A esa doctrina, que como la antes mencionada, tampoco logró una representación objetiva y satisfactoria del misterio de la unidad de Dios y de la trinidad de personas, acabaron llegando aquellos teólogos que, en razón de la realidad histórica de Jesús de Nazaret, le consideraban un puro hombre, hasta el punto de explicar su divinidad sólo como una «aceptación de su condición de hijo por parte de Dios» (adopcionismo). Sus defensores más importantes fueron Teódoto el Viejo, de Bizancio (condenado por el papa Cornelio en 198: cf. Hipólito, *Adv. haer.* VII, 9,35; Epifanio, *Anc.* II, 54-57) y más tarde por Pablo de Samosata, al que condenó el sínodo de Antioquía en 268 (Epifanio, *Ank.* II 65).

A todos esos errores responde, no en tono apologético sino más bien especulativo-constructivo, Novaciano en su obra *De trinitate* (texto y versión alemana por H. Weyer, Darmstadt 1962). Trata ahí (caps. 1-8) de Dios, el Padre y creador del mundo, como el Dios único, subrayando después claramente que el Hijo es hijo del Dios creador (contra Marción: cap. 9), que es verdadero hombre (contra los docetas: cap. 10), es también verdadero Dios (contra los adopcionistas: caps. 11-25), al que se debe concebir como substancia propia, distinta del Padre (contra los monarquianos: caps. 26-28). Finalmente reúne todas las fuentes de la Escritura sobre el Espíritu Santo (cap. 29), donde habla de «la eternidad divina del Espíritu Santo» y del «Espíritu que procede de Dios». En los dos capítulos finales (31 y 32) «sobre la unidad de Dios» dice explícitamente: «Debemos exponer la doctrina de que Cristo también es Dios de tal modo que, por una parte, no padezca la verdad de la Escritura y, por otra, tampoco sufra nuestra fe según la cual sólo existe un Dios». No aparece en la obra

la palabra *trinitas*, que ya antes habían empleado Hipólito y Tertuliano. Sin embargo se esfuerza por exponer de un modo especulativo y claro la unidad de Dios y la subsistencia (habla de *substantia*, palabra que falta en Hipólito y que Tertuliano sustituye por «persona») de las personas así como sus mutuas relaciones. Aunque más tarde los arrianos se remitirán en ocasiones a su obra —que, por lo demás, es poco citada—, en su época es sin duda la exposición trinitaria más importante que poseemos. Si afirma como conclusión que al final el Hijo lo devolverá todo al Padre, de modo que ese Dios podría aparecer monarquiano, hemos de decir que, tras las explicaciones precedentes, la frase sólo puede entenderse como una interpretación no totalmente afortunada de 1Cor 15,28, en que ya Pablo afirmaba que el Hijo lo someterá todo al Padre «a fin de que Dios sea todo en todas las cosas».

b) Esos primeros tanteos de doctrina trinitaria alcanzan su punto culminante al difundirse por Egipto, a partir del 257, las enseñanzas de Sabelio. El obispo Dionisio de Alejandría destacó en su escrito contra esos errores —escrito redactado hacia 264 y que cita Atanasio: PG 25, 501, 513— siguiendo la línea de Hipólito *(Contra Noetum:* PG 10,817: *lumen ex lumine, aquam ex fonte, radium a sole)*, la igualdad esencial entre el Padre y el Hijo, pese a todas sus diferencias personales, recurriendo a la especulación sobre las relaciones entre *verbum mentis* y *verbum oris*. Al papa Dionisio se le antojó un triteísmo tal enfrentamiento del obispo Dionisio con el monarquianismo de Sabelio, por lo que escribió en 259-60 una carta al obispo Dionisio en la que toma posiciones contra un supuesto triteísmo egipcio y dice: «El Verbo de Dios debe necesariamente ser uno con el Dios del universo y el Espíritu Santo debe permanecer y habitar en Dios. Y así la Trinidad divina *(divina trinitas)* debe formar una sola cosa, como en una cumbre, es decir, reunirse en el Dios omnipotente del universo y a él ha de volver» (DS 112).

La separación de la monarquía divina en tres partes debe condenarse como doctrina diabólica.

Sin duda que el resumen más completo de la doctrina trinitaria en esa época lo ofrece Gregorio Taumaturgo († entre 270-275) en su instrucción sobre la fe (PG 10,984), de la que más tarde diría Gregorio de Nisa (PG 64,909) que el propio evangelista Juan, por indicación de la Madre de Dios había revelado dicha doctrina a Gregorio Taumaturgo. Lo cual pone de manifiesto que el cuarto

Evangelio fue convirtiéndose cada vez más en la base de ese desarrollo doctrinal y que la exposición de Gregorio Taumaturgo se aceptó como singularmente nueva y clara, sobre todo por lo que se refería al Espíritu Santo. Escribe, en efecto, sobre este punto: «Un Espíritu Santo que tiene su substancia de Dios... Imagen del Hijo, en quien se manifiesta Dios Padre y Dios Hijo..., una Trinidad perfecta... nada creado y nada servil en esa Trinidad y nada añadido, cual si antes no hubiera existido y se hubiese agregado más tarde. Así, al Padre jamás le ha faltado el Hijo, y al Hijo jamás le ha faltado el Espíritu Santo; es siempre la misma, infinita e inmutable Trinidad.» Las bases de dicho desarrollo fueron en aquella época sobre todo Jn 10,30 «Yo y el Padre somos una sola cosa», y Jn 14,10 «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí.»

c) El juicio sobre *esa doctrina trinitaria prenicena* ha sido muy diverso en la historia del dogma: D. Petavius, J. Kuhn, Hagemann, etc., han visto principalmente los errores y deficiencias de dicha doctrina; L. Thomassin, J.B. Bossuet, J.A. Möhler, J. Schwane, M.J. Scheeben, etc., destacan, por el contrario, la búsqueda positiva y la rectitud objetiva, pese a ciertos errores de lenguaje.

Debemos decir ciertamente que las figuras máximas de la época impulsaron, con su reflexión creyente y la gracia divina, el desarrollo de la verdad, aunque se filtrasen algunos errores en la búsqueda humana. Roma tiene un papel dirigente en ese desarrollo (el papa Dionisio). Desde el comienzo se advierte además la tendencia unánime a no solucionar los contrastes ideológicos entre tríada y mónada por la vía del sistema idealista neoplatónico, por entonces justamente en todo su esplendor, sino que se busca esclarecer el auténtico y estricto misterio revelado, sin convertirlo en una filosofía humana y destruirlo en consecuencia.

Las peculiares dificultades se deben ya en parte a la propia Escritura: 1) De hecho, en la Escritura, Dios es casi exclusivamente el Padre, lo que podía inducir a la concepción del monarquianismo; 2) la humanidad de Jesús con todas las manifestaciones de su vida y muerte así como Jn 14,28 («el Padre es mayor que yo») siempre daban pie a una doctrina subordinacionista; 3) esas doctrinas se dejan sentir especialmente en la cristología, ya que, según Prov 8, al Hijo se le contempla como al Demiurgo y la conexión entre ser y tiempo —que al hombre se le antoja necesa-

ria — induce a establecer en Cristo esta distinción: concebido desde la eternidad, nacido para la creación, enviado para la redención. Con ello se introduce también al aspecto voluntarista en la generación del Hijo por el Padre; 4) la aparición del Hijo en la naturaleza humana, la imagen del Espíritu en forma de paloma y la invisibilidad absoluta de Dios Padre, que la propia Escritura pone de relieve, han inducido de continuo a una concepción triteísta, así como la fe bíblica en un solo Dios podía inducir a considerar a Cristo como personalmente idéntico con el Padre o cual simple hijo adoptivo del mismo. Para poder reducir las afirmaciones bíblicas sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu a un sistema que tuviera en cuenta la fe en la revelación en un Dios único, eran necesarios justamente conceptos como «naturaleza» y «persona», que sólo debían esclarecerse al aplicarlos a la realidad divina.

5. *El desarrollo de la doctrina trinitaria en la Iglesia de oriente durante el siglo IV*

Conviene no perder de vista tres acontecimientos de la historia de la Iglesia, si se quiere entender la evolución de la doctrina sobre la Trinidad en el siglo IV: la libertad de la Iglesia conseguida bajo Constantino, que dio a las discusiones históricas de la fe una amplitud e importancia mayores tanto para la Iglesia como para los individuos; hasta los emperadores intervinieron entonces con su poder político en las disputas sobre la fe. Desde esa liberación política de la Iglesia también surgieron dentro de la misma más hombres cultos y sabios y hasta el pueblo creyente interviene asimismo como una realidad política. Simultáneamente emergió una nueva fuerza en la Iglesia, que iba a desempeñar un importante papel en las controversias creyentes de la época posterior: el monaquismo, de manera especial en Egipto y en Palestina, aunque también en Bizancio. La formación de los dirigentes superiores así como la fuerza de convicción religiosa de muchos monjes, a menudo con una formación menor, se dejaron sentir por igual. El poder político, el poder del concepto y el poder de la piedad fueron entonces factores de la evolución doctrinal en mayor medida de cuanto lo habían sido anteriormente.

a) Todo esto se hace ya patente con la aparición de los primeros grandes errores que, por la intervención del emperador,

muy pronto condujeron a una importante decisión en el primer concilio ecuménico de la Iglesia, reunido en Nicea (325); pero que, justamente por esa implicación política, suscitaron durante cincuenta años luchas enconadas, influyendo en la cristianización de las tribus germánicas, hasta que poco a poco también aquí quedaron sometidas, con la conversión de los francos en el siglo VII.

Apareció la doctrina falsa del presbítero alejandrino Arrio (discípulo de Luciano de Antioquía, fundador de la escuela exegética antioquena), que desde el año 315 difundió sus errores sobre Cristo en la Iglesia de Alejandría haciendo muchos prosélitos. En la carta de los obispos alejandrinos al sínodo de Nicea (325) — a la que se refiere Teodoreto (KG I, 8) — se describe la heterodoxia de Arrio con estas cuatro frases: «A saber, que el Hijo de Dios (habría sido creado) de la nada, que antes de haber sido engendrado no existía, así como que hubo un tiempo en que no existía, y que él, el Hijo de Dios, en virtud de su libre albedrío (humano) habría sido capaz de la maldad como de la virtud» (cf. la condena de Nicea DS 126; D 54). Claramente aparecen esas mismas doctrinas en la epístola de Arrio al obispo Eusebio de Nicomedia, conservada asimismo por Teodoreto (KG I, 4). Podría dar la impresión de que Arrio ha entendido a Cristo en el sentido del demiurgo platónico, que, siendo creado, es sin embargo anterior a toda la creación, que es criatura pero más que todas las otras criaturas, y aunque constantemente dice de él que «apareció antes de todos los tiempos como Dios perfecto, como el unigénito e inmutable, pero no existía antes de su nacimiento o creación, o envío, o constitución, pues no era ingénito». Nacido se entiende ahí en la acepción de creado. El concilio de Nicea, que el emperador Constantino convocó para mantener la recién conseguida unidad del imperio, resumió la doctrina católica — las peculiaridades y detalles de la controversia se estudian en la cristología — en estas palabras: «Creo en el único Señor (Kyrios) Jesucristo (cf. Flp 2,11), Hijo de Dios, nacido del Padre como el unigénito (cf. Jn 1,14.18; 3,18), es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho, todas las cosas del cielo y de la tierra» (DS 125; D 54).

Atanasio, que era diácono al tiempo del Concilio y más tarde fue obispo de Alejandría, aunque por la disputa acerca del decreto

conciliar estuvo exiliado por distintos países del imperio durante 16 años, hacia 350, en su epístola sobre los decretos del Concilio, declaraba explícitamente: La substancia propia del generante pasa al generado, pero no parcialmente como en el hombre, sino toda la substancia, porque es Dios e indivisible; «por ello el sínodo, que estudió la cuestión, ha escrito rectamente que el Hijo es de la misma naturaleza (ὁμοούσιος) que el Padre» (PG 25,441,452). La igualdad esencial con el Padre y la diferencia frente a él (todavía falta en Atanasio la palabra «persona») la explica Atanasio diciendo que Dios ha creado el mundo mediante el Logos de su misma naturaleza (cf. Jn 1,3). De la larga controversia acerca de tales enseñanzas del primer concilio, controversia que se prolongó hasta el año 381 y que reportó a casi todos los que participaron en la misma, tanto a Arrio y a los arrianos como a Atanasio y sus defensores, destierros, condenas, reposiciones y nuevas deposiciones, ha de ocuparse la cristología. Aquí deberíamos observar únicamente que el concilio todavía no trata en forma explícita del Pneuma, lo que necesariamente condujo a que la problemática planteada por la doctrina de Cristo como Logos se prolongase también respecto del Espíritu Santo como Pneuma.

b) Hablar del «Espíritu Santo» resulta en sí más difícil que hablar de Cristo, pues el concepto de Pneuma es plurivalente en la Escritura. Las mayores dificultades las crea aquí la cuestión acerca de la naturaleza y el ser personal. Aun cuando, como queda anotado, ya Novaciano y Gregorio Taumaturgo habían hablado inequívocamente del ser divino del Pneuma, el concilio niceno dice únicamente «creo en el Espíritu Santo». Como guía y dirigente en la lucha contra el pleno ser divino del Espíritu Santo — los defensores de esa doctrina fueron por ello designados, desde aproximadamente el 355, «pneumatómacos» — hay que considerar al semiarriano arzobispo de Constantinopla, Macedonio, según indica Dídimo el Ciego († 398) en su obra *De trinitate* (redactada hacia 381: II, 10: PG 39,631-651); hasta el punto que desde el 380 los negadores de la divinidad del Espíritu Santo también fueron llamados macedonianos. No obstante, en tal disputa parece haber sido más importante el obispo arriano Eunomio († 395) de Cícico en Misia. En ese período de 350-380 tanto la cristología nicena como la divinidad del Espíritu Santo recibieron nueva luz con la discusión de los grandes teólogos orientales contra el arrianismo, que aclararon la diferencia entre «engendrar» (γεννᾶσθαι)

y «llegar a ser» o «ser creado» (γίγνεσθαι). «Engendrar» no podía significar en el Dios simple e inmutable más que la relación objetiva entre Padre e Hijo, no un acontecer que incluye la causalidad y, por ende, un orden del ser y de la temporalidad del ser, como todo devenir o ser creado.

Hacia 358 Atanasio escribía ya desde el exilio sus cuatro cartas pascuales a Serapión, obispo de Thmuis, en Egipto, defendiendo la divinidad del Espíritu en conexión con 1Cor 3,16s («somos templo del Espíritu Santo») con estas palabras: «Si, pues, por la comunicación del Espíritu Santo nos hacemos partícipes de la naturaleza divina (cf. 2Pe 1,5), sólo un insensato puede decir que el Espíritu no es de naturaleza divina sino creada... Puesto que nos hace dioses, no puede haber duda alguna de que su naturaleza propia es la naturaleza de Dios» (I, 24: PG 26,585). Explícitamente enseña Atanasio que «desde el comienzo ésa es la tradición, doctrina y fe de la Iglesia católica... la Trinidad es aquí la Trinidad santa y perfecta, que se reconoce en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que no contiene nada ajeno ni mezclado de fuera, y que no consta de creador y criatura, sino que se configura por completo con la fuerza creadora: es una naturaleza idéntica a sí misma e indivisible, por lo que también posee una única eficacia y actividad» (I, 28: PG 26,593). Atanasio pone en el mismo plano el ser engendrado del Hijo por el Padre y la procesión del Espíritu Santo como un proceso intradivino (III, 1: PG 26,625) y dice en conexión con Jn 14,13: «Así pues, si el Espíritu viene a nosotros, también vendrán el Hijo y el Padre y harán morada en nosotros, porque la Trinidad es indivisible y una sola es su divinidad, y uno es Dios que está sobre todo, a través de todo y en todo. Esta es la fe de la Iglesia católica» (III, 6: PG 26,633).

El sínodo de Alejandría (362) en el que ya se habían discutido los términos «naturaleza» (οὐσία) y «persona» (ὑπόστασις) ampliamente (cf. Hefele I [1873] 726s) declaró explícitamente en el mismo sentido que «el Espíritu es la misma substancia y divinidad que el Padre y el Hijo» y que en la Trinidad no hay absolutamente nada de criatural, nada inferior y nada posterior» (cf. Rufino, KG I [X] 29). Asimismo los *sínodos romanos* de 369 y 373 trataron esta doctrina mientras que el IV sínodo romano, celebrado en 380 bajo el papa Dámaso, proclamaba: «Lanzamos el anatema contra quienes no confiesan con toda libertad que el Espíritu Santo posee la misma esencia y poder que el Padre y el Hijo» (cf. Teodoreto, KG V, 11).

Estas doctrinas fueron elaboradas con mayor profundidad por obra sobre todo de los grandes padres capadocios. Basilio Magno († 379) pone de relieve en su obra *Sobre el Espíritu Santo* (escrita en 375), siguiendo la fórmula bautismal (Mt 28,19). La unidad de esencia de las tres personas (12,28: PG 32,116; 15,35: PG 32,128s) y compendia la acción divina del Espíritu con estas palabras: «Por el Espíritu Santo se nos otorga el retorno al paraíso, la ascensión al reino de los cielos, el acceso a la aceptación como hijos, la confianza con la que invocamos a Dios como Padre nuestro, somos hechos partícipes de la gracia de Cristo, somos llamados hijos de la luz, participamos de la gloria eterna y, para decirlo todo en una palabra, estamos en la plena posesión de todas las bendiciones» (15,36: PG 32,132). Por ello mantiene en su confesión que debe darse al Padre la gloria con el Hijo y con el Espíritu Santo (c. 1: PG 32,67ss; c. 10,26; PG 32,113).

Gregorio de Nacianzo († hacia 390) defendió el año 380 la divinidad del Espíritu Santo, y con ella la doctrina trinitaria católica, sobre todo en sus cinco grandes sermones teológicos, que le valieron el honroso título de «el Teólogo». Distingue expresamente entre la filiación del Hijo (υἱότης) por generación (de ahí el μονογενής) y la procesión del Espíritu desde Dios (πρόοδος). Aduce todo el aparato conceptual que en esa época ya se había desarrollado para exponer la doctrina trinitaria; pero no como un aparato de conceptos filosóficos, sino de nombres que pretenden interpretar las afirmaciones bíblicas, y enseña: «Esto es común al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo: el no ser creados y la divinidad (τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης). Al Hijo y al Espíritu Santo les es común el que ambos proceden del Padre. Propiedad del Padre es el no ser engendrado, mientras que el Hijo es engendrado y el Espíritu procede de Dios» (ἀγεννησία, γέννησις, ἔκπεμψις: 25,16: PG 35,1221). Dice asimismo en su último discurso: «Los fieles oran al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, una sola divinidad: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, una naturaleza en tres propiedades, distintas en número, pero no diferentes en la divinidad» (μίαν φύσιν, ἐν τρίσιν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι: 33,16: PG 36,236).

Gregorio de Nisa († 394), hermano menor de Basilio, toma finalmente posición respecto de estas cuestiones en cuatro escritos distintos, dirigidos contra Eunomio, y vuelve a tratarlas en los cuatro primeros capítulos de su gran *Catequesis* (no anterior

al 385), en que presenta al Hijo sobre todo como «Palabra eterna» de Dios y al Espíritu como «aliento de Dios», es decir, que parte de los nombres bíblicos, contraponiendo finalmente la doctrina católica trinitaria a la creencia pagana en muchos dioses y a la cerrada fe judía en un único Dios *(Or. cat.* 1: PG 45, 13-19).

No se debe pasar por alto, sin embargo, que estos grandes teólogos pese a todos sus esfuerzos por esclarecer la verdad de fe, jamás dejan de referirse al carácter misterioso de todas esas doctrinas, llegando incluso el antioqueno Juan Crisóstomo († 407) a tratar ampliamente en doce homilías sobre 1Cor 13,11s, escritas en 386/387 y dirigidas contra los anhomeos, la incomprensibilidad de Dios (PG 48,703-750).

Esta doctrina trinitaria de la iglesia oriental recibió el respaldo y sanción eclesial cuando, tras cuarenta años de dominio arriano en Constantinopla, a la muerte del emperador Valente (378) asumió el imperio el césar romano oriental Graciano; en 379 fue elegido obispo de Constantinopla Gregorio Nacianceno y, finalmente, el general Teodosio fue asociado al gobierno imperial por Graciano haciéndole administrador de oriente. El emperador convocó un *concilio en Constantinopla* para mayo-julio del 381, que tras la retirada de los obispos macedonianos (quedaron 150 ortodoxos), sancionó el símbolo bautismal breve de Epifanio de Salamina († 403), que llevaba ya en uso diez años, como símbolo del sínodo conocido como segundo concilio ecuménico de Constantinopla. La doctrina acerca del Espíritu se resume ahí en estas palabras: «Creo en el Espíritu Santo, señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado y que habló por los santos profetas» (DS 150; cf. 42). El fundamento de esta doctrina pneumática es Jn 15,26: («El Espíritu ... que procede del Padre»; ἐκπορεύεται) y 1Cor 2,12 («el Espíritu, que es de Dios»: τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ). En su fórmula más larga ya Epifanio había aludido a Jn 16,14 («tomará de lo mío»), a fin de precisar más aún las relaciones entre Hijo y Espíritu. En esta doctrina oriental sobre la Trinidad ha sido decisivo hasta hoy el que las relaciones de las tres Personas en Dios están completamente definidas de acuerdo con unas afirmaciones bíblicas, por lo que tampoco se ha tomado de la fórmula bautismal la coordinación de las Personas, sino que continúa siendo determinante la doxología «al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo». Con lo que también se ha mantenido un cierto predominio ontológico del Padre en esa concepción trinitaria. No obstante, tam-

bién Agustín enseña: *Totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis principium Pater est* (= el principio de toda divinidad o, por mejor decir, deidad es el Padre: *De Trin.* IV, 20,29).

c) Esto resultará patente, si echamos aún una rápida ojeada al resumen que de dicha doctrina trinitaria oriental hace Juan Damasceno († 750), cuyas enseñanzas han sido decisivas hasta hoy para las iglesias del mundo griego y del eslavo. Mencionaremos sólo las doctrinas características de las Iglesias de oriente.

Partiendo de las ideas sobre el carácter absolutamente misterioso y sobre la unidad de Dios, ofrece Juan Damasceno una demostración racional primero de esa unidad de Dios, tanto para el Hijo en cuanto Palabra de Dios, como para el Espíritu, aliento que pertenece a esa Palabra, para exponer después (1,8) su doctrina sobre la Trinidad. Se funda esa doctrina en los decretos de Nicea y Constantinopla y aplica en especial las enseñanzas de Cirilo de Alejandría, de Gregorio Nacianceno y de Basilio. Lo que dice el concilio de Calcedonia (451) sobre la realidad de Cristo se aplica también aquí a la Trinidad, subrayando una y otra vez, que no es una unidad compuesta, como piensa Sabelio, ni tampoco resultante de realidades separadas, como enseña Arrio. La unidad divina en tres personas se expresa mediante el concepto de *perikhoresis* de las tres divinas personas. Así, el Padre puede ser Dios, y serlo el Hijo, y serlo el Espíritu Santo, porque las tres personas se penetran esencialmente. El Damasceno distingue de modo claro entre unidad objetiva y unidad lógica y enseña: la humanidad de las distintas personas humanas forma una unidad lógica (unidad de especie), mientras que la divinidad de las tres personas divinas es una perfecta unidad objetiva: «En todo son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo una cosa (ἕν ἐισιν), excepción hecha del no ser engendrado (ἀγεννησία del Padre), el ser engendrado (γέννησις del Hijo) y la procesión (ἐκπόρευσις del Espíritu Santo: I, 8: PG 94,828). «Hemos enseñado que existe una diferencia entre generación y procesión, pero en modo alguno de qué género es esa diferencia.»

Es de gran importancia que en razón de la unidad y totalidad del Dios sobreesencial se presente a las distintas personas como «subsistencias completas», «a fin de que no admitamos una naturaleza completa formada por tres naturalezas incompletas, sino una esencia única y simple, superperfecta y más que completa en tres subsistencias completas». No obstante, y en razón de las

afirmaciones bíblicas, ha de mantenerse también que el Espíritu procede en exclusiva del Padre (según Jn 15,26 y 1Cor 2,12). Juan Damasceno está sin embargo al corriente de otras doctrinas distintas de la iglesia occidental, y continúa: «El Padre es fuente y causa (πηγὴ καὶ αἰτία) del Hijo y del Espíritu Santo: Padre sólo para el Hijo, causa para el Espíritu Santo: el Hijo es hijo, palabra, sabiduría, poder, luz, resplandor, imagen del Padre y procedente del Padre. Mientras que el Espíritu no es hijo del Padre, sino Espíritu del Padre, porque procede del Padre. Pero no hay impulso alguno (ὁρμή) sin el Espíritu. También se le llama Espíritu del Hijo, no porque proceda de él, sino porque a través de él procede del Padre (δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον). El origen (αἴτιος) es el Padre» (I, 12: PG 94,849). Ya al final del capítulo de la Trinidad (I, 8) había dicho: «Pero del Hijo no decimos que sea el Espíritu, aunque a éste le llamamos Espíritu del Hijo, pues el Apóstol divino dice: Si alguien no tiene el Espíritu de Cristo, no es suyo (Rom 8,9; la misma expresión aparece también en Act 16,7; Flp 1,19; 1Pe 1,11; cf. 2Cor 3,17). Confesamos asimismo que por el Hijo se nos anuncia y comunica, pues se dice: Insufló sobre sus discípulos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo (Jn 20,22: también el envío del Espíritu ocurre gracias a la "mediación de Jesús": cf. Jn 14,26; 15,26)» (PG 94, 835). A modo de explicación se aduce aquí la imagen de «sol, esplendor y reflejo». «Del Hijo, sin embargo, no decimos que sea (el Hijo) del Espíritu ni que proceda del Espíritu» (ibid.). Una comprensión profunda de la doctrina trinitaria oriental muestra que evidentemente en época prenicénica (Orígenes) se desarrolló una doctrina triádica marcadamente económica, pero que bajo la influencia de la teología negativa entre los padres capadocios (Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa) y más aún bajo la influencia neoplatónica (Pseudo-Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor) meditó y puso cada vez más de relieve la unidad esencial de la Trinidad. El sentido e importancia de esta afirmación se nos aparecerá más claro tras reflexionar sobre lo que sigue.

6. *Desarrollo de la doctrina trinitaria de la Iglesia occidental*

a) Hay que nombrar en primer término a Hilario de Poitiers († 367), que en la lucha contra el arrianismo y durante su destierro en Asia Menor (356-361) escribió doce libros, que más tarde (al menos desde Casiodoro) fueron conocidos como *De Trinitate.*

Es significativo que sea el primer teólogo occidental que, remitiéndose a Jn 16,12-15, enseña que el Espíritu recibe tanto del Padre como del Hijo, pues Cristo dice: «Todo lo que el Padre posee es mío, por eso he dicho que recibirá de lo mío y os lo anunciará» *(De Trin.* VIII, 20: PL 10,250). Hilario subraya que la fórmula bautismal tripartita es un compendio de toda la doctrina de Dios y de la salvación; el bautismo se realiza *in confessione et auctoris (ex quo omnia) et unigeniti (per quem omnia) et doni (Spiritus, donum im omnibus: De Trin.* II, 1: PL 10,50 = «en la confesión tanto del autor — por el cual existen todas las cosas —, como del unigénito — por el cual todas las cosas — y del don — Espíritu, don en todo —»). Con el «nombre» enlaza la idea de la naturaleza divina y dice: *Posuit naturae nomine Patrem, Filium, Spiritum Sanctum* (ibid. II, 5: PL 10,54). Dios, como el Dios único, se llama también Padre, no sólo la primera persona en Dios *(habet tamen naturae suae nomen in Patre, sed Pater tantum est:* II, 6, ibid.).

b) De igual modo el gran obispo milanés Ambrosio († 397) tomó posiciones en sus cinco libros *De fide* contra el arrianismo y en sus tres libros *De Spiritu Sancto* contra los errores doctrinales de la época (ambas obras escritas a ruegos del emperador Graciano, 378-381) y también él dijo: Como el Padre, igualmente el Hijo es fuente de vida *(fons vitae)* para nuestra vida sobrenatural, pero es también *fons Spiritus Sancti* (I, 15,152: PL 16,739).

c) Mas la doctrina trinitaria occidental recibió su forma definitiva por obra del obispo de Hipona Agustín († 431), que escribió sus quince libros sobre la Trinidad en los años 398-417 (los libros 1-4 contienen material escriturístico; 5-7 formulación del dogma; 8-15 reflexiones especulativas).

Para la comprensión de este nuevo planteamiento de la doctrina trinitaria hay que empezar por establecer que la doctrina oriental sobre la Trinidad había surgido históricamente de la controversia sucesiva acerca de la comprensión de Cristo y del Espíritu Santo; por lo que siempre continuó ligada a la consideración «económica» del Padre, del Hijo y del Espíritu, de tal modo que las afirmaciones sobre el Dios único nunca se hicieron sin esa «consideración económica de la Trinidad», y por ello también el ser principio del Padre en tal Trinidad mantuvo siempre un cierto predominio y la Trinidad permaneció tranquila en sí misma sin la seria consideración del hecho de que el Hijo y el Espíritu sólo los hemos conocido los hombres por su misión a este mundo.

En sus meditaciones trinitarias Agustín menciona un punto de partida totalmente distinto, que resulta especialmente claro en el libro V de su gran obra. Tras haber reconocido su propia incapacidad frente a la infinitud de su objeto, haber pedido a Dios su ayuda y rogar disculpas al lector por las deficiencias de su exposición, Agustín empieza por desarrollar desde el neoplatonismo una cierta imagen del Dios infinito, que es «bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin necesidad, preside sin lugar, todo lo reúne sin forma exterior, totalmente presente por todas partes sin determinación local, siempre duradero sin tiempo, creador de las cosas cambiantes sin cambio de sí mismo, un ser sin sufrimientos» (V, 1: PL 42,911). Dios, como ese ser en sí simplemente inmutable, se entiende desde el «Yo soy el que soy» de Éx 3,14. Desde esas afirmaciones, que llegan hasta las misteriosas de Parménides sobre la única naturaleza divina, pasa Agustín a las enseñanzas sobre el Hijo y el Espíritu para explicar lo que ahora llamamos «persona en Dios» mediante la categoría de «relación» *(relative) en* el marco de una «esencia» *(essentia)* divina. Lo que entre Padre e Hijo es fácilmente posible resulta difícil para las afirmaciones sobre el «Espíritu»; de ahí que lo presente primordialmente como «don» *(donatum)* de la Trinidad a la criatura: «Queremos, pues, establecer que todas las afirmaciones, que se hacen de la excelsitud gloriosa de Dios en relación a sí mismo, afectan a la substancia *(substantialiter dici);* mientras que lo que se dice en relación a algo, no es una afirmación esencial, sino que afecta sólo a una relación *(relative dici).* La fuerza de la misma subsistencia en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es tan grande que todo cuanto se predica de una persona particular en relación a sí misma no puede predicarse de ellas en plural sino en singular; por eso, Padre, Hijo y Espíritu Santo no son tres dioses sino un solo Dios. Esa manera de hablar vale para todas las propiedades esenciales, porque en Dios no hay nada accesorio (accidentes), sino sólo esencia.» En Dios «el ser es lo mismo que el ser grande», lo cual se aplica a cada una de las tres personas (V, 8: PL 42,916).

«Como, según nuestro uso lingüístico, *essentia* tiene idéntica significación que *substantia,* no nos atrevemos a emplear la fórmula: una esencia y tres substancias (hipóstasis como en los Capadocios), sino que utilizamos esta otra fórmula: una esencia o substancia y tres personas» (V, 9; cf. VII, 4: ibid. 939). Pero tampoco la palabra «persona» es del agrado de Agustín, por eso

dice: «Cuando se pregunta qué son esos tres, queda patente la gran pobreza que padece el lenguaje humano. Así y todo se ha acuñado la fórmula "tres personas", no para expresar el verdadero contenido, sino para no tener que callar» (V, 9: ibid. 917). «Las expresiones, que de manera particular se aplican a cada una de las personas de la Trinidad, no se refieren a ninguna realidad subsistente en sí *(substantiam)* sino a la relación de las tres personas entre sí o a sus relaciones con la criatura» *(nullo modo ad se ipsa, sed ad invicem, aut ad criaturam dicuntur:* V, 11: PL 42, 918). Y así trata ampliamente la posibilidad de llamar a Dios bueno como la de nombrar su propia bondad, sin que pueda también llamársele Padre en el mismo sentido. Por la misma razón, Agustín declara ahora del Espíritu Santo: «Si nosotros empleamos, pues, la expresión (Espíritu Santo) como nombre propio, no deja de ser una designación relativa *(relative dicitur),* pues el Espíritu Santo implica una relación con el Padre y con el Hijo, porque el Espíritu Santo es sin duda el Espíritu del Padre y del Hijo. Ciertamente que tal relación no se hace patente en esa expresión (Espíritu Santo), pero sí es visible en la designación de "don de Dios" (Act 8,20). Es, en efecto, el don del Padre y del Hijo (cf. Jn 15,26 y Rom 8,9)... Mas, si nosotros empleamos las palabras "don del donante" y "donante del don", siempre queda patente la relación mutua. El Espíritu Santo es, pues, en cierto modo la comunión inefable del Padre y del Hijo... La Trinidad es, según ello, el único Dios, bueno, grande, eterno, omnipotente, la misma unidad, divinidad, grandeza, bondad, eternidad, omnipotencia» (V, 11: PL 42,918). Respecto de la criatura el Padre es principio *(principium)* lo mismo que el Hijo y el Espíritu Santo, y los tres constituyen un principio único (V, 13: ibid. 920). Pero dentro también de la Trinidad, el Padre no sólo es «principio de una realidad, que él engendra o crea, sino también de una que él otorga (el Espíritu)... Mas lo que es otorgado tiene una relación tanto con el donante como con el agraciado. Por ello, se le llama al Espíritu Santo no sólo Espíritu del Padre y del Hijo que le otorgan, sino también "Espíritu nuestro" porque lo recibimos... Como el Padre y el Hijo son un Dios, y en relación con la criatura son un solo creador y señor, así en relación con el Espíritu Santo constituyen un principio *(principium),* pero respecto de la criatura el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen juntos un solo principio» (V, 14: ibid. 920).

La tensión entre lenguaje metafísico (filosófico) e histórico

(económico) como base de la doctrina agustiniana sobre Dios se advierte con toda claridad cuando formula esta pregunta: «Si el Espíritu Santo debe al ser donado no solamente el ser don, sino también su mismo ser, ¿cómo el Hijo no va a deber al ser engendrado no sólo su ser Hijo sino su ser mismo?» Y responde con la clara distinción entre ser don *(donum)* y ser donado *(donatum),* para plantear esta cuestión: «Mas ¿cómo podemos mantener la opinión de que las relaciones no son nada accesorio *(ipsa relativa esse accidentia)?* Dios no puede, desde luego, experimentar en el tiempo una nueva determinación, puesto que es inmutable...» Y da la respuesta con ayuda de esta comparación: «Cuando a una moneda se la llama precio *(numus, pretium),* tenemos una determinación relacional, pero la moneda no experimenta cambio alguno cuando empieza a ser precio... Así cuando se hace de Dios una afirmación temporal (donado a nosotros), se trata evidentemente de una relación, sin que incluya ninguna nueva determinación añadida, como si le afectase en algo a Dios, sino que evidentemente tal determinación sólo se da en la criatura, con la que Dios entra en relación, según nuestro modo de hablar» (V, 16: ibid. 922). Con ello queda clara la relación dialéctica en Agustín entre lenguaje metafísico y temporal-económico; lo que ya se puede advertir en sus consideraciones sobre las misiones (libro II) y sobre las manifestaciones divinas (libro III).

Esa misma tensión en el lenguaje teológico acerca de Dios se renueva y ahonda, cuando Agustín sigue analizando en los libros siguientes las relaciones entre *essentia, substantia* y *persona.* «En Dios ser y subsistir son la misma cosa» *(hoc est Deo esse, quod subsistere:* VII, 5: ibid. 942). «En Dios no es una cosa el ser *(esse)* y otra distinta el ser persona *(personam esse),* sino que son total y absolutamente la misma cosa... Por eso opinamos también que en esta Trinidad, cuando hablamos de la persona del Padre, no mencionamos más que la substancia *(substantia)* del Padre. Como la substancia del Padre es el propio Padre, no en cuanto que es Padre, sino simplemente en cuanto que es, así también la persona del Padre no es otra cosa que el Padre mismo. En relación consigo mismo se llama persona, no en su relación con el Hijo o con el Espíritu Santo, como respecto de sí mismo se llama Dios, grande, bueno, etc...» Al igual que más tarde Juan Damasceno, también Agustín distingue aquí claramente entre la unidad objetiva (en Dios) y la puramente lógica (en el ser humano de las distintas personas: VII, 6: ibid. 943). Desde estas afir-

maciones se comprende también su enseñanza: «El Espíritu Santo es una realidad común al Padre y al Hijo *(commune aliquid)*, cualquiera sea su definición (VI, 5: ibid. 927); y desde esa consideración metafísica puede afirmar Agustín: «En aquella excelsa Trinidad una persona es tanto como las tres juntas, y dos no son más que una» (VI, 10: ibid. 931).

Tras haberse elevado en su estudio de la doctrina trinitaria desde la consideración intramundana e histórico-salvífica al plano de lo transcendente, se comprende que, una vez más al modo platónico, busque en este mundo como creación imágenes concretas de esa Trinidad en sí transcendente por naturaleza. Y las encuentra sobre todo en el hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26). Como primera imagen de la Trinidad menciona por ello «el espíritu humano, que se conoce y se ama a sí mismo» (IX, 4: PL 42,963; XIV, 10: ibid. 1046: *mens, notitia, amor).* Aquí la Trinidad se desarrolla en su esencia interna. Pero, así como para Agustín siempre se ha de considerar a la vez desde el Dios creador frente al mundo como creación, así también descubre en el espíritu humano, en cuanto que se ofrece como objeto, esa imagen interior de la Trinidad en la tríada de «memoria, inteligencia y voluntad»; «esas tres (realidades) no son tres vidas, ni tampoco tres substancias, sino una única substancia» (XI, 11: ibid. 998). Incluso en su aplicación al mundo experimental exterior el hombre sigue siendo imagen de la Trinidad, por cuanto que tal experimentación en el acto representativo constituye una unidad de *imaginatio, informatio et intentio* (XI, 7: ibid. 993). Hasta el mundo exterior se contempla como imagen de la Trinidad divina por su determinación intrínseca según «la medida, el número y el peso» *(mensura, numerus, pondus:* Sab 11,21: XI, 11; XV, 4: ibid. 1061).

En el resumen de su obra (XV, 7: ibid. 1065) subraya Agustín explícitamente la gran diferencia entre el modelo divino y la copia creada: «La Trinidad en su conjunto no es otra cosa que Dios, pero en su totalidad, no es otra cosa que Trinidad. El Espíritu sólo conoce con la inteligencia y ama sólo con la voluntad; pero en Dios el Padre no conoce simplemente por el Hijo ni ama sólo por el Espíritu, sino que cada persona se conoce y ama a sí misma y a las otras personas por igual y totalmente, porque cada persona es a la vez toda la esencia divina, la conoce y la ama.»

Son precisamente esas imágenes analógicas las que vuelven a hacer patente la visión profunda de la Trinidad en Agustín: no

es una visión económico-salvífica, en que la transcendencia de Dios sigue siempre vinculada a la consideración espacio-temporal de nuestra historia mundana; pero no es tampoco una visión metafísica y abstracta con que las realidades transcendentes se diluyen en una magnitud comprensible para el pensamiento humano; es el Dios viviente de la revelación, como puede verse de modo especial en las continuas referencias a las afirmaciones de la Escritura y en las consideraciones explícitas de índole económico-salvífica (libro XIII). Así pues, la diferencia entre la consideración oriental de la Trinidad y la visión agustiniana radica sin duda en que la consideración oriental incluye también la exposición histórico-salvífica desde una visión cósmica, mientras que Agustín entiende esa misma exposición histórico-salvífica de un modo más existencial, desde la autocomprensión del hombre. Por ello la teología no es para el obispo de Hipona ciencia *(scientia)*, sino sabiduría *(sapientia:* XIV, 1: PL 42,1035). La imagen de Dios en el espíritu humano está sometida en su totalidad a los vaivenes de la vida humana durante la peregrinación por este mundo: sólo con la vuelta del espíritu a Dios se completará esa imagen en el hombre, y sólo en la otra vida se consumará, al igual que el espíritu humano sólo es consciente de sí mismo cuando reflexiona sobre sí (XIV, 4-6: PL 42,1038-1040).

d) La hondura y amplitud de la mente agustiniana ya no volvió a alcanzarla la época siguiente; más bien se advierte una simplificación y angostamiento dentro de una concepción objetivo-filosófica. Esto se advierte, ante todo, en la obra de Boecio († 524) *De unitate trinitatis* (PL 64,1247-1256), en que trata estas cuestiones teológicas en conexión, por primera vez y de forma explícita, con la filosofía aristotélica, además de conectar con las enseñanzas de Agustín. Él mismo dice en la introducción: «En estilo breve y apretado *(stilum brevitate contraho)* adorno lo recibido con las designaciones de un nuevo vocabulario, tomado de las disciplinas internas de la filosofía *(et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo).*» Así, para la definición de Dios parte de su afirmación «la substancia divina es una forma sin materia, por eso es una sola cosa y lo que es» *(unum est et quod est:* cap. 2). De ahí que en Dios no haya ningún número. «Dios es el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo, y esa Trinidad es el único Dios» (cap. 3). De ahí también que las categorías *(praedicamenta)* no se prediquen de Dios accidental-

mente como de las cosas del mundo, sino sólo de manera substancial *(secundum substantiam rei praedicatio nuncupatur:* cap. 4). Lo cual se aplica también a la categoría de la relación, que no se agrega a las distintas personas en Dios, sino que les es siempre propia de un modo substancial. «Por ello, si de Dios Padre ha procedido *(processisse)* Dios Hijo y de uno y otro el Espíritu Santo *(ex utrisque Spiritum Sanctum),* no deja de ser siempre el mismo Dios que procede, y por ello los tres no constituyen tres dioses sino un único Dios (cap. 5: ibid. 1254). Mas, como ninguna relación se refiere a sí misma, existe en la Trinidad un dato numérico por cuanto que se habla de relación; persiste, no obstante, una unidad, ya que no hay diferencia alguna ni en la substancia (divinidad) ni en la acción ni en ninguna otra afirmación acerca de Dios (cap. 6).

En una obra propia *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur,* expone Boecio una vez más con ayuda de su lógica predicamental: «La Trinidad consiste en la pluralidad de personas, pero la unidad está en la simplicidad de la substancia», y como conclusión invita a su destinatario, si pretende contradecir su punto de vista, a que procure también conciliar fe y conocimiento: *Fidem, si poteris, rationemque coniunge.* Lo cual revela ya un espíritu distinto del agustiniano *fides quaerens intellectum* (PL 64,1299-1302).

e) Un último compendio, escueto y claro, así como un desarrollo formal de la doctrina agustiniana sobre la Trinidad es lo que ofrece todavía en esa misma época Fulgencio de Ruspe († 533) en su obra *De trinitate* (PL 65,497-508), en que refiere el *nomen* de la fórmula bautismal (bautizar en el *nombre* del Padre...) a la única esencia divina respecto de las tres personas. Lo que Agustín había enseñado acerca del Espíritu Santo lo presenta él (hasta cuatro veces en el cap. 2) en esta forma: *a Patre Filioque procedit.* Las mismas enseñanzas aparecen en su obra *De fide ad Petrum* (cap. 1), que durante mucho tiempo circuló bajo el nombre de Agustín, alcanzando con ello amplia difusión (PL 65,671ss).

7. *La controversia del «Filioque»*

En los enfrentamientos espirituales con los priscilianistas, que defendían el dualismo, acabó por formularse definitivamente en

Hispania la doctrina de que «el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo», doctrina que en occidente había sido defendida desde los comienzos de la disputa trinitaria y que también en oriente había encontrado expresión ocasional entre Atanasio *(Or.* IV, 24), Dídimo, Cirilo de Alejandría, Crisóstomo (cf. Pedro Lombardo, *Sent.* I, d. 11 c. 2) y hasta en el Pseudo-Dionisio Areopagita (PG 91, 136 AB). El papa León I († 461) emplea por primera vez la fórmula *ex Patre Filioque procedit,* en una carta al obispo Toribio de Astorga (escrita el 21-7-447 = Mansi V, 1286), fórmula que bien pronto adoptaron los teólogos hispanos. En el mismo año 447 aparece ya en un credo antipriscilianista del sínodo de Toledo (cf. Hefele II, 306s), y en Fulgencio de Ruspe es ya, como hemos visto, una fórmula establecida. En el concilio III de Toledo (589), la fórmula obtuvo esta declaración explícita: «Respecto del Espíritu Santo hay que confesar y proclamar que procede del Padre y del Hijo *(a Patre et a Filio procedere)* y que, en unión del Padre y del Hijo, posee una misma substancia» (DS 470). En conexión con ese sínodo el «Filioque» entró también en el Credo constantinopolitano de la misa (cf. Mansi IX, 981 D; ibid. IX, 978 C). Las mismas doctrinas sostuvieron los concilios toledanos XI, del 675 (DS 527; NR 269) y XVI, del 693 (DS 569). Bajo el papa Martín (649-653) se llegó a un enfrentamiento entre oriente y occidente a propósito de dicha fórmula; Máximo Confesor terció proponiendo la fórmula occidental en el sentido de la doctrina de la iglesia oriental «por el Hijo», y así solucionó la controversia. Bajo Carlomagno el *Filioque* se convirtió en doctrina firme también de la nueva teología de los francos, como se echa de ver en el sínodo de Gentilly, celebrado en 767 bajo Pipino (Hefele III, 431s), pero sobre todo en los *Libri Carolini* y en el sínodo de Friaul, del 796 (DS 617), así como en los escritos de Alcuino y de Teodulfo de Orleans (cf. PL 105,187s). Como en la fiesta de navidad del 808, en Jerusalén, los monjes francos recibieran graves reproches por parte de los monjes orientales a causa de haber cantado el *Filioque* en el credo de la misa, Carlomagno hizo que al año siguiente el sínodo de Aquisgrán volviese a tratar explícitamente esa doctrina y rogó al papa León III que la sancionase con su autoridad. El papa por amor de la paz (y no por razones de contenido) quería que el *Filioque,* que sólo se empleaba en España y en Francia pero no en Roma, volviese a sacarse del credo. Pero se mantuvo. En 867, bajo Focio, entró ya el *Filioque* en el enfrentamiento entre oriente y occidente como «diferencia doctrinal»

y en 1054 esa diferencia se acentuó con el rompimiento entre ambas iglesias bajo el patriarca oriental Miguel Cerulario. Y fue justamente en el mismo siglo XI cuando el *Filioque* apareció también en el credo de la iglesia romana.

En una visión más profunda la diferencia que aquí se advierte no es tanto una diferencia en la fe divina cuanto en la interpretación teológica, que debió partir del aserto agustiniano de que nosotros tenemos los dos vocablos bíblicos de «engendrar» y «proceder», pero nadie puede decir cómo se distinguen ambos procesos en Dios. Finalmente, respecto del planteamiento básico de la Iglesia oriental de que Dios, el Padre, es el único principio, cabe preguntar si con ello no se rompe la unidad en Dios entre las personas del Padre y del Hijo, si la unidad del principio de santificación de los hombres por Dios no se mantiene mejor, cuando el carácter de principio se ve en la divinidad del Padre y no en la paternidad de Dios, y con ello se admite también la misma principialidad en el ser divino del Hijo. La Trinidad toda es el único principio no sólo en la creación, sino también respecto de la redención y la santificación; y el enunciado «del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo» sólo entendido en una economía salvífica profundamente inmanente al mundo puede esgrimirse contra el enunciado «Padre, Hijo y Espíritu Santo», tal como aparece en la fórmula bautismal. El rechazo de la fórmula bautismal coordinada ¿no comporta el peligro de romper el proceso vital comunitario? Perfectamente en la línea occidental del *Filioque* escribe Basilio *(Epist.* 38,4: PG 32,329): «Al Espíritu Santo se le conoce después que al Hijo y por el Hijo, el Hijo manifiesta al Espíritu por sí y consigo... No puede pensarse ningún corte (τομή) ni separación alguna (διαίρεσις), que divida al Espíritu del Hijo... Entre ellas (las tres personas) hay que establecer más bien una comunión inefable e incomprensible al tiempo que una diferencia; la distinción de las personas no elimina la unión en la naturaleza, ni la comunidad de esencia destruye la propiedad de las notas diferenciales (ἀλλά τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τούτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις, οὔτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχές διασπώσης, οὔτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεούσης).»

La afirmación de que el Espíritu procede sólo del Padre y no del Hijo también ¿no conlleva el peligro de que el Padre no transmita ya aquí su fecundidad al Hijo, es decir, que el Hijo no sea ya igual al Padre, sino que la espiración del Espíritu no

sea más que un mero instrumento del Padre? ¿Sigue siendo el Espíritu una persona completa en Dios, sino es en el mismo sentido Espíritu de Cristo y Espíritu del Padre? La razón profunda de ese lenguaje discriminativo ¿no es también aquí el trasfondo anticósmico del pensamiento griego frente al pensamiento existencial de Occidente? Ojalá que la reconciliación de 1965 entre Oriente y Occidente abra también aquí el camino a una consideración provechosa de esas diferencias teológicas y, con ello, a una común comprensión más profunda de la santísima Trinidad.

8. *La doctrina trinitaria de la edad media*

Cuanto se había logrado hasta el siglo VIII encontró en la teología escolástica su adecuado desarrollo. Ese desarrollo se echa de ver en tres aspectos: *a*) en los siglos IV-VI aparecen los errores triteísticos y modalísticos. La doctrina trinitaria continúa siendo un misterio, y siempre que se intenta comprender de ese misterio más de lo que le es permitido al hombre, aparecen los errores inherentes a la desproporción entre el conocimiento humano y la realidad divina. *b*) Asimismo se desarrollaron las dos posibilidades interpretativas de la doctrina trinitaria: la preferentemente oriental que parte de las tres personas y sus propiedades, y la occidental que arranca de Dios y busca entender a las personas desde sus relaciones respectivas. *c*) Siguiendo el impulso estudioso la doctrina occidental — en que las personas se contemplan en sus relaciones recíprocas — llegó consecuentemente a su cima, que equivalía a una frontera, como la doctrina oriental con su definición propia de las personas había llegado ya a esa frontera con la disputa del *Filioque. d*) Una nueva comprensión de Dios y de la Trinidad a finales de la edad media y comienzos del humanismo abrió otras dos orientaciones: la de la mística alemana (el maestro Eckhart) y la del cardenal Nicolás de Cusa.

a) Cuanto hasta ahora hemos visto en el enfrentamiento de la doctrina trinitaria oriental y occidental encuentra, de acuerdo con el nuevo planteamiento de la teología en el siglo XI, una cierta prolongación en las dos escuelas de Anselmo de Laón († 1117) y de Abelardo († 1142).

La primera de esas escuelas mantuvo un cierto biblismo antiespeculativo, y desde tal orientación el canónigo Roscelino de Com-

pièsgne († hacia 1125) pudo subrayar la autonomía de las tres personas en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, al modo nominalista, hasta el punto de que la esencia en Dios sólo parecía una abstracción lógica. El sínodo de Soissons (1092) condenó su doctrina (cf. Hefele. V, 202s; Mansi XX, 741). En una orientación similar, y tal vez malinterpretando a Boecio, desarrolló la doctrina trinitaria el discípulo de Anselmo, Gilberto (Porreta) de Poitiers († 1154), el cual enseñó que la esencia, substancia o naturaleza divina, no es Dios, sino la forma por la que Dios es *(forma, qua est Deus)*, aplicando a Dios su realismo, tomado de las criaturas, que distingue entre ser y esencia. Las personas aparecen así como propiedades totalmente autónomas. La doctrina fue condenada en el concilio de Reims (1148) al que asistió el papa Eugenio III (cf. DS 745; Hefele V, 503-508). La esencia divina, enseña el concilio, no debe llamarse Dios sólo en sentido ablativo sino también en sentido nominativo. Así se expresaba en la filosofía del lenguaje de la época.

Una dirección parecida sigue también la doctrina del abad Joaquín de Fiore († 1202), que declaraba asimismo el único ser divino de las tres personas como *unitas quasi collectiva et similitudinaria*. Contra él tomó posición el concilio Lateranense IV (1215) y, amparándose a las *Sentencias* de Pedro Lombardo — que Joaquín había atacado — declaró: «Padre, Hijo y Espíritu Santo son una cierta realidad suprema *(una quaedam summa res)*, ... que ni engendra ni es engendrada ni procede». Según esa forma de hablar, las personas aparecen sólo como principio de las producciones en Dios (DS 803-806; 804; cf. 800; D 431-432; Hefele, V, 88s). Se hace patente con ello la doctrina inaugurada por Agustín, y desarrollada en occidente, de las personas en Dios como puras relaciones, que Anselmo de Canterbury expresó en la frase *Omniaque sunt unum (in Deo) ubi non obviat relationis oppositio* (= en Dios todas las cosas son lo mismo, cuando no media una oposición de relación); doctrina que, sin embargo, sólo desarrolló Tomás de Aquino y que fue recogida en el *Decretum pro Jacobitis*, en 1442 (cf. DS 1330; D 703). El concilio Lateranense IV cita una y otra vez a Agustín y es el que acuña el famoso principio de que sólo son posibles las afirmaciones analógicas sobre Dios, cuando enseña: «Entre creador y criatura no se puede hablar de semejanza sin que entre ellos no haya que anotar una diferencia mayor *(inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*, DS 806; D 432).

En el extremo opuesto se desarrollaron las enseñanzas, expuestas por el gran dialéctico Abelardo († 1142), que no sólo ideó una doctrina trinitaria sino toda una teología con el menor número posible de citas bíblicas y con abundante especulación. Como las enseñanzas de la iglesia oriental en el Pseudo-Dionisio Areopagita, Abelardo parte de la unidad de Dios e intenta entender desde ahí a las tres personas divinas. Lo cual le lleva a una especie de error modalista: las tres personas han de entenderse como propiedades que son en su conjunto expresión de la perfección del único Dios *(Theologia Scholaria*, cap. 7: *Summi boni perfectio)*. Y así desarrolla la esencia del Padre desde la *potentia*, la del Hijo desde la *sapientia* y la del Espíritu Santo como *caritas*, sin explicar con la suficiente claridad que esas tres afirmaciones de cada persona pertenecen simultáneamente a toda la esencia divina (PL 178,987-991).

b) El primer gran impulso de la doctrina trinitaria occidental viene dado sin duda en el *Monologium* de Anselmo de Canterbury († 1109). Aunque, al modo de la teología oriental, parte primordialmente de la unidad y totalidad de Dios como del principio (caps. 1-28: sus especulaciones, que no contienen ninguna cita bíblica, presentan formulaciones neoplatónicas, que también pueden encontrarse en Proclo). Anselmo está en el comienzo del desarrollo occidental, ya que desarrolla la teología trinitaria (caps. 29-65) dentro por completo de la orientación agustiniana: Dios es el único Espíritu realmente necesario (cap. 28), que se expresa a sí mismo con su Palabra eterna (cap. 32) y que se ama con un Amor que procede por igual del Padre y del Hijo y con el que a la vez se ama a sí mismo y a los demás; ese Amor es tan grande como el Espíritu supremo mismo, que es Dios como el Padre y como el Hijo (caps. 49-54: PL 158,284-303).

Entre sus seguidores se encuentra espiritualmente Hugo de San Víctor († 1154), aunque designa las personas en Dios como propiedades, mientras que Anselmo utilizaba para ello el concepto agustiniano de relación *(Sent. Tr.* I, c. 6-11: PL 176,51-61). Más profunda aún es la huella de Anselmo de Canterbury en Ricardo de San Víctor († 1173): tras haber tratado del único Dios increado y de sus propiedades, expone la doctrina trinitaria *(De Trinitate* VI, cap. 3), derivándola de la *caritas* como definición básica de Dios: el amor necesita alguien que lo comparta, y el amor recíproco sólo lo es por completo cuando un tercero lo presenta.

Así, Dios en cuanto amor requiere al partícipe del amor y el don común del amor; es decir, Padre, Hijo y Espíritu. Ahora bien, en la naturaleza del amor subyace la unidad de esencia. Desde ese planteamiento (existencialista) puede también Ricardo sustituir la definición estática que Boecio da de la persona *(naturae rationalis individua substantia:* PL 64,1343 G) por esta otra fórmula más personalista: *naturae (rationalis) divinae incommunicabilis existentia* (PL 196,946; cf. 887-992). Finalmente trata la doctrina procedente de la Escuela de Chartres que, con razonamientos neoplatónicos ve la relación de la esencia divina con las tres personas en la relación numeral del uno como principio con los tres primeros números de la serie. También las personas son consideradas como propiedades (cap. 4), para retornar a la afirmación de que en Dios todo es una naturaleza (cf. W. Simonis, *Trinität und Vernunft* [Fr.Th.St. 12], Francfort 1972).

Pedro Lombardo († 1142) presenta en sus *Sentencias* I, d. 2-34, un valioso compendio de los esfuerzos especulativos de sus predecesores así como de los planteamientos bíblicos, aunque apoyándose de modo fundamental en la doctrina trinitaria de san Agustín. Mediante sus numerosos análisis semánticos y lingüísticos sobre las relaciones de las personas con la única esencia divina y entre sí mismas, intenta coordinar las distintas corrientes. Más que la explicación psicológica, que destaca en Agustín y en los Victorinos, le interesa la importancia de la persona como propiedad o relación. Con ello consigue también elaborar por igual las producciones en Dios tanto desde su esencia como desde las personas. La unidad de la esencia se mantiene asegurada, especialmente porque las personas se entienden en su relación mutua *(perikhoresis).* Lo que en la época patrística sirvió para esclarecer la divinidad del Espíritu Santo, la doctrina de la «inhabitación del Espíritu Santo» en el hombre, se convierte en él en una nueva explicación del «amor divino en el hombre»: el amor con que nosotros, los hombres, amamos a Dios, es el Espíritu Santo mismo que habita en nosotros (I, d. 17). Aunque otros teólogos anteriores (Casiano, Pascasio, Radberto, Eadmer, etc.) habían ya expuesto esta doctrina, en Lombardo aparece como de nuevo cuño. Hugo de San Víctor y Guillermo de St. Thierry († 1148: *De natura et dignitate amoris)* pueden haber ejercido de padrinos. Pedro Lombardo formó una gran escuela (cf. J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des P.L.*, Munich 1961) que transmitió y desarrolló su doctrina.

A esa escuela pertenecieron sobre todo Pedro de Poitiers († 1205) y Prepositino de Cremona († 1210), al que Tomás de Aquino cita repetidas veces. Por obra de estos dos últimos teólogos se enriquece la especulación trinitaria, especialmente con la consideración de los nombres divinos *(notiones);* pero la doctrina general de Dios y la trinitaria continúan ligadas entre sí. Una cierta separación sistemática de ambas partes de la doctrina sobre Dios aparece por primera vez en la *Summa* del maestro Martino, aparecida hacia 1195, evidenciando influencias de Pedro de Poitiers, del porretano Simón de Tournai († 1201), discípulo de Udo Ourscamp *(Summa* 1165) y de Alano de Insulis († 1202). En el siglo que transcurre entre Pedro Lombardo (1140) y la Alta Escolástica (1240), experimentan un desarrollo decisivo no sólo las doctrinas mismas, sino también y sobre todo los métodos teológicos (forma de preguntas y respuestas, especialmente en Simón de Tournai), empezando por el dominico Alberto Magno y el franciscano Alejandro de Hales. Las reflexiones teológicas no son por ello más profundas siempre, pero sí más precisas y rígidas.

Conviene aún observar aquí que la doctrina trinitaria propiamente oriental, sobre todo en razón de su marcado método bíblico-teológico, se dejó sentir todavía en esa época con la obra *De glorificatione Trinitatis* (libros I y II: PL 169,13-200) de Ruperto de Deutz († 1130), que emplea ya para el Hijo (Jn 8,14) y el Espíritu (Jn 15,26) el mismo término de *processio.* Asimismo, y más aún, recuerda la doctrina trinitaria oriental, especialmente la de Atanasio, el desarrollo que tales puntos consiguieron en Honorio de Autún († 1130) con su *Elucidarium* (diálogo entre maestro y discípulo: expone la Trinidad con ayuda de la terna «sol, esplendor, calor»: PL 172,110ss; cf. P.M. Strohm., *Vom Monotheismus zur Dreifaltigkeit,* en *Anz. der kath. Geistlichkeit* 85, 1976, 194-198).

El carácter occidental de esa doctrina trinitaria bíblica se hizo patente por la peculiar consideración agustiniana de la historia de la salvación. Así Ruperto de Deutz (quizás influido por Abelardo) califica la creación, redención y santificación como *opus tripartitum Trinitatis, y* así intenta explicar la fundación, desarrollo y culminación de la ciudad de Dios agustiniana con la peculiar relación mundana de las tres personas divinas, aun manteniendo el único principio operativo en la única esencia divina (cf. L. Scheffczyk, en *Kirche und Überlieferung,* Homenaje a J.R. Geiselmann, Friburgo de Brisgovia 1960, 90-118). Ideas parecidas hallamos en

el premonstratense, y más tarde arzobispo de Rávena, Anselmo de Havelberg († 1158) en sus *Dialogi*, que son una relación libre de sus conversaciones en 1136 con el arzobispo Nequites de Nicomedia sobre las controversias entre griegos y latinos (la consignación por escrito se hizo en 1149-50 y por encargo del papa Eugenio III; cf. PL 188,1163-1210). Exaltado con las cuestiones apocalípticas y con las ideas reformistas de su época, Joaquín de Fiore († 1202) sistematizó esas ideas en sus consideraciones trinitarias sobre la historia, y de tal modo desarrolló la reflexión histórico-salvífica de la Trinidad, que las consideraciones propiamente trinitarias fueron pasando cada vez más a un segundo plano, llegando a ofrecer una imagen divina casi triteísta, que el concilio Lateranense IV condenó en 1215 (DS 803-806; D 431-432).

c) Si ahora volvemos, por fin, la vista a la alta Escolástica, habremos de subrayar estos rasgos fundamentales en las grandes obras de la época. Desde el comienzo se contraponen dos tendencias: la corriente franciscana, representada sobre todo por Alejandro de Hales, Buenaventura y su escuela, que presta un mayor interés a la peculiaridad de las personas, y la escuela dominicana, con su maestro principal Tomás de Aquino, que entiende las personas en Dios preferentemente como relaciones.

La exposición, hasta hoy más completa y penetrante, de la doctrina trinitaria de la gran escolástica la debemos a M. Schmaus en su monografía *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus* (Münster 1930, BGPhMa XXIX, 1), que hasta ahora sólo ha podido completarse con algunas otras monografías. Al comienzo hemos de mencionar a Alejandro de Hales († 1245) que, antes de abrazar la orden franciscana entre 1231 y 1236, ya llevaba veinte años ejerciendo de maestro en la facultad de artes y teología de París. En sus *Quaestiones Disputatae antequam esset Frater* desarrolla ya a lo largo de 8 quaestiones una doctrina trinitaria (cf. BFS XIX, Quaracchi 1960, 1-78), que, mediante un esquema crítico de preguntas y respuestas, va más allá de Pedro Lombardo, sobre el cual ya antes había escrito una glosa, siendo el primero que lo hizo en París (cf. BFS XII, Quaracchi 1951, 1 I, d. 3-34, pág. 37-348).

La *Summa* que lleva su nombre es obra de su gran escuela y contiene estudios que han de atribuirse, además de al propio Alejandro, a Juan de la Rochelle, Odón Rigaldi y tal vez incluso

a Buenaventura. Sobre la base de Ricardo de San Víctor parte de la concepción divina del Pseudo-Areopagita, para quien la definición fundamental de Dios es la *bonitas*, en la que entran de modo intrínseco y esencial la generación natural del Hijo y la espiración voluntaria del Espíritu. Explícitamente subraya —como lo hacen todos los escolásticos hasta llegar a las afirmaciones nominalistas de Pedro Auréolo († 1322) y de Enrique de Harcley († 1317)— que esta explicación racional de la vida intradivina partiendo del concepto mismo de Dios no puede ser una conclusión lógica ni menos aún un razonamiento necesario, sino que siempre es, como toda la doctrina de Dios, afirmación revelada y asunto de fe (cf. M. Schmaus, o. cit. 13-46). Empieza por analizar la única realidad divina *(substantia divinae unitatis)* y concluye con el estudio de las tres personas *(pluralitas trinitatis)*. Para ello pone en juego todo el aparato conceptual, que desde ahora va a ser la norma. Tras una exposición introductoria de la problemática aneja al concepto de persona en Dios *(generatio, processio, veritas, numerus, ordo, aequalitas personarum: n.* 295-332) estudia la cuestión de la unidad de Dios en las tres personas o de las tres personas en la única divinidad mediante las investigaciones semánticas y lingüísticas de las denominaciones esenciales, personales y nocionales, que nosotros los hombres aplicamos a Dios sobre la base de las afirmaciones reveladas y de la tradición teológica.

El problema teológico fundamental de la doctrina trinitaria, a saber, el problema de la «constitución de las personas divinas» halla una respuesta mediante las investigaciones básicas de las «procesiones» *(generatio; spiratio)*, las relaciones *(paternitas, filiatio, spiratio, processio)*, las propiedades de las distintas personas y de las nociones que han de atribuírseles (cf. M. Schmaus, o. cit. 385-569). Sin embargo en las distintas afirmaciones de muchos de los grandes teólogos de esa época (1250-1350) se advierte y deja sentir la tensión, que nunca habría de superarse y que es tan esencial para la comprensión creyente del Dios trino, entre una conceptualidad más realista y otra más nominalista. Las aplicaciones concretas de esas reflexiones a las tres personas en Dios, al Padre *(principium, innascibilis, paternitas)* al Hijo *(sapientia, verbum)* y al Espíritu *(communio, caritas, donum:* cf. M. Schmaus, o. cit. 574-666), muestran las tentativas geniales por equilibrar las debilidades de la teología abstracta y filosófica con las afirmaciones de una consideración histórico-salvífica concreta. El drama espiritual-religioso, que se había desarrollado en los siglos IV-V

con la lucha contra la herejía, revive ahora con el forcejeo espiritual por una doctrina de Dios en la que se equilibren la fe y el pensamiento, las afirmaciones reveladas y la comprensión humana.

La labor iniciada por Alejandro de Hales la continúa su discípulo Buenaventura († 1274), que vuelve a tratar estas doctrinas en su comentario a las *Sentencias* (1252), en sus *Questiones disputatae, De unitate Dei et de mysterio Trinitatis* y, a modo de resumen, en su *Breviloquium.* En esta última obra aparece una sistematización necesariamente simplificada de cara a la escuela cuando enseña: «En Dios hay dos emanaciones, tres hipóstasis, cuatro relaciones, cinco nociones y tres propiedades personales (I, c. 3). De acuerdo con ello hay que establecer aquí dos *modi praedicandi:* substancia, relación; tres *modi supponendi:* esencia, persona, noción; cuatro *modi significandi substantiam:* esencia, substancia, persona, hipóstasis; y cinco *modi dicendi:* quis, qui, quae, quod, quid, y tres *modi differendi* en relación con el *modus existendi,* el *modus se habendi* y el *modus intelligendi (Brev.* I, c. 4). El fundamento de ese proceso lingüístico-lógico, que es la tentativa teológica por esclarecer el misterio del Dios uno y trino para el espíritu y el corazón del hombre, es el conocimiento profundo, connatural todavía en la edad media, acerca de la relación intrínseca entre creador y criatura, que se echa de ver en las múltiples formas de la autorrevelación divina a los patriarcas y profetas, en el corazón de los santos y en la misión del Hijo y del Espíritu al mundo (ibid., c. 5), y que permite aplicar y atribuir a Dios las realidades de este mundo. Buenaventura resume aquí las afirmaciones de Agustín, Hilario, el Pseudo-Dionisio Areopagita y Ricardo de San Víctor, cuando dice: «Al Padre le corresponde la unidad, la eternidad, la principalidad *(ratio principiandi)* y la omnipotencia; al Hijo: la verdad, la forma, la ejemplaridad *(ratio exemplandi)* y la omnisciencia; al Espíritu: la bondad, el ser don, la consumación *(ratio finiendi)* y el amor *(benevolentia:* ibid., c. 6).

En el siglo XIII estas esquematizaciones de la doctrina trinitaria aún estaban llenas de vida con las grandes referencias bíblicas y patrísticas; con el nominalismo del siglo XIV, cuando el fundamento bíblico va cayendo cada vez más en olvido, esas esquematizaciones condujeron a un formalismo racional (cf. E. Borchert, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa* [† 1368], Paderborn 1974). Finalmente, en el siglo XV la doctrina trinitaria llegó a convertirse en campo de experimentación para todas las agudezas y exageraciones logicistas (cf. Johannes Wuel de Bruck [† 1422]; véase *Theol. in Gesch. und Gegenwart,* dir. por J. Auer - H. Volk, Munich 1957, 457-497).

Tal vez haya que recordar aquí cómo la exposición más importante de la escuela bonaventuriana, el comentario a las *Sentencias* de Mateo de Aquasparta († 1302), que nos ha dejado, tras el concilio unionista de Lyón (1274), un vasto tratado sobre la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo (BFS I, Quaracchi 1957, 400-433); tratado que inequívocamente razona el punto de vista occidental desde la Escritura, la tradición y la razón, mientras que Alejandro de Hales aún se esforzaba por armonizar la doctrina oriental y la occidental con una interpretación adecuada (BFS XIX, Quaracchi 1960, 59-78). Lo decisivo en esta primera escuela franciscana es que atribuye en gran medida al ser personal sobre la base de las propiedades, fuera y antes de las relaciones, un ser propio, a diferencia de lo que ocurría en la otra gran corriente escolástica de la época, por obra sobre todo de Tomás de Aquino († 1274). Siempre que trata de la santísima Trinidad, ya sea en su *Comentario a las Sentencias* de 1252, en sus *Quaestiones disputatae,* en su gran *Summa Theologica* o en el breve *Compendium theologiae,* está claro que la realidad del Dios único, primordial en el pensamiento agustiniano, la amplía y ahonda con la metafísica aristotélica, desarrollándola desde el concepto de ser y no desde el concepto de bueno, desde el «Ser» que se expresa en su Palabra y que se ama en su Amor, que es el Espíritu. Lo que define y caracteriza a las personas son exclusivamente las relaciones, de modo que el *Decreto pro Jacobitis* en 1440 (cf. DS 1330; D 703) pudo decir: «En Dios todas las cosas son uno, cuando no media una oposición de relación *(omnia sunt unum [in Deo], ubi non obviat relationis oppositio)*».

Aproximadamente desde 1260 se intercruzaron las dos escuelas que acabamos de mencionar en la exposición de la doctrina trinitaria, tanto entre los dominicos como entre los franciscanos, los agustinos y los teólogos del clero diocesano. Tres son las diferencias características que merecen destacarse:

1) La imagen de Dios como punto de partida que se entendió principalmente desde el ser principio (Gregorio de Nacianzo, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvergne), desde el concepto de Bondad (Pseudo-Dionisio, Agustín) o incluso desde la pura espiritualidad o desde el conocimiento (Hugo de San Víctor, Tomás de Aquino).

2) Ese punto de partida determinó el que, de conformidad con las afirmaciones reveladas se entendiese al Hijo tanto desde la generación como acto de la naturaleza divina (Buenaventura) como en el sentido del planteamiento agustiniano del autoconocimiento de Dios (Tomás de Aquino).

3) Especial importancia siguió revistiendo la diferencia al explicar la constitución de las personas mediante los procesos (generación, espiración: Buenaventura), o por las propiedades fundadas en las mismas o en las relaciones con la creación (sabiduría, amor: Abelardo, Guillermo de Auvergne) o bien por las relaciones (Tomás).

En las dos primeras tentativas de explicación las personas aparecen muchas veces de forma tan absoluta, que tanto las propiedades como las relaciones sólo aparecen como secuelas del ser personal, al que nada nuevo añaden (Escoto, Guillermo de Ockham, Juan de Ripa). En líneas generales podría decirse que cuanta mayor autonomía se atribuye a las personas, tanto más se olvida la concepción trinitaria que presenta la Biblia desde una perspectiva de economía de la salvación; cuanto más se acentúa la unidad y simplicidad de Dios en una concepción neoplatónica del ser y en una concepción relacional aristotélica tanto más retrocede la consideración histórico-salvífica, prevaleciendo la visión metafísica de Dios (cf. B. Decker, edit. R. Haubst, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz* [† 1310], Münster 1976, especialmente 292-492).

d) Una nueva profundización de estas distintas opiniones escolásticas y, con ello, una nueva comprensión de Dios y de la Trinidad fue lo que aportaron a finales de la edad media y comienzos del renacimiento otras dos orientaciones, que tienen por lo mismo derecho a ser mencionadas. Y así hay que referirse ante todo a la mística alemana empezando por el maestro Eckhart († 1328), que llevó tan lejos la doctrina bíblica de la inhabitación de Dios en el hombre, que buscó la realidad misma de Dios ante todo en la hondura personal del propio hombre («Dios creador se halla más íntimo a cada criatura de cuanto ésta pueda estarlo a sí misma», idea que aparece ya en Buenaventura, *Sent.* III, d. 29, a. ún., q 2 ad 6), y así llegó a su afirmación sobre el nacimiento del Hijo de Dios en el corazón del hombre, que le condujo hasta el límite de la doctrina — que se le reprocha y condena — según la cual Dios trino sólo vive su vida trinitaria en el hombre como criatura. Por eso contempla en cierto modo simultáneamente la

generación del Hijo en la Palabra y la creación del mundo por la Palabra (cf. O. Karrer, *Meister Eckhart*, Munich 1923; K. Ruh, *Die trinitarische Spekulation der deutschen Mystik und Scholastik*, en *Zeitsch. für dt. Philol.* 72, 1953, 24-53). Con otro espíritu, más matemático, desarrolló la misma concepción neoplatónica de la idea de Dios el cardenal humanista Nicolás de Cusa († 1464). Si en el maestro Eckhart influía una imagen del mundo antropológica, en el Cusano lo decisivo es una visión cósmica del mundo, en la que se contemplan a la vez, Dios, el mundo y el hombre. Pero, así como el maestro Eckhart aplicaba ya a la doctrina trinitaria la idea de emanación, así también Nicolás de Cusa veía a Dios como máximum (cf. *De docta ign.* I, Leipzig 1932), cuya triple estructura intentó esclarecer mediante las analogías tomadas de la criatura. Como tales analogías recogió estas seis tríadas de la tradición: *potentia, sapientia, bonitas* (Abelardo: *vestigium* en el mundo); *unitas, species, utilitas* (Hilario), o bien *unitas, discretio, connexio* (Agustín); *essentia (substantia), virtus, ratio* (Pseudo-Dionisio Areopagita); *essentia, splendor, calor* (en el sol: Tertuliano, Guillermo de Auvergne); *mens, verbum, amor* (Agustín); *esse, vivere, intelligere* (Proclo, Raimundo Lulio). Finalmente, aparece como imagen del Dios infinito el triángulo equilátero cuyos lados son infinitos, o un círculo cuyo perímetro y radio fueran infinitos, de modo que su centro estaría en todas partes (cf. R. Haubst, *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Tréveris 1952; cf. *FrSt.* 1953, 430-440). Claramente se advierte en estos últimos teólogos mencionados el esfuerzo por suplantar la consideración histórico-salvífica de la revelación, que respondía a la concepción judía del tiempo y de la historia por una visión conjunta de la consideración metafísica del ser, propia del neoplatonismo, y la visión mundana y concreta del presente. Y ello porque tal concepción respondía mejor al espíritu germánico y podía demostrar la verdad de fe de creador y criatura, que asimismo cuenta con un fundamento bíblico, aunque ni siquiera llegase a ser decisiva en la propia revelación escriturística.

9. *La doctrina trinitaria de los reformadores y de sus respectivas iglesias*

a) El retorno tajante a la pura palabra bíblica y una actitud profundamente antifilosófica en teología, así como el predominio

del problema de la salvación individual del hombre — en la edad media el epicentro había sido el problema de Dios — son sin duda el motivo primordial de por qué todos los reformadores se mostraron, desde el comienzo, muy reservados frente a la doctrina trinitaria, aunque ateniéndose a una cierta tradición no quisieran afrontar directamente el tema. El punto de partida de la instrucción siguió siéndolo el *Apostolicum* (cf. los catecismos de Lutero y de Zuinglio), que todavía no presenta la doctrina teológica del siglo V sobre la Trinidad. El credo niceno-constantinopolitano y el atanasiano fueron ignorados o simplemente rechazados, como los rechazó, por ejemplo, el joven Calvino (cf. W. Maurer, *Lutherforschung heute*, Berlín 1958, págs. 87s; W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Munich 1932, pág. 191: Lutero fue renunciando cada vez más a la doctrina trinitaria [cf. WA IX, 23-28; IX, 39,29ss] para ir imponiendo su cerrazón cristológica, que tenía sus raíces en la «justificación por la fe en Cristo»; las afirmaciones trinitarias aparecen en su sistema como un bloque errático).

Sólo más tarde, en la lucha contra Servet, volvió Calvino a tratar de la Trinidad en la última redacción de sus *Institutiones* (cf. libro I, cap. 13,1). De modo parecido pensaban Erasmo y Melanchton; este último por respeto a la tradición consagró también un breve tratado a la doctrina trinitaria en la edición segunda de sus *Loci*, de 1559 (*De tribus personis* II, 1, Gütersloh 1952, 181ss).

b) Más al margen de la reforma aparecieron los movimientos de los antitrinitarios que, alentados por el espíritu humanístico, incurrieron en diversos errores de los primeros siglos cristianos, influyendo sobre todo en el norte de Italia, y más tarde también en Polonia y en Transilvania. Al comienzo aparece el humanista y médico español Miguel Servet (1511-1553) que, propendiendo al modalismo de Pablo de Samosata, publicó en Basilea (1531) su obra *De trinitatis erroribus*, defendiéndose contra los ataques que se hicieron a su obra en *Dialogorum de trinitate libri duo* publicada en 1532. Influido por el subordinacionismo, Jorge Biandrata (1515-1590), también médico, negó la Trinidad, defendiendo su doctrina sobre todo en Polonia y Transilvania, donde fundó la Iglesia de los unitarios. Allí acomodó sus enseñanzas a las del adopcionista Fausto Sozzini (1539-1604), de Jena, que, perseguido asimismo por su obra *De Jesu Christo Salvatore*, se estableció en Polonia en 1579 y reunió a los distintos grupos simpatizantes en la *Ecclesia minor*, que tuvo su sede principal en Cracovia.

Fueron muchos los polacos y alemanes que colaboraron en el catecismo de Cracovia, aparecido en 1605, que enseñaba un cristianismo marcadamente ilustrado, sin la divinidad de Cristo y sin sacramentos, aunque tolerante con otras formas cristianas. Tras la victoria de la contrarreforma católica en Polonia (1638), los «hermanos bohemios» se retiraron especialmente a Transilvania y finalmente se refugiaron en Holanda. Con su idea de tolerancia esta corriente ejerció amplia influencia en la ilustración, y de modo muy particular en el deísmo de Inglaterra y de América. En 1555, Pablo IV ya había tomado posición contra los socinianos (DS 1880).

c) El avance victorioso del pensamiento lógico y exacto en la imagen física del mundo así como el espíritu de la ilustración hicieron el resto para que en el pensamiento de las iglesias reformadas el dogma de la Trinidad apareciera cada vez más como innecesario o indiscutible o para que fuese sustituido por una creación filosófica necesaria. Si G.W. Leibniz († 1716) aún había defendido la doctrina trinitaria, casi en el sentido de la escolástica, contra el racionalismo de los socinianos y contra el irracionalismo de un P. Bayle († 1706), también es verdad que el panteísmo de Benito Spinoza († 1677) como más tarde la crítica de I. Kant († 1804), habían minado el terreno de la vieja especulación trinitaria quitándole el concepto de substancia, con lo que una concepción idealista intentó convertir la realidad revelada en una verdad de razón conceptualmente necesaria. Así reclamaba G.E. Lessing († 1781): «La transformación de verdades reveladas en verdades de razón es simplemente necesaria, cuando con ello se puede ayudar al género humano.» Desde ese principio básico desarrolló él su especulación trinitaria: «El Hijo no es más que la representación necesaria, efectiva y completa de sí mismo en Dios» (cf. *Die Erziehung des Menschengeschlechtes* § 75 y 73).

Finalmente G.W.F. Hegel († 1831) con su concepción dialéctica del ser presentó la Trinidad en el sentido de que el Espíritu absoluto es en sí mismo, como existencia, simultáneamente su ser y el ser ajeno, como «Espíritu en la enajenación» (Hijo) y como ser para sí el saberse en el otro, como «Espíritu en su consumación» (Espíritu Santo: cf. *Fenomenología del Espíritu* VII, C 3; *Filosofía de la Religión*, parte III). Lo que el pietismo no había conseguido con su búsqueda de una experiencia salvífica personal, lo consiguió Hegel: por su influencia en la teología evangélica se

suscitó de nuevo un cierto interés por la doctrina trinitaria (cf. K. Daub [1765-1834]: «La teología dogmática es simplemente la ciencia de la Trinidad»; Th. K. Marheinecke [1780-1846]: «La Trinidad no es sólo un misterio, sino un conocimiento teológico de la esencia divina»).

Mas tales tentativas no pasaron de ser un juego filosófico hasta que el romanticismo, por ejemplo F. Schleiermacher (1768-1834), construyó, desde «la autoconciencia piadosa» personal, una especulación trinitaria en el sentido de la Trinidad económica: la Trinidad se hace experimental como presencia de Dios en el mundo, su inhabitación en Cristo y su actividad en el espíritu comunitario de la Iglesia. Mas también para él el «ser de Dios en Cristo» se convierte en la «Autoconciencia de Cristo acerca de Dios». Asimismo en A. Ritschl (1822-1889) aparece Cristo como un hombre singular con una conciencia única de Dios. En la redención, sólo dentro del propio hombre, la separación por el sentido de culpabilidad y desconfianza... se transforma en la comunión de confianza y de paz respecto de Dios (cf. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Erlösung*). D.F. Strauss († 1834) vio en la fe del símbolo atanasiano una renuncia a las leyes del pensamiento humano.

d) Las recientes exposiciones protestantes muestran, sobre todo, el fundamento que subyace en el «conocimiento teológico» para la diferencia profunda que media entre la doctrina trinitaria protestante y la antigua fe católica. Si las posiciones católicas intentan de continuo — enlazando con la gran doctrina trinitaria de la tradición — entender desde el propio misterio divino la economía salvadora en la creación, redención y santificación, en todas las exposiciones protestantes continúa siendo determinante la tentativa de convertir esos acontecimientos histórico-salvíficos, y sobre todo el tema de la justificación del hombre, en el punto de partida para comprender las afirmaciones presentes en la Escritura sobre las propiedades y la cooperación de Padre, Hijo y Espíritu Santo en la salvación del hombre. No se trata sólo de la contraposición entre una doctrina inmanente de la Trinidad y otra económico-salvífica, entre Dios en sí y Dios para nosotros; ahí late más bien la profunda diferencia en el pensamiento filosófico que se abre desde Kant entre el pensamiento intencional y analógico de la antigua metafísica y el pensamiento exacto, rígidamente conceptual de las ciencias modernas de la naturaleza. Esto se advierte ya claramente en E. Brunner *(Die christliche Lehre von Gott,* Zurich 1960, 208-244): la antigua doctrina trinitaria aparece «como un desarrollo frustrado de toda la evolución doctrinal de la Iglesia». «La especulación filosófica, ajena a la Biblia» aparece como la responsable de ello (ibid. 243). Con mayor prudencia y cautela procede H. Thielicke *(Gotteslehre und Christologie,* Tubinga 1973, 154-218) cuando consigna que las afirmaciones trinitarias tienen «la función conceptual de preservar la unidad y unicidad de Dios en sus manifestaciones *ad extra,* así como la de presentar el acontecimiento salvífico que se realiza en la creación, redención y otorgamiento (= del Espíritu) como formas de su presencia, su inexistir y su identidad» (ibid. 189). La fórmula trinitaria aparece como una fórmula defensiva contra una consideración de Dios abstracta e inmanente, así como contra una difuminación del creador en la criatura. Desde su autoapertura en el Hijo y en el Espíritu Santo Dios permanece distinto (personas); por otra parte, Dios permanece idéntico a sí mismo en su autoapertura (cristología). Una doctrina divina inmanente a Dios e inmanente al mundo se hace aquí radicalmente distinta por la importancia de hondísima inmanencia mundana del Logos divino como fundamento de la verdad y del Pneuma como fundamento del amor en este mundo (ibid. 195). Sin embargo, Thielicke subraya explícitamente que en la doctrina trinitaria clásica ya fueron rechazadas unas desviaciones proféticas posteriores en una disolución racionalista del misterio absoluto. Como para Brunner, también para Thielicke la doctrina trinitaria es «doctrina» y no *kerygma,* porque no aparece en la Escritura. Por eso la doctrina trinitaria se trata aquí en el contexto de la «revelación» como introducción a la cristología, no como un tratado independiente.

10. *La doctrina católica de la Trinidad desde el concilio de Trento hasta nuestros días.*

a) Sólo poco a poco la teología polémica, que se desarrolló a raíz del concilio tridentino, fue haciendo objeto de sus investigaciones la clásica doctrina trinitaria frente a las desviaciones de la reforma. Y así surgió toda una serie de grandes monografías, como las de G. de Valencia (1592), Th. Smising (1626), J. Zamora (1624) y B. Forestius (1633). Si todas ellas se aproximan aún al misterio preferentemente por la vía de la especulación filosófica, las grandes exposiciones teológico-positivas de D. Petavius († 1652)

y L. Thomassinus († 1695) destacan más el lado económico del misterio trinitario mediante una consideración más íntima de las procesiones intradivinas y de las misiones externas. Lo que se inicia en esas obras halló una auténtica profundización en el pensamiento contemporáneo y ante todo por obra de la escuela romana, con C. Passaglia (1827-1859), su discípulo C. Schrader (1820-1875) y con J.B. Franzelin (1816-1888: *Tractatus de Deo trino*, Roma 1869), todos los cuales construyen sobre las especulaciones de santo Tomás.

b) En forma distinta la escuela de Tubinga, influida por las grandes obras de Petavius y Thomassinus, y más aún por el pensamiento romántico y por el idealismo, había considerado la doctrina trinitaria desde la «exposición de la vida interna del cristiano» (H. Möhler). A esa escuela pertenecen J.W. Hirscher (1788-1865), influido por Schelling, que destacó la acción salvífica de Dios frente a la ilustración (cf. K. Frielingsdorf, *Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre des J.W. Hirscher*, Francfort 1970) y F.A. Studenmaier (1800-1856), que trata la especulación propiamente trinitaria sólo tras un largo razonamiento sobre la autorrevelación de Dios tal como se nos presenta en la historia de la salvación *(Die christliche Dogmatik* II, Friburgo de Brisgovia 1844). En 1857 aparecieron los estudios marcadamente especulativos de J. von Kuhn (1806-1887), *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit* (cf. R. Vatter, *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach J. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre M.J. Scheebens*, Espira 1940). Poco después publicaba M.J. Scheeben su gran investigación escolástica, con una disposición totalmente distinta, en sus *Mysterien des Christentums* (Friburgo de Brisgovia 1865; versión castellana: *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona ⁴1964), a los que siguió en 1874 la exposición, más vasta aún, de la doctrina trinitaria en su *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (453 páginas) con amplias citas de la teología griega y de la postridentina.

c) H. Schell (1850-1910), que ya en Tubinga había presentado su tesis doctoral *Das Wirkendes dreieinigen Gottes* (Maguncia 1885), y que acusa la influencia de la filosofía de F. Brentano y de las ideas evolucionistas de la época, proyectó una imagen nueva y dinámica de Dios, que si en su primeriza obra apologética *Gott und Geist* había incurrido en errores con las designaciones de Dios

«como autofundamento» y «causa de sí mismo», en su *Dogmática* (II, Paderborn 1890; ²1972) se reveló como una imagen de Dios provechosa y fecunda para la comprensión cristiana de la existencia (cf. P. Wacker, *Theologie als ökumenischer Dialog*, Munich - Paderborn - Viena 1965).

Al siglo XIX pertenecen también otros dos intentos de una doctrina trinitaria católica, que con espíritu hegeliano pretendían entender el misterio trinitario también como una realidad, cuya estructura interna fuese patente y necesaria a nuestro pensamiento. Así, el importante filósofo y teólogo italiano A. Conte di Rosmini-Serbati (1797-1855), partiendo de la idea del ser inherente, según él, al pensamiento humano, intentó comprender el misterio de la Trinidad como una realización personal y necesaria de las tres formas supremas del ser en Dios: *subiectivitas, obiectivitas* y *sanctitas*, la realidad, la idealidad y la moralidad. Sus doctrinas fueron rechazadas por la Iglesia después de su muerte (DS 3225s).

El profesor vienés A. Günther (1783-1863), fuertemente influido por el idealismo alemán, acometió una tentativa de otra índole pretendiendo desde su posición filosófico-teológica, que en ocasiones presenta visos gnosticistas, entender el misterio de la Trinidad como una «autorrealización del principio absoluto en sus triples personalidades». En el espíritu de la dialéctica hegeliana esa autorrealización de la Trinidad se explica de tal modo que la autoconciencia absoluta se capta en su propia substancialidad poniéndose ahí de nuevo; y esa realidad, así duplicada, toma conciencia de sí misma en tal forma que el proceso de producción sólo puede significar la posición de la propia substancia absoluta. Los círculos católicos, irritados por los ataques de Günther a la teología de la incipiente neoescolástica, tomaron posición repetidas veces contra tales doctrinas (cf. DS 2828ss; D 1657). El sínodo provincial de Colonia, de 1860, en sus decretos sobre la doctrina de fe católica (cap. 10) condenó las enseñanzas de Günther con estas palabras: «Contra la doctrina de la Iglesia católica yerran quienes *processionem personarum e conscientiae processu repetentes dicunt, Deum seu esse absolutum se sibi tamquam obiectum opponendo sui sibi fieri conscium, quo dein conscientiae processu constituatur Pater, Filius et Spiritus Sanctus* (= deducen la procesión de las personas del proceso de conciencia y dicen que Dios o el ser absoluto, oponiéndose a sí mismo como objeto, toma conciencia de sí mismo y en ese proceso de conciencia se constituye en Padre, Hijo y Espíritu Santo, *Acta et Decreta Coloniae* 1862, págs. 22ss).

d) En el siglo XX siguió un gran número de obras menores (M. Glossner, H. Th. Simar, B. Bartmann, L. Lercher, etc.). Aquí vamos a citar únicamente las dos obras más importantes de los tiempos modernos. Ante todo la *Katholische Dogmatik* de M. Schmaus (vol. I, Munich 1938, ^{6}1960; versión castellana: *Teología dogmática* I, Rialp, Madrid ^{2}1963) que expone con palabras vivas el misterio de la Trinidad como desarrollo de los sentimientos vitales de Dios así como en su alcance salvífico para nuestra vida cristiana. Ahí — al igual que es habitual en la tradición, al menos desde la obra de Fulgencio de Ruspe († 533) *De fide ad Petrum* — la doctrina trinitaria está al comienzo del tratado dogmático. Y así aparece en la nueva obra de M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* (I, Munich 1969, 530-582) sólo en el marco del acontecer cristiano, como exposición de la palabra salvífica de Jesús, lo que sin duda podía servir con espíritu ecuménico al diálogo con los teólogos protestantes.

Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación vuelve a presentar la doctrina trinitaria al comienzo, en la «historia de la salvación antes de Cristo» (vol. II, Einsiedeln - Zurich - Colonia 1967). Luego de tratar las cuestiones habituales hasta ahora K. Rahner presenta un nuevo ensayo de concepción sistemática de la «Trinidad económica», que descansa en el concepto de la «autocomunicación de Dios». «En Dios las distintas personas son Dios en cuanto que existen y se encuentran en la forma subsistente determinada y distinta» (389). También aquí es claro el propósito ecuménico (cf. Thielicke), cuando K. Rahner caracteriza así su proyecto: «La cristología y la doctrina de la gracia son estrictamente hablando una doctrina trinitaria, los dos capítulos de esa doctrina sobre los dos procesos o misiones divinas (inmanentes y económicas). Lo que aquí se presenta, pues, no es (ni quiere ser) más que una cierta anticipación formal de la cristología y de la pneumatología (doctrina de la gracia) que seguirán después.» «Requisito preliminar para esa comprensión es simplemente tomar en serio en la cristología el dogma de que sólo el Logos se hizo hombre (y con la idea de que evidentemente ello no se debe al azar de un decreto de Dios, que hubiese podido decretar la encarnación de otra persona divina) mostrando al Logos como tal; y, además, que en la Pneumatología se ofrezca una doctrina de la gracia con estructura trinitaria. Con esa condición se puede presentar realmente la auténtica doctrina trinitaria en la cristología y la pneumatología» (387).

Habría que preguntarse ciertamente si la economía salvífica divina, tal como se nos aparece de hecho en la revelación del NT (sobre todo en Pablo y en Juan) no se convierte aquí en una idea con la que puede «construirse» la doctrina trinitaria, como la construyeron dialécticamente Hegel con su idea específica del «Espíritu absoluto» y A. Günther con la suya del «Ser absoluto». ¿Puede renunciar la dogmática católica al «Dios en sí» en aras del «Dios para nosotros»? ¿Se toma aquí lo bastante en serio al «Dios creador»? En esta consideración trinitaria ¿cuáles son realmente los motivos que siguen contando para adorar al Dios trino (y no sólo para estarle agradecidos)? (cf. Ignacio de Loyola, *Autobiografía,* en *Obras completas,* BAC, Madrid 1952). ¿Puede seguir encontrando su expresión recta el ser divino de Dios en nuestro pensamiento y lenguaje teológicos, cuando la teología se convierte en una antropología? El avance de la teología católica aportará también aquí nuevas aclaraciones para nuestro tiempo.

e) Más importante aún que la evolución de la doctrina trinitaria en la teología escolástica de nuestros días es el hecho de que el concilio Vaticano II en casi todos sus decretos presenta a la santísima Trinidad como fundamento de nuestra fe, y que sobre todo monte la nueva imagen de la Iglesia sobre esa fe, cuando dice: «Nacida del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Cristo redentor, congregada en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene como meta la salvación escatológica, que sólo podría realizarse en el eón futuro» (cf. *Gaudium et spes,* art. 40; *Lumen Gentium,* art. 2-4). «El modelo supremo y la imagen primera de ese misterio (la unidad de la Iglesia), es la unidad del Dios uno, del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo en la trinidad de personas» *(Unitatis redintegratio,* art. 2). Partiendo de una nueva imagen de la Iglesia, toda la vida cristiana se expone desde la acción del Dios trino en el hombre. La celebración de la sagrada eucaristía, por su disposición trinitaria (en el Padre por Cristo en el Espíritu Santo) nos hace partícipes de la naturaleza divina *(Unitatis redintegratio* art. 15); también la nueva fórmula absolutoria en el sacramento de la penitencia reviste una forma trinitaria. Como encuentro con la Iglesia oriental hay que valorar el que se emplee ampliamente la fórmula «Al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo» y, más aún, el que se diga que «el Espíritu procede del Padre a través del Hijo» *(Ad gentes,* art. 2). Sin duda que ningún concilio en el II milenio de la Iglesia ha hablado de un modo tan trinitario como

lo ha hecho este último concilio ecuménico de la Iglesia (cf. B. de Margerie SI, *La Trinité chrétienne dans l'Histoire*, París 1975, especialm. págs. 303-334; véanse asimismo las nuevas tentativas de A. Brunner, *Dreifaltigkeit, personaler Zugang zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976; Kl. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976). Ello nos da pretexto para considerar en su contenido interno lo que hasta ahora hemos expuesto en su proceso histórico.

Sección tercera

HACIA UNA COMPRENSIÓN TEOLÓGICA DEL MISTERIO DE LA TRINIDAD

En la sección precedente hemos intentado presentar, al menos de forma esquemática, la imagen divina que tiene la revelación, y hemos mostrado cómo la Iglesia de Cristo en la larga historia de su teología se ha esforzado por esclarecer el misterio del Dios uno y trino, proclamado en el NT, reflexionando sobre su fe en constante desarrollo. En la presente sección será bueno que expongamos al menos las afirmaciones de fe más importantes así como los más relevantes intentos de comprensión, de modo que una visión profunda del misterio de fe contribuya a incrementar nuestro temor reverencial ante el Dios santo e incomprensible así como nuestro amor hacia el Dios que se revela en la historia concreta de la salvación. A tal objeto ofreceremos en el capítulo quinto las fórmulas más importantes de la fe de la Iglesia sobre el trasfondo de las dificultades mentales y de los errores del hombre, mientras que el capítulo sexto estará dedicado a las representaciones, los conceptos y esquemas mentales que la teología ha ideado y utilizado hasta ahora con vistas a esclarecer el misterio divino.

Capítulo quinto

LA FE TRINITARIA EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Al comienzo de estas reflexiones bien podrían figurar las frases con que abre Agustín su gran obra sobre la Trinidad, cuando escribe: «El lector de estos tratados debe saber primerísimamente que dirijo mi pluma vigilante contra las artes retorcidas de aque-

llas gentes que, so pretexto de mantener su dignidad, desprecian el inicio de la fe *(fidei contemnentes initium)* y así, llevados por su deseo petulante y perverso de una comprensión racional, caen en el error.» Y menciona al respecto tres vías del error: el pensar a Dios cual si fuese un cuerpo (historicismo materialista); concebirle como una criatura espiritual, cual si fuese el alma (psicologismo idealista) y, finalmente, imaginar a Dios sin tener en cuenta el hecho de que nuestro pensamiento humano natural está referido al mundo de la experiencia (es decir, a la creación) como punto de partida, en un puro transcendentalismo abstracto (y pensar por ejemplo, que Dios es *causa sui*, causa de sí mismo).

Por todo ello, cualquier teología trinitaria como tentativa de comprensión debe partir de las afirmaciones de fe de la Iglesia. De ahí que empecemos por presentar (§ 15) las fórmulas más importantes en su tenor literal, el cual contiene ya una respuesta a ciertas cuestiones teológicas acerca de los errores respectivos; y pasaremos después (§ 16) a exponer las peculiares dificultades que persisten siempre en ese *mysterium Trinitatis*, para luego dar una idea general de los esquemas mentales que pueden contribuir al esclarecimiento de ese misterio de fe.

§ 15. Las fórmulas de fe de las Iglesias cristianas de oriente y occidente como respuesta a los errores coetáneos

A fin de mejor entender las fórmulas de fe —que elaboraron en la Iglesia los grandes santos y teólogos bajo la presión de todas las fuerzas del espíritu y del corazón y, por lo general, mediante una gran controversia teológica, que en los siglos IV-V, y también después, se acompañó de controversias y luchas humanas—, digamos aquí una palabra sobre las distintas trayectorias de la teología trinitaria oriental y occidental (1) así como los errores relativos a las mismas (2). De ese modo resultarán más inteligibles las fórmulas de fe (3).

1. *Tentativas y trayectorias para la comprensión del misterio trinitario*

Como se ha indicado en la historia de la doctrina trinitaria (§ 14), la Iglesia arranca en sus comienzos del mensaje divino del

NT, desarrollando así una inteligencia de Dios desde los acontecimientos de la historia de la salvación, realizados e interpretados por Cristo. El fundamento y punto de partida son la persona de Cristo, su obra y su predicación, así como la idea que de ello se hizo la comunidad primitiva; todo lo cual constituye la base del mensaje neotestamentario. La Iglesia oriental se ha mantenido hasta hoy fiel a esa concepción personalista, aun cuando no han faltado las dificultades conceptuales al respecto. Más aún, con la infausta separación de oriente y occidente —con múltiples causas en las peculiaridades populares de la Roma oriental y de la occidental, así como en la historia política de ambos imperios— esa singularidad persiste y se agudiza.

El pensamiento occidental y romano, que ya se perfila claramente en Tertuliano y que con Agustín, apoyado también en su filosofía neoplatónica, encontró su configuración primera y definitiva en el pensamiento aristotélico de la teología medieval (es decir, tras la separación de 1053), empezó, en cambio, por contemplar la única esencia divina, intentando después comprender las realidades de la historia de la salvación, el misterio cristológico y el misterio del Espíritu de Dios en la Iglesia, como explicaciones de esa única esencia divina.

La teología griega desarrolló así una imagen más dinámica de Dios, en que la corriente vital intradivina, que va del Padre al Hijo y llega hasta el Espíritu Santo, está en el centro de la reflexión: Dios como el bien supremo es a la vez *diffusivum sui*, cual suprema realidad personal es simultáneamente sol, luz y amor (cf. Ps.-Dionisio, *De div. nom.* IV, 1-14 *[bonitas] sol - lumen - amor:* ἥλιος - φῶς - ἔρως καὶ ἀγάπη).

Y aunque también Agustín concibe a Dios como realidad personal al tiempo que como espíritu, autoconocimiento y autoamor (cf. *Detrin.* IX, c. 4 y 5: *mens - notitia - amor)*, su concepción trinitaria adopta más bien una imagen estática, sobre todo porque enseña la procesión del Espíritu a la vez del Padre y del Hijo. En sus respectivas oraciones litúrgicas ambas Iglesias se mantuvieron sin embargo fieles a su origen, ya que dirigen su plegaria al Padre por Cristo en el Espíritu Santo (cf. J.A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Friburgo de Brisgovia 1925).

En la iglesia occidental, ya desde las cruzadas de la edad media, pero sobre todo bajo la influencia de la teología eclesial reformada de Lutero y Calvino la imagen de Jesús, el Cristo terrestre, pasa cada vez más al primer plano, mientras que la iglesia oriental le

contempla preferentemente como al *Logos* eterno y Señor glorificado. Lo cual condiciona a su vez unas relaciones muy diversas con el mundo terreno y la cultura. Pero tras esa diversidad late asimismo la diferente forma de entender la Trinidad: en el pensamiento griego se considera al *Kyrios* glorificado más bien como el Pneuma presente en este mundo (concepción mística), hasta el punto de que el propio mundo adquiere rasgos más pneumáticos (cf. Fr. Heiler [dir.], *Östliche und westliche Mystik* en *Eine heilige Kirche* XXII, cuad. 1, Munich 1940; W. Loosky, *Schau Gottes*, Zurich [EVZ] 1964).

En el pensamiento romano, por contraste, el misterio silencioso del Dios trino se contrapone a nuestro mundo, en el que se halla presente Cristo con su Iglesia, sus sacramentos y su mensaje.

Esta última orientación de la Iglesia occidental ha conducido, sin embargo, a un hecho que hoy, en la edad del ecumenismo, puede hacernos ver la importancia que la teología de la Iglesia oriental tiene también para nosotros los occidentales. Ya no se trata tanto del problema de la procesión del Espíritu Santo desde el Padre y el Hijo; lo que está en juego más bien es la vitalidad de la propia imagen del Dios trino. Es un hecho que en occidente desde la reforma —y en la época moderna también en la iglesia católica— se ha ido olvidando cada vez más el hablar del misterio fundamental cristiano del «Dios trino». El occidental habla a veces del Dios viviente como lo hacía el antiguo Israel. Por contraste, la iglesia de oriente sigue teniendo ante los ojos todavía hoy a la Trinidad cuando habla de Dios. El concilio Vaticano II ha tenido en cuenta sin duda este dato y ha situado otra vez en el corazón de sus decretos la imagen del Dios trino, sirviéndose las más de las veces —como ya se ha indicado— de la fórmula griega «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo». Estos datos histórico-teológicos pueden introducirnos en nuestras reflexiones ulteriores (cf. sobre cuanto llevamos dicho: Fr. Heiler, *Urkirche und Westkirche*, Munich 1937; J. Tyciak, *Zwischen Morgenland und Abendland*, Dusseldorf 1949; J. Karmiris, *Orthodoxie und römischer Katholizismus*, Atenas 1964. J.Ch. Hampe [dir.], *Die Autorität der Freiheit* II, Munich 1967, págs 637-702; St. Harkianakis, *Orthodoxie, Kirche und der Katholizismus*, Munich 1975).

2. *Errores en la especulación trinitaria*

La tentativa de esclarecer el misterio del Dios trino para nuestro pensamiento humano se ve amenazada por tres lados. Cierto que esos peligros han llegado en épocas muy determinadas y bajo circunstancias muy precisas; pero hemos de decir que están tan arraigados en la peculiaridad del pensamiento humano que su presencia latente es continua, y por lo mismo bien merecen tenerse en cuenta en cualquier tiempo. El peligro primero procede de una historia liberal de la religión, que ya no entiende la religión como un existenciario humano (en la fe) sino más bien como un simple producto cultural (i); los otros dos peligros para nuestro pensamiento humano radican en el propio misterio de la santísima Trinidad, por cuanto ese pensamiento, como progresivo que es, tiende siempre a partir o bien de la unidad esencial de Dios o bien de la Trinidad de personas en la revelación, perdiéndose siempre en una representación abstracta de la unidad o en una concepción trinitaria demasiado historicista (ii).

i) *Derivaciones o paralelismos histórico-religiosos falsos del misterio trinitario*

D. Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Betrachtung*, 2 tomos, Copenhague 1922-42; J.L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker*, Viena - Munich 1954; G. Gerlitz, *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas* (tesis, Marburgo 1960); RGG VI, Tubinga ^{3}1962, 1023s.

Una historia liberal de las religiones, que pretende entender la religión como simple producto cultural (floreciente sobre todo en el siglo XIX), ha gustado de referirse a ciertos paralelismos triádicos en las antiguas religiones culturales. Dichas religiones se apoyan primordialmente en una concepción triádica de naturaleza cósmica (cielo - tierra - mar; cielo - tierra - infierno o mundo subterráneo), de índole antropológico-sociológica (padre - madre - hijo) o de carácter antropológico-psicológico (cuerpo - alma - espíritu); o bien se sustentan sobre una concepción culturalista de la jerarquía estatal (rey sacerdote - guerreros - campesinos). Esto puede comprobarse, por ejemplo, en Egipto con Isis - Serapis - Horus (Carpócrates); en Babilonia con las tríadas de Anu - Enlil

- Ea y Sem - Shamash - Iŝtar; en Persia con Ahura Mazda - Mitra - Sraoska; en la India con Brahma - Vishnú - Shiva y en Roma con Júpiter Zeus - Marte - Quirino. Y ahí entran también las tríadas de mayor fundamento filosófico que presenta el neoplatonismo: ἕν - νοῦς - ψυχή (= uno - espíritu - alma) o que aparecen en las distintas formas de la gnosis: θεός - βουλή - λόγο (= divinidad - voluntad - orden mundano). De índole peculiar es la tríada que encontramos en Filón de Alejandría (coetáneo de san Pablo), que admite como seres mediadores entre Dios y el mundo al Logos (tomado de la doctrina de los rabinos) y a la Sofía (de la doctrina sapiencial del AT y de la doctrina estoica sobre las virtudes), y cuya concepción se ha relacionado particularmente con el desarrollo de la doctrina trinitaria desde Pablo. Pero en Filón el Logos, aunque es un ser semidivino, no deja de ser una criatura, mientras que en Juan el Logos, como concreador e Hijo de Dios, está desde el principio en Dios y es Dios personalmente (Jn 1,3; cf. Col 1,15-18). Asimismo el pneuma filoniano hay que explicarlo desde el monismo dinámico-materialista de la estoa, mientras que en Juan (Jn 14,26; 16,26) el Pneuma aparece inequívocamente como persona al igual que el Padre y que Cristo (cf. Chantepie de la Saussage, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. Tubinga 1925, ⁴1966).

Tampoco es posible desde luego entender las tríadas divinas del paganismo desde el espejo triple del mundo, como en parte ha intentado hacerlo la Escuela vienesa de Schmidt, pues ese «espejo triple» sólo resulta comprensible cuando de antemano se admite por la fe el misterio de la unidad esencial de «Padre, Hijo y Espíritu Santo», de «creador, redentor y santificador», que aparece en la historia revelada de la salvación. En otro lugar (cf. CTD III, § 7) se discute en qué sentido puede hablarse de un «espejo de la Trinidad» en el mundo como creación del Dios trino.

ii) *Errores en la comprensión dogmática de la Tríada divina*

Sustituir el *mysterium stricte dictum* por un sistema mental será siempre el peligro de una teología, que se esfuerza por desarrollarse desde un sistema científico propio. Y a ese peligro también está siempre expuesta la teología cristiana.

A. *El monarquianismo.* El primer error arrancó del rígido monoteísmo tal como se había desarrollado en el Israel postexílico

desde el Deuteronomio hasta la doctrina teológica de los rabinos, y tal como lo había cultivado la filosofía griega desde Sócrates, y especialmente en el neoplatonismo. Consistía en convertir la unidad del ser de Dios en una unidad de persona, de tal modo que la trinidad «Padre, Hijo y Espíritu» ya no se podía entender de un modo ontológico-personal, sino sólo de una manera cualitativa.

a) *Dinamístico.* De un modo casi nominalista el obispo Pablo de Samosata, formado en la escuela de Antioquía y muy mundanizado, que fue depuesto como obispo antioqueno en 268, presentaba al Logos y al Pneuma como puras manifestaciones y efectos del Dios único. Su expresión origenista de que el *Logos* es «*esencialmente igual*» (ὁμοούσιος) fue condenada el año 268, porque de hecho quería expresar la igualdad personal entre Padre e Hijo.

b) *Modalístico.* De manera parecida, aunque atendiendo algo más a la Trinidad, Noeto en Asia Menor y Práxeas en Roma declaraban a comienzos del siglo III que el *Logos* no era una auténtica persona en Dios, sino que Cristo era un hombre en el que el Padre operaba y también padecía (patripasianos). Quien más se opuso a esa doctrina fue Tertuliano *(Adv. Prax.).*

De modo similar Sabelio presentaba al Espíritu como una forma de operación y manifestación del Padre: los tres, Padre, Hijo y Espíritu, no serían más que tres formas operativas o manifestativas (δυνάμεις-πρόσωπα) del único Dios. Contra él se alzó el obispo Dionisio de Alejandría, quien sin embargo con su manera de hablar incurrió en una fórmula triteísta, a la que el papa Dionisio opuso en 257 la fórmula correcta (cf. DS 112). Siempre que el racionalismo y el nominalismo condicionaron el pensamiento, ese error encontró sus seguidores, como en el caso de Calvino y de Swedenborg.

c) *Dialéctico-actualista.* La filosofía protestante alemana ha desarrollado aún más esas ideas. Para Hegel Dios es el Espíritu absoluto en su ser mismo, en el ser ajeno y en su unidad que vuelve a sí misma *(Fenomenología del Espíritu* VII, C 3; *Filosofía de la Religión IIIe).* Para Schelling Dios no es otra cosa que el proceso del ser, que se desarrolla entre voluntad inconsciente (naturaleza), voluntad consciente (conciencia) y retorno a la unidad (libertad) y que se divide en Creador y criatura. El teólogo católico y romántico F. Baader expone de modo similar su imagen de Dios, siguiendo a J. Böhme y desde la causa del alma, entendida teosóficamente, en la que se experimenta a Dios. A. Günter, seguidor de Hegel,

expone a su vez la imagen monística de Dios desde su concepto del ser, imagen que el papa Pío IX condenó en 1857 (cf. DS 2828; D 1657; *Acta et decreta concilii prov. coloniensis*, Colonia 1862, c. 9 y 10).

d) *Simbolista.* En Kant la Trinidad aparece de un modo más nominalista como simbolización del poder, sabiduría y bondad de Dios: la apropiación tomada como efecto de la creación se concibe aquí como la causa misma.

De modo semejante peligra la auténtica doctrina trinitaria en la concepción platonizante del Pneuma que ofrece la moderna teología rusa de un P. Florenski y de un S.N. Bulgakov, por citar dos ejemplos. La trinidad de personas se ve como una parábola del proceso vital y operativo del Dios único (cf. B. Schultze, *Russische Denker*, Viena 1950).

e) *Económico.* También en el protestantismo creyente de nuestro tiempo, influido por Hegel, sólo se habla de una tríada histórico-salvífica de carácter económico, con lo que se quieren evitar las afirmaciones esenciales.

La doctrina trinitaria se estudia al hablar de la justificación y no ya al tratar la doctrina de Dios. Baste citar aquí a P. Feine, *Theologie des NT*, Leipzig 1976, 152 (si la comunidad cristiana quiere apropiarse de toda la riqueza de su posesión salvífica, ha de pensar en Dios, en Cristo, el Señor, y en el Espíritu Santo).

E. Stauffer, *Theologie des NT*, Stuttgart ^{4}1948, 229s habla en un tono similar; lo mismo cabe decir de G. Aulén, *Das christliche Gottesbild*, Gutersloh 1930. Fr. Buchsel, *Theologie des NT* ^{2}1937, 110s escribe: «Pablo carece ciertamente de una doctrina trinitaria... pero posee más que una fórmula triádica, pues para él es esencial la unidad de los tres.»

Fue K. Barth el primero que volvió a poner de relieve la importancia decisiva de la doctrina trinitaria para la teología protestante (KD I, 1), aunque no fuera en una comprensión católica del ser. Le sigue E. Brunner *(Der Mittler* 1927, 233-255), que en su última obra formula esta tesis: «La doctrina trinitaria de la Iglesia, establecida por el antiguo dogma eclesial, no es un *kerygma* bíblico ni, por tanto, tampoco un *kerygma* de la Iglesia, sino una doctrina teológica protectora del núcleo de fe bíblico-eclesiástica. Por lo mismo no forma parte de lo que la Iglesia ha de predicar, sino que pertenece a la teología, en que tiene lugar la reflexión sobre la palabra de Dios otorgada a la Iglesia con el fin de que sirva de piedra de toque a la predicación eclesiástica. Por lo demás, para

esa reflexión teológica el centro es la doctrina trinitaria» *(Die christliche Lehre von Gott*, Zurich 1960, 209). De modo parecido se enfrenta detenidamente H. Thielicke, *Der evangelische Glaube* II, Tubinga 1973, 154-218, con la doctrina trinitaria, viendo en ella — como Brunner — un teologúmeno, no una verdad de fe acerca de Dios; vendría a ser una fórmula defensiva contra la unidad y unicidad de Dios entendida de un modo especulativo y una doxología con los recursos del pensamiento. En W.G. Kümmel, *Die Theologie des NT*, Gottinga 1969, no se habla para nada de la Trinidad (no se menciona Mt 28,19, en tanto que 2Cor 13,13 se aplica sólo a la persona del Espíritu: pág. 149).

Sin duda que la causa de la diversidad de las doctrinas trinitarias entre la Iglesia católica y la Iglesia evangélica está en la misma concepción de la teología; pero bajo esa concepción teológica late la concepción de la fe, y hasta en un estrato más profundo la misma concepción de la realidad de Dios, que a los ojos del teólogo católico hacen que esas modernas afirmaciones evangélicas aparezcan en el mejor de los casos como un monarquianismo modalístico.

B. *El triteísmo.* Como una convicción creyente menos seria, aunque con formulaciones filosóficas inadecuadas, aparece también repetidas veces la doctrina de resonancias triteísticas. Fue el papa Dionisio el primero en alzarse, en 268, mediante una carta escrita al obispo Dionisio de Alejandría, contra un triteísmo que dividía al único Dios en tres principios, doctrina que ya había defendido Marción (cf. DS 112; D 48). Mas fueron sobre todo los padres capadocios del siglo IV los que lucharon en contra. Con su mentalidad aristotélica, Juan Filópono († después del 570 en Alejandría) admite tres individuos en la categoría de Dios, cuando escribe en su obra principal *El árbitro* (Διαιτητής): «En Dios hay, por lo mismo, tres partes y esencias; no siendo la esencia común más que una abstracción». Y es que, según Aristóteles, sólo el individuo tiene realidad.

Una especie de triteísmo subyace también en la doctrina del abad Joaquín de Fiore († 1202), contra la cual se pronuncia el concilio IV de Letrán (cf. DS 803-806; D 431-432).

3. *Las fórmulas de fe trinitaria más importantes*

Permítasenos presentar aquí el texto de las fórmulas de fe más importantes, por cuanto que constituyen la base para las reflexiones ulteriores en el dogma de la Trinidad.

A. a) *Carta del papa Dionisio* al obispo Dionisio de Alejandría en 262 (DS 112; D 48): frente al monarquianismo de Sabelio y el triteísmo del obispo Dionisio de Alejandría escribe el papa: «Éste (Sabelio) blasfema diciendo que el mismo Hijo es el Padre y viceversa; aquéllos (Dionisio y los suyos), por el contrario; predican, en cierto modo, tres dioses, pues dividen la santa unidad en tres hipóstasis absolutamente separadas entre sí. Porque es necesario que el Verbo *(Logos)* divino esté unido con el Dios del universo y que el Espíritu Santo *(Pneuma)* habite y permanezca en Dios; y, consiguientemente es de toda necesidad que la divina Trinidad se recapitule y reúna, como en un vértice, en uno solo, es decir, en el Dios omnipotente del universo. Porque la doctrina de Marción, hombre de mente vana que corta y divide en tres la unidad de principio (= monarquía divina), es enseñanza diabólica y no de los verdaderos discípulos de Cristo y de quienes se complacen en las enseñanzas del Salvador» (D 48; DS 112).

b) El símbolo niceno-constantinopolitano del 381, en que aparece la «confesión de fe apostólica» con la ampliación cristológica del 325 (Nicea) y la ampliación pneumatológica del 381 (Constantinopla), y que se viene recitando hasta hoy como credo de la misa, dice así (DS 150; D 86): «Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un solo Señor, Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no hecho, consustancial con el Padre, por quien fueron hechas todas las cosas; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos y, por obra del Espíritu Santo, se encarnó de María Virgen, y se hizo hombre... [siguen los hechos de redención]. Y en el Espíritu Santo, señor y vivificante, que procede del Padre, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por boca de los profetas.»

El sínodo de la Iglesia de Roma, congregado bajo la presidencia del papa Dámaso en 382, volvió a exponer estas doctrinas en

24 cánones (DS 153-176; D 59-125), condenando los errores con su anatema.

c) El denominado símbolo atanasiano, redactado con seguridad a comienzos del siglo V, desarrolla sobre todo lo relativo al Espíritu Santo con estas palabras: «Creemos en el Espíritu Santo, que no es diferente del Padre y del Hijo, sino que es de la misma naturaleza que el Padre y el Hijo, increado y eterno, consolador, que habló en la ley y en los profetas y en los evangelios, que descendió en el Jordán, enseñó a los apóstoles y habita en los santos» (DS 46).

d) El compendio más importante de las especulaciones trinitarias de san Agustín († 431) y de Fulgencio de Ruspe († 532) lo ofrece la fórmula de fe del concilio XI de Toledo (675), de donde entresacamos las afirmaciones siguientes (DS 525-532; D 275ss):

1) Trinidad *(Trinitas):* «Confesamos y creemos que la santa e inefable Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es naturalmente un solo Dios de una sola sustancia, de una naturaleza, de una sola también majestad y virtud.»

2) Las tres personas: «Confesamos que el *Padre* no es engendrado ni creado, sino ingénito. Porque él de ninguno trae su origen, y de él recibió su nacimiento el Hijo y el Espíritu Santo su procesión. Es, pues, la fuente y el origen de toda la divinidad. Él es también Padre de su esencia, que de su inefable sustancia engendró inefablemente al Hijo y, sin embargo, no engendró otra cosa que lo que él es: Dios a Dios, luz a luz; de él, pues, se deriva toda paternidad en el cielo y en la tierra.

»Confesamos también que el *Hijo* nació de la sustancia del Padre, sin principio antes de los siglos, y que, sin embargo, no fue hecho, porque ni el Padre existió jamás sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre. Y, sin embargo, no como el Hijo del Padre, así el Padre del Hijo, porque no recibió la generación el Padre del Hijo, sino el Hijo del Padre. El Hijo es, pues, procedente del Padre; el Padre es Dios, pero no procedente del Hijo; es ciertamente Padre del Hijo, pero no Dios que venga del Hijo. Éste, en cambio, es Dios Hijo del Padre y Dios que procede del Padre. Pero el Hijo es en todo igual a Dios Padre, porque ni empezó alguna vez a nacer ni tampoco cesó. Éste es creído ser de una sola sustancia con el Padre, por lo que se llama ὁμοούσιος al Padre; es decir, de la misma sustancia del Padre, pues ὅμος en griego significa uno solo y οὐσία sustancia, y unidos los dos términos suena "una sola sustancia". Porque ha de creerse que

el mismo Hijo fue engendrado o nació no de la nada ni de ninguna otra sustancia, sino del seno del Padre, es decir, de su sustancia. Sempiterno, pues, es el Padre, sempiterno también el Hijo. Y si siempre fue Padre, siempre tuvo Hijo, de quien fuera Padre; y por esto confesamos que el Hijo nació del Padre sin principio. Y no, porque el mismo Hijo de Dios haya sido engendrado del Padre, lo llamamos una porcioncilla de una naturaleza seccionada; sino que afirmamos que el Padre perfecto engendró un Hijo perfecto sin disminución y sin corte, porque sólo a la divinidad pertenece no tener un hijo desigual (en la sustancia). Además, este Hijo de Dios es Hijo por naturaleza y no por adopción, a quien hay que creer que Dios Padre no lo engendró ni por voluntad ni por necesidad; porque ni en Dios cabe necesidad alguna, ni la voluntad previene a la sabiduría.

»También creemos que el *Espíritu Santo*, que es la tercera persona en la Trinidad, es un solo Dios e igual con Dios Padre e Hijo; no, sin embargo, engendrado o creado, sino que procediendo de uno y otro, es el Espíritu de ambos. Además, este Espíritu Santo no creemos sea ingénito ni engendrado; no sea que si le decimos ingénito, hablemos de dos Padres; y si engendrado, mostremos predicar a dos Hijos; sin embargo no se dice que sea sólo del Padre o sólo del Hijo, sino Espíritu juntamente del Padre y del Hijo. Porque no procede del Padre al Hijo, o del Hijo procede a la santificación de la criatura, sino que se muestra proceder a la vez del uno y del otro; pues se reconoce ser la caridad o santidad de entrambos. Así, pues, este Espíritu se cree que fue enviado por uno y otro, como el Hijo por el Padre; pero no es tenido por menor que el Padre o el Hijo, como el Hijo por razón de la carne asumida atestigua ser menor que el Padre y el Espíritu Santo. Ésta es la explicación relacionada de la santa Trinidad, la cual no debe ni decirse ni creerse triple, sino Trinidad. Tampoco puede decirse rectamente que en un solo Dios se da la Trinidad, sino que un solo Dios es Trinidad. Mas en los nombres de relación de las personas, el Padre se refiere al Hijo, el Hijo al Padre, el Espíritu Santo a uno y a otro; y diciéndose por relación tres personas, se cree, sin embargo, una sola naturaleza o sustancia.»

3) Una sustancia: «Ni como predicamos tres personas, así predicamos tres sustancias, sino una sola sustancia y tres personas. Porque lo que el Padre es, no lo es con relación a sí, sino al Hijo; y lo que el Hijo es, no lo es con relación a sí, sino al Padre; y de modo semejante, el Espíritu Santo no a sí mismo, sino al Padre

y al Hijo a quien se refiere en su relación: en que se predica Espíritu del Padre y del Hijo. Igualmente, cuando decimos "Dios", no se dice con relación a algo, como el Padre al Hijo o el Hijo al Padre, o el Espíritu Santo al Padre y al Hijo, sino que se dice Dios con relación a sí mismo especialmente. Porque si de cada una de las personas somos interrogados, forzoso es que la confesemos Dios. Así, pues, singularmente y se dice Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo; sin embargo, no son tres dioses, sino un solo Dios. Igualmente, el Padre se dice omnipotente y el Hijo omnipotente y el Espíritu Santo omnipotente; y, sin embargo, no se predica a tres omnipotentes, sino a un solo omnipotente, como también a una sola luz y a un solo principio. Singularmente, pues, cada persona es confesada y creída plenamente Dios, y las tres personas un solo Dios. Su divinidad única o indivisa e igual, su majestad o su poder, ni se disminuye en cada uno, ni se aumenta en los tres; porque ni tiene nada de menos cuando singularmente cada persona se dice Dios, ni de más cuando las tres personas se enuncian un solo Dios. Así, pues, esta santa Trinidad, que es un solo y verdadero Dios, ni se aparta del número ni cabe en el número.

»Porque el número se ve en la relación de las personas; pero en la sustancia de la divinidad no se comprende de qué se haya numerado. Luego sólo indican número en cuanto están relacionadas entre sí; y carecen de número, en cuanto son para sí. Porque de tal suerte a esta santa Trinidad le conviene un solo nombre natural, que en tres personas no puede haber plural. Por esto, pues, creemos que se dijo en las sagradas letras: grande el Señor, Dios nuestro y grande su virtud, y su sabiduría no tiene número (Sal 146,5).»

4) La unidad no es identidad: «Y no porque hayamos dicho que estas tres personas son un solo Dios, podemos decir que el mismo es Padre que es Hijo, o que es Hijo el que es Padre, o que sea Padre o Hijo el que es Espíritu Santo, es decir: un solo Dios por naturaleza. Porque cuando decimos que no es el mismo Padre que es Hijo, nos referimos a la distinción de personas. En cambio, cuando decimos que el Padre es lo mismo que el Hijo, el Hijo lo mismo que el Padre, lo mismo el Espíritu Santo que el Padre y el Hijo, se muestra que pertenece a la naturaleza o sustancia por la que es Dios, pues por sustancia son una sola cosa; porque distinguimos las personas, no separamos la divinidad.

»Reconocemos, pues, a la Trinidad en la distinción de per-

sonas, profesamos la unidad por razón de la naturaleza o sustancia...»

5) La diversidad no es separación: «Y, sin embargo, no ha de pensarse que estas tres personas son separables, pues no ha de creerse que existió u obró nada jamás una antes que otra, una después que otra, una sin la otra. Porque se halla que son inseparables tanto en lo que son como en lo que hacen... Por esto, pues, esta Trinidad es predicada y creída por nosotros como inseparable e inconfusa... Porque, a la verdad, la Trinidad misma se ha dignado mostrarnos esto de modo tan evidente, que aun en los nombres por los que quiso que cada una de las personas fuera particularmente reconocida, no permite que se entienda la una (persona) sin la otra; pues no se conoce al Padre sin el Hijo ni se halla al Hijo sin el Padre... Así, pues, siendo estas tres cosas una sola cosa, y una sola, tres; cada persona, sin embargo, posee su propiedad permanente. Porque el Padre posee la eternidad sin nacimiento, el Hijo la eternidad con nacimiento, y el Espíritu Santo la procesión sin nacimiento con eternidad...»

Aquí se echa de ver cómo la palabra *trinitas*, derivada de *trinus*, podría también traducirse por «triplicidad», pero es preferible por el contexto lingüístico *(tres unus)* la primera forma (en el cristianismo alemán la piedad evangélica prefiere la palabra *Dreieinigkeit*, mientras que la piedad católica gusta más de *Dreifaltigkeit*, sin que se pueda excluir la cuestión de si en el pensamiento católico, debido a la importancia que se otorga a la divinidad de Cristo y del Espíritu, no subyace una concepción radical triteísta, mientras que el pensamiento evangélico, por su concepción más terrena de Jesús de Nazaret y del Espíritu de Dios en este mundo, no oculta en el fondo una concepción más monarquiana de Dios, y que ambas concepciones fuesen el fundamento de la diferente terminología.

B. *La decadencia de Roma* y la aceptación de la Iglesia y de su mensaje por parte de los pueblos germánicos, especialmente desde el dominio de los francos bajo Carlomagno, hicieron que el misterio del Dios trino, tal como había sido expuesto en las grandes síntesis teológicas de los siglos IV-VII en el pensamiento griego y romano, mereciese nueva atención dentro del espíritu del pensamiento germánico, interesado sobre todo en el tema de lo personal. Lastrado con los logros insuficientes de griegos y romanos acerca de la persona, el pensamiento germánico no avanzó

sino que, como la historia demuestra (cf. § 14), incurrió en nuevas deficiencias y errores, especialmente en los siglos XI-XII, con resonancias triteístas, suponiendo incluso, al lado de las tres personas, una naturaleza divina (y personal) propiamente dicha (Abelardo 1142; Gilberto Porretano 1154: «cuaternidad»), o bien consideró sólo en el Dios único una naturaleza colectiva de las tres personas divinas (Joaquín de Fiore 1202: unidad conceptual y no natural). Con ayuda de la lógica del lenguaje más que con un pensamiento metafísico, la edad media buscó una salida, que de algún modo encontró en el Concilio unionista de Florencia (1442), adoptando en su lenguaje el concepto de persona de Tomás de Aquino, según el cual las personas en Dios sólo se constituyen por las relaciones entre las mismas; originariamente las personas aparecen también definidas por las propiedades que hallamos en la historia de la salvación (creación, redención, santificación). En prueba de este desarrollo vamos a resumir aquí las confesiones de fe del Concilio IV de Letrán (1215), del primer concilio unionista (el II de Lyón, 1274) y, finalmente, el credo del concilio de Florencia (1442).

a) Credo del Concilio Lateranense IV (DS 800; NR 277, 295, 918; cf. 803-806; D 428): «Firmemente creemos y simplemente confesamos, que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre no viene de nadie, el Hijo del Padre solo, y el Espíritu Santo a la vez de uno y otro, sin comienzo, siempre y sin fin. El Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede: consustanciales, coiguales, omnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas; creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud, a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada... Esta santa Trinidad, que según la común esencia es indivisa y, según las propiedades personales, diferente, primero por Moisés y los santos profetas y por otros siervos suyos, según la ordenadísima disposición de los tiempos, dio al género humano la doctrina saludable. Y, finalmente, Jesucristo unigénito Hijo de Dios, encarnado por obra común de toda la Trinidad... mostró más claramente el camino de la vida...» (es curioso que en este credo no se trate explícitamente del Espíritu Santo).

Y es importante lo que el mismo concilio dice de la Trinidad

contra Joaquín de Fiore (DS 804, 805; D 432): «Nosotros, empero, con aprobación del sagrado concilio, creemos y confesamos con Pedro Lombardo que hay *una* realidad suprema, incomprensible ciertamente e inefable, que es verdaderamente Padre, Hijo y Espíritu Santo; las tres personas juntamente y particularmente cualquiera de ellas y por eso en Dios sólo hay Trinidad y no cuaternidad, porque *cualquiera de las tres personas es aquella realidad, es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina.* Y ésta sola es principio de todo el universo, y fuera de este principio ningún otro puede hallarse. Y aquel ser ni engendra, ni es engendrado, ni procede; sino que el Padre es el que engendra; el Hijo, el que es engendrado, y el Espíritu Santo, el que procede, de modo que las distinciones están en las personas y la unidad en la naturaleza. Consiguientemente, aunque uno sea el Padre, otro, el Hijo, y otro, el Espíritu Santo; sin embargo, no son otra cosa, sino que lo que es el Padre, lo mismo absolutamente es el Hijo y el Espíritu Santo; de modo que, según la fe ortodoxa y católica, se los cree consustanciales. El Padre, en efecto, engendrando *ab aeterno* al Hijo, le dio su sustancia, según lo que él mismo atestigua: lo que a mí me dio el Padre, es mayor que todo (Jn 10,29). Y no puede decirse que le diera una parte de su sustancia y otra se la retuviera para sí, como quiera que la sustancia del Padre es indivisible, por ser absolutamente simple. Pero tampoco puede decirse que el Padre traspasara al Hijo su sustancia al engendrarle, como si de tal modo se la hubiera dado el Hijo, que no se la hubiera retenido para sí mismo, pues de otro modo hubiera dejado de ser sustancia. Es, pues, evidente que el Hijo al nacer recibió sin disminución alguna la sustancia del Padre, y así el Hijo y el Padre tienen la misma sustancia: y de este modo, la misma cosa es el Padre y el Hijo, y también el Espíritu Santo que procede de ambos...»

b) El credo del concilio de Lyón, que se entregó a los emisarios del emperador Miguel Paleólogo (DS 851-853; D 461-463): «Creemos que la santa Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo es un solo Dios omnipotente y que toda la divinidad en la Trinidad es coesencial y consustancial, coeterna y coomnipotente, de *una* sola voluntad, potestad y majestad, creador de todas las criaturas... Creemos que cada persona en la Trinidad es *un* solo Dios verdadero, pleno y perfecto. Creemos que el mismo Hijo de Dios, Verbo de Dios, eternamente nacido del Padre, consustancial, coomnipotente o igual en todo al Padre en la divinidad... Creemos también que el Espíritu Santo es Dios pleno, perfecto y verdadero,

que procede del Padre y del Hijo, consustancial, coomnipotente y coeterno en todo con el Padre y el Hijo. Creemos que esta santa Trinidad no son tres dioses, sino un Dios único, omnipotente, eterno, invisible e inmutable...»

c) Credo de Florencia (DS 1330-1332; D 703: Decreto para los jacobitas): «La sacrosanta Iglesia romana... firmemente cree, profesa y predica a un solo verdadero Dios omnipotente, inmutable y eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y trino en personas *(unum in essentia, trinum in personis):* el Padre ingénito, el Hijo engendrado, el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo. Que el Padre no es el Hijo o el Espíritu Santo; el Hijo no es el Padre o el Espíritu Santo; el Espíritu Santo no es el Padre o el Hijo; sino que el Padre es solamente Padre, y el Hijo solamente Hijo, y el Espíritu Santo solamente Espíritu Santo. Sólo el Padre engendró de su sustancia al Hijo, el Hijo sólo del Padre fue engendrado, el Espíritu Santo sólo procede juntamente del Padre y del Hijo. Estas tres personas son un solo Dios, y no tres dioses; porque las tres tienen una sola sustancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad, y todo es uno donde no obsta la oposición de relación *(omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio).*

»Por razón de esta unidad el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo. Ninguno precede a otro en eternidad, o le excede en grandeza, o le sobrepuja en potestad. Eterno, en efecto, y sin comienzo es que el Hijo exista *(exstitit)* del Padre; y eterno y sin comienzo es que el Espíritu Santo proceda *(procedit)* del Padre y del Hijo. El Padre, cuanto es o tiene, no lo tiene de otro sino de sí mismo, y es principio sin principio. El Hijo, cuanto es o tiene, lo tiene del Padre, y es principio de principio *(principium de principio).* El Espíritu Santo, cuanto es o tiene, lo tiene juntamente del Padre y del Hijo. Mas el Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un solo principio: como el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de la creación, sino un solo principio...» Explícitamente se condenan al final los errores opuestos a esta doctrina.

Con ello terminan las afirmaciones oficiales de la Iglesia sobre el misterio trinitario hasta el día de hoy. Y es que lo que el Concilio provincial de Colonia, de 1860, dice contra el hermesianismo

no pasa de ser una recapitulación de citas seleccionadas de entre las declaraciones de la Iglesia anteriores a 1442.

4. *El misterio de la santísima Trinidad sólo se ha mantenido vivo en la liturgia de la Iglesia.* Desde finales del siglo VIII existe un formulario de misa de la santísima Trinidad para la celebración de misas privadas. Es tal vez una creación de la reforma benedictina de Aniano, Baume o Cluny. Difícilmente podría ser casual que el obispo Esteban de Lieja († 920) impusiera ya ese formulario en su diócesis como obligatorio. Sólo con el papa Juan XXII se prescribió en 1334 como obligatoria para toda la Iglesia la celebración de una fiesta propia de la santísima Trinidad el domingo después de Pentecostés. La historia precisa de dicha fiesta está aún por estudiar. Importancia singularísima tuvo la fe trinitaria, celebrada en dicha festividad, para la contrarreforma; y muy especialmente para el arte denominado barroco y rococó, en que no sólo aparece dominada por ese tema la ornamentación de los templos, sino que incluso se creó una auténtica arquitectura trinitaria (planta en trébol de Kappl, por ejemplo, en el Alto Palatinado, etc.)

A partir de la edad media durante el año litúrgico, fuera de los ciclos de fiestas, se han contado los domingos como «después de pentecostés» o «después de Trinidad». Las iglesias reformadas prefirieron el «después de Trinidad» para el cómputo de los domingos, mientras que la Iglesia romana desde la contrarreforma hasta la reforma litúrgica del concilio Vaticano II prefirió numerarlos como «después de pentecostés». Desde entonces el tiempo litúrgico, fuera de los ciclos festivos (ciclo de navidad, que abarca desde el domingo I de adviento al domingo después de Epifanía; ciclo pascual, del miércoles de ceniza al domingo de pentecostés), se designa «ciclo anual», sin que haya cambiado en nada la datación fija del domingo de la Trinidad (el siguiente a pentecostés). El misterio de la santísima Trinidad ha servido de esquema básico para toda la liturgia. No sólo lo recuerdan la señal de la cruz, las doxologías, el gloria y el credo de la misa y las fórmulas con que se administran casi todos los sacramentos, sino que las oraciones todas de la Iglesia se dirigen «al Padre por Cristo en el Espíritu Santo».

Por el contrario, en la consideración teológica de la fe el misterio trinitario ha pasado claramente a un segundo plano, sobre todo después de la reforma. La razón debe buscarse sin duda en

la presión que el pensamiento excesivamente realístico o la concepción nominalista-idealística ha ejercido sobre el pensamiento analógico, sólo en el cual puede la fe formular sus misterios. Difícilmente cabe atribuir ese olvido de la Trinidad a un temor reverencial, sino más bien a un agnosticismo religioso.

La marcada impronta trinitaria de las declaraciones del concilio Vaticano II puede justificar la esperanza de que también los nuevos ensayos sobre la Trinidad (cf. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium*, Einsiedeln 1976; Kl. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976; y el ensayo que presentamos a continuación desde el nuevo concepto de persona) puedan devolver a este misterio primero y máximo de nuestra fe el lugar que le corresponde también en la teología.

§ 16. Las dificultades conceptuales del «mysterium trinitatis» y los esquemas mentales más importantes para solucionarlas

J. Rabeneck, S.I., *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes. Eine Einführung in das Verständnis der Trinitätslehre*, Friburgo de Brisgovia 1949; L. Scheffczyk, *Der eine dreifaltige Gott*, Maguncia 1968; W. Simonis, *Trinitat und Vernunft (Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm von Canterbury, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther, J. Frohschammer)* «Frankf. Theol. Studien» 12, Francfort 1972; A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976; Kl. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

1. *Creer y saber*

Si hemos de hablar aquí de las dificultades que la imagen revelada de Dios y más aún la acción divina plantean al pensamiento, conceptos y comprensión del hombre, tal como aparecen sobre todo en los acontecimientos y enseñanzas del NT por el acontecimiento de Jesús y la acción del Espíritu divino en la Iglesia, será necesario empezar por decir unas breves palabras acerca de las relaciones entre fe y ciencia, entre revelación divina y conocimiento natural de la verdad. Y se impone asimismo hablar de las relaciones entre pensamiento, conocimiento y comprensión. Si aquí no podemos extendernos sobre el tema, el tratamiento detenido de esas cuestiones pertenece a la introducción (CTD I); pero conviene hacer algunas breves observaciones de

carácter fundamental a fin de no exponernos a falsas interpretaciones en lo que hemos de tratar aquí y en el capítulo siguiente.

a) *Dificultades conceptuales:* ante todo hay que consignar y admitir que el hombre, como ser creado, nada es y nada posee que no deba agradecérselo a su creador (cf. 1Cor 4,7: «¿Qué tienes que no hayas recibido?»). Y así también las distintas revelaciones, con las que el Dios creador ha acompañado al hombre, criatura suya, a lo largo de la historia, contienen muchos elementos que en el fondo sólo Dios proporciona y que el hombre sólo puede recibir, sin que pueda descubrirlos y ni siquiera pensarlos y exponerlos. La Iglesia expresó por primera vez esas verdades de un modo preciso en el siglo XIX, al enfrentarse en el concilio Vaticano I (1870), al racionalismo de la ilustración: «El perpetuo sentir de la Iglesia católica sostuvo también y sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios *(mysteria)* escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados no se pudiera tener noticia» (D 1795; DS 3015). Para corroborar la existencia de tales *mysteria stricte dicta* el concilio se remite a las palabras de san Pablo: «Usamos un lenguaje de sabiduría misteriosa de Dios, la que estaba oculta (λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην), y que Dios destinó desde el principio para nuestra gloria; la que ninguna de las fuerzas rectoras de este mundo conoció. Porque si la hubieran conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria... Pero a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu; porque el Espíritu lo explora todo, aun las profundidades de Dios. Entre los hombres, ¿quién es el que sabe lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? De la misma manera sólo el Espíritu de Dios sabe lo que hay en Dios. Ahora bien, nosotros hemos recibido, no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido» (1Cor 2,7-12).

Como resulta claramente de ese texto, la palabra «misterio» —como ocurre aún también en la teología de la edad media— no designa sólo una verdad de fe para la inteligencia humana,

sino también, y más aún, una empresa de Dios para la salvación del hombre (la obra redentora de Cristo).

La teología medieval, bajo la influencia de la filosofía aristotélica, entiende más en concreto el misterio de Dios como una «verdad» que supera el pensamiento humano *(quae sunt supra rationem),* referido a la experiencia sensible. Así, Tomás de Aquino da cinco razones probando que, junto a la ciencia, es necesaria la fe, y escribe: «La primera razón es la profundidad y sutileza *(profunditas et subtilitas)* de los objetos de conocimiento que escapan por completo a nuestros sentidos; por ello, el hombre no está en situación de entenderlos en principio y de modo perfecto. La razón segunda es la debilidad del espíritu humano en su propia hondura *(in sui principio).*» Menciona además, como tercera razón, la fuerza y el mucho tiempo que el hombre debería emplear para el descubrimiento de esa verdad; la cuarta razón son las dificultades procedentes de fuera *(gravitas complexionis),* que conducen al hombre a una dispersión nociva *(indispositio ad sciendum)* en este mundo; y la quinta, y última razón, es la necesidad de ocuparse de las cosas de este mundo para el sostenimiento de la propia vida *(De ver.* XIV, a. 10).

Leyendo tales reflexiones se piensa de inmediato en las «siete subidas», que el sufí sunnita Al-Ghazali (1058-1111) describe en su *Senda de los servidores de Dios,* y más aún en las dificultades que el sabio judío Moisés Maimónides (1135-1204) expone en su *Guía de extraviados,* sobre todo en los «trece fundamentos de la fe». Alberto Magno había estudiado entusiásticamente a Maimónides y Tomás cita asimismo en el pasaje mencionado al rabí Moisés. Pese a la influencia aristotélica, la fe es ahí por completo la «vida de fe».

Sólo con la ilustración, la filosofía, que originariamente había sido la sabiduría del hombre en este mundo, se convirtió en pura doctrina del conocimiento *(psicología y lógica);* y entonces la Iglesia se vio obligada también a entender y a definir los misterios de la fe en esa estrecha perspectiva. Y así enseñó el concilio Vaticano I: «El que dice que en la revelación divina no hay verdaderos misterios en sentido propio *(vera et proprie dicta mysteria),* sino que todos los dogmas *(dogmata)* pueden ser entendidos y demostrados *(intelligi et demonstrari posse)* por la razón ordenada y formada en los principios naturales del conocimiento, sea anatema» (DS 3041; D 1816). Y aunque nosotros, al menos desde la teología mistérica de O. Casel, volvemos a entender el

misterio en su profundo sentido bíblico, persiste la diferencia radical entre fe (relación del hombre con Dios) y ciencia (relación del hombre con unas verdades evidentes) y ello debido a la idea bíblica de creación. En su decreto sobre la revelación el concilio Vaticano II expone con nueva hondura este problema acerca de las relaciones entre fe y ciencia.

b) Pero en la idea creacionista de la revelación entra también que el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1,26), y ya los libros sapienciales del AT, con mentalidad helenística, vieron esa semejanza divina en las facultades espirituales del hombre, con las que puede conocer el bien y el mal y hasta la grandeza de las obras de Dios, pudiendo poseer en la sabiduría del corazón la ley de su vida (cf. Eclo 17,1-11). Lo cual significa, sin embargo, que el hombre puede y debe meditar sobre los misterios salvíficos de Dios que sólo se captan con la fe; significa también que su fe no es la fe ciega del carbonero, sino que más bien ha de ser una fe iluminada e inteligente con la iluminación e inteligencia otorgada por el Espíritu Santo, como subraya especialmente Orígenes cuando escribe: «Estando al sentido de la doctrina cristiana es mucho mejor asentir a los dogmas con razón y sabiduría, que cuando se mantienen sólo con fe simple (ψιλὴ πίστις: *Contra Celsum* I, 14: Koetschau I, 66,8s). Incluso de ese modo la fe nunca puede trocarse en ciencia, ni puede la ciencia resolver jamás el misterio, aunque Dios lo haya revelado, ni el hecho en sí (el *qué*) ni su contenido (el *cómo*); sin embargo, justamente en esa reflexión de la fe se hace patente la dignidad del hombre y se desarrolla su hondura religiosa.

2. *Dificultades conceptuales en la doctrina de Dios*

Gracias a la fe nosotros sacamos de la revelación un conocimiento de nuestro mundo y de nosotros mismos, que va mucho más allá de cuanto pudiéramos obtener con nuestra experiencia natural de la vida e incluso con las reflexiones más profundas sobre el mundo y nosotros mismos. Si nos sentimos a la vez como una pieza del mundo y como señores suyos, la revelación nos dice que el fundamento de esa doble experiencia está tanto en nuestro ser de criaturas como en nuestra semejanza con Dios. Si experimentamos en nosotros mismos que no somos como deberíamos

ser y en esa misma experiencia sentimos un deseo profundo de lo que querríamos, podríamos y deberíamos ser, la revelación nos ilumina esa vivencia íntima de nuestra comprensión más profunda poniendo ante los ojos de nuestra conciencia el misterio del pecado delante de Dios, el misterio de la justificación por obra de Dios y, finalmente, el misterio de la santificación en Dios como consumación suprema.

Como en el punto focal de un espejo esas revelaciones se nos hacen patentes en el marco del singular acontecimiento histórico de Jesús de Nazaret, que se nos ofrece en la proclama de la encarnación del *Logos* divino, en su muerte sacrificial para nuestra redención, en su resurrección y glorificación eterna. Cual fiador de la continuidad de ese singularísimo acontecimiento, que es Jesús de Nazaret, aparece la presencia del *Pneuma* divino en este mundo, experimentable en la fiesta de pentecostés, operante en la Iglesia, en su predicación y sus sacramentos, viviente en la actuación eclesial y en la celebración de la sagrada Eucaristía como el misterio central de la vida cristiana. Y detrás de todo ello como fundamento supramundano y supratemporal aparece el misterio radical del propio Dios, que encontramos en la revelación bíblica como Dios-*Logos*-*Pneuma*, como Padre-Hijo-Espíritu y que se ha mostrado y desarrollado en el pensamiento, la acción y la plegaria creyentes de la Iglesia como el misterio primero de todos los misterios, como el misterio de Dios mismo como uno y trino (cf. M.J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1964).

a) Justamente en ese misterio originario es donde primero se advierten lo que en la introducción hemos llamado dificultades conceptuales. Con su capacidad pensante natural el hombre no podrá entender nunca el hecho de un Dios uno y trino, cualquiera sea su interpretación de este misterio en el sentido de la revelación. Después que el misterio primordial ha sido revelado, tampoco puede el espíritu humano comprenderlo y penetrarlo como habría que entenderlo en realidad. Los errores expuestos en las páginas precedentes han demostrado cómo la inteligencia humana no comprende por principio y de forma esencial ese misterio, fallando en lo que la revelación quiere decirnos y lo que la Iglesia ha procurado exponer y presentar desde el comienzo como verdad revelada. Las diversas formas de monarquianismo ya no dejan el necesario espacio libre para las tres personas, de las que se habla

inequívocamente en la revelación y por cuya diversidad se diferencian y caracterizan los distintos acontecimientos salvíficos (creación, redención y consumación). El error va más lejos aún cuando se habla de una imagen triteísta de Dios, como se propugnó ya en la antigüedad y en la edad media. Esto se observa con singular claridad en las nuevas tesis triteístas del siglo XIX desarrolladas al hilo de la dialéctica hegeliana del ser como Espíritu: tal es el caso, por ejemplo, de A. Günther († 1863), en Viena, que pretendía derivar la realidad y la forma del Dios trino de su personal imagen del mundo, en la cual aparecen «naturaleza - espíritu - hombre» como las tres formas fundamentales del único mundo. De modo parecido, en Munich, J. Froschammer († 1893) quiso deducir la realidad y forma del Dios trino de su propia concepción mundana, según la cual el mundo se representa en materia-forma-fuerza (cf. W. Simonis, *Trinität und Vernunft*, en «Frankfurter theol. Studien» 12, Francfort 1972). El fundamento de esos errores en las tentativas modernas ha de buscarse, sin duda, en el fallo de la inteligencia creyente para establecer la diferencia absoluta entre Dios creador y mundo creado; con ello las analogías y semejanzas que el pensamiento creyente, sobre todo el de la edad media, había interpretado como «espejo mundano de la Trinidad», se convierten en afirmaciones realistas superficiales pasando a ser el concepto medio *(medium)* de una conclusión lógica necesaria, la cual debe explicar el «qué» y el «cómo» del misterio trinitario del Dios creador. Cuando se pierde de vista el misterio revelado de creador y criatura, tampoco se comprende la relación entre fe y ciencia.

b) Pero, al lado de estos extravíos del pensamiento humano frente al misterio divino, florecen a lo largo de la historia de la teología muchas tentativas válidas por acercar ese misterio de fe a la inteligencia inquisitiva, de modo que su investigación no turbe la búsqueda del corazón. Más aún, es precisamente ese barrunto comprensivo de la realidad de ese misterio el que descubre hasta tal punto su importancia para la salvación del hombre que la fuerza amorosa del corazón conduce al asombro y la gratitud que son la condición previa para el obrar más hondo del espíritu humano, para la adoración. Y es por virtud del mismo Espíritu divino que esa adoración puede y debe bastar en el espíritu humano. Lo determinante en todas esas tentativas es que evitan el agnosticismo así como el racionalismo, el cansancio del

corazón así como la autosuficiencia del espíritu recorriendo el camino del medio moderado, que en este mundo jamás lleva al hombre a la meta última, a una posesión plena del conocimiento evidente; pero que, precisamente por ello, mantiene la tensión amorosa del corazón y la búsqueda inquisitiva del espíritu, y de ese modo deja al hombre en su modestia personal de criatura, que nada espera de sí mismo, sino que lo espera todo de Dios. Especialmente en el siglo IV, justo en la época de las grandes luchas acerca del misterio de fe del Dios trino, es cuando la Iglesia desarrolla ese camino del pensamiento analógico. Siempre que se mantiene de un modo reflexivo y creyente, puede lograr justamente lo que la teología puede lograr con razón como tentativa para esclarecer el misterio de fe de Dios.

De cara a ese pensamiento analógico son fundamentales las verdades siguientes:

1) La acción divina *ad extra* hacia fuera, en la creación, justificación y consumación, no se entiende tan por completo hacia fuera que con ello renuncie a sí misma. Más bien Dios permanece siempre infinitamente mayor de cuanto puede aparecer en sus acciones en nuestro mundo. El concilio Lateranense IV (1215) compendió dicha verdad con las palabras siguientes: *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (no puede establecerse entre creador y criatura una semejanza sin que la diferencia sea aún mayor: DS 806; D 432).

2) El ser, acción y autorrevelación de Jesús de Nazaret y del Espíritu en la Iglesia son, junto al misterio de la creación de nuestro mundo, el fundamento que nos permite hablar de Dios; pero exigen también del hombre creyente que siga meditando la imagen veterotestamentaria del único Dios creador, el Yahveh de Israel, de forma tal que Jesús de Nazaret no sólo es el Hijo del hombre, sino por esencia Hijo de Dios, ni el Espíritu es sólo fuerza divina sino también la realidad de Dios mismo. Ya en el himno cristológico de la Carta a los Filipenses (2,5-11), al igual que en toda la teología de las epístolas paulinas y muy especialmente en el Evangelio de Juan, se deja sentir esa concepción que ve en la acción divina *ad extra* referencias inequívocas a los procesos que se dan en Dios mismo. La infinitud absoluta de Dios así como su pura naturaleza espiritual y personal reclaman del hombre pensante que contemple las operaciones divinas *(acta-facta)* en este mundo insertas en unos actos *(actiones)* intradivinos, su-

pratemporales y supraespaciales, los cuales no son sino Dios mismo. De ahí que para las conclusiones analógicas del pensamiento humano que van del mundo finito y temporal al Dios creador infinito y supratemporal sigan siendo decisivas las imágenes, que pueden servir como parábolas o comparaciones para nuestro pensamiento de criaturas acerca del Dios creador. Este intento teológico por iluminar mediante la reflexión el contenido de fe se apoya en la declaración de san Pablo: «En efecto, desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, se hacen claramente visibles, entendidas a través de sus obras» (Rom 1,20); lo cual desde luego no cuenta para quienes «perversamente retienen cautiva la verdad» (ἀδικία ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων: Rom 1,18). La insuficiencia intrínseca de esa conclusión la señala el propio Pablo con estas palabras: «Ahora vemos mediante un espejo, borrosamente (δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι); entonces, cara a cara. Ahora conozco imperfectamente (ἐκ μέρους); entonces conoceré cabalmente, con la perfección con que fui conocido (por Dios)» (1Cor 13,12).

3) Múltiples son las imágenes con las que se podría iluminar el misterio de Dios, y muy distinto su sentido, su *Sitz im Leben*, su contexto vital y el elemento intrínseco de comparación *(tertium comparationis):*

3,1) Al comienzo se encuentran las afirmaciones de «Padre-Hijo-*Pneuma*», de las cuales se inducen los «procesos» en Dios mismo, la «generación» y la «espiración».

3,2) Bien pronto, sin embargo, empiezan a buscarse también unas imágenes terrenas en las que aparezcan indicadas tanto la Trinidad como la unidad. Así *Orígenes* emplea la imagen del sello, que contiene una imagen impresa, que mediante un proceso de sigilación se imprime en la cera; en el fondo late la denominación de Cristo como «imagen de Dios». En *Atanasio* encontramos la metáfora sol-luz-reflejo. Finalmente, en su doctrina trinitaria Agustín desarrolla la unidad de memoria-inteligencia-amor en el espíritu humano como imagen del Dios espiritual y trino, exponiendo esa imagen en el sentido existencial de unidad de autoser, autoconocimiento y autoamor.

3,3) Más hondo penetran las imágenes puramente espirituales, que ya en la gnosis juegan un cierto papel y que hallamos de un modo más estático en Filón (θεός-λόγος-σοφία) y más dinámico en el neoplatonismo (unidad-procesión-retorno: ἕν-πρόοδος-εἴσοδος),

pero que en razón precisamente de ese carácter más definido podían resultar más peligrosas que las imágenes antes mencionadas de una precisión menor.

3,4) La hondura crece con los términos filosóficos que la teología introduce especialmente con motivo de las grandes controversias del siglo IV acerca de Cristo y de la Trinidad, como eran los conceptos de naturaleza, esencia y persona, que pese a ello provocaron muchas dificultades no tanto debido a su precisión cuanto al distinto significado que revestían en el mundo griego y en el mundo de lengua latina.

3,5) Más valiosos se demostraron los términos de crítica del conocimiento, desarrollados sobre todo en la edad media, como «propiedades», «apropiaciones» o atribuciones y «nociones», y que en razón de su carácter formal todavía hoy pueden ser de interés.

3,6) Hasta hoy mismo la definición más difícil, y también la más importante, es el concepto de «persona», con que se define al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en aquello que se diferencian entre sí. Ya desde el siglo IV, pero más aún en la edad media y en la moderna se advierte, no obstante, la problemática que plantea ese concepto de «persona», justo por considerarla unos como propiedad, y otros como relación. En reflexiones posteriores (cf. § 22) volveremos más detenidamente sobre el tema.

Lo importante, sin embargo, es que todas esas afirmaciones, por muy precisas que sean, sólo pueden tener un sentido analógico, si es que han de aplicarse al misterio del Dios uno y trino. Cuando pierden ese «carácter, de analogía» necesariamente desembocan en afirmaciones erróneas e inaplicables (cf. § 10).

3. *El problema «trinitario»*

Las dificultades fundamentales de las afirmaciones que hace la teología sobre el misterio del Dios uno y trino pueden compendiarse en estos dos capítulos: a) ¿Cuál es la distinción real de las personas? ¿Cómo subsisten tres personas reales, cuando las tres son Dios de tal forma que necesaria y esencialmente sólo se puede hablar de un Dios único? b) ¿Cómo puede cada una de las tres personas ser Dios con la misma verdad y plenitud, cuando toman su origen unas de otras (el Hijo engendrado por el Padre, el Espíritu Santo espirado por el Padre y por el Hijo), de modo

que cada persona como tal no puede poseer lo que la otra ha de poseer en razón de su ser personal (el Padre no puede ser el Hijo, el Hijo no puede ser el Espíritu, etc.)?

Fue en la confesión de fe del Concilio XI de Toledo donde estas incoherencias de nuestro lenguaje humano sobre el misterio divino encontraron su expresión más clara y resuelta (cf. supra § 15, 3*d*).

Capítulo sexto

IMÁGENES BÍBLICAS, REPRESENTACIONES, CONCEPTOS Y ESQUEMAS TEOLÓGICOS PARA ILUSTRAR EL MISTERIO DEL DIOS UNO Y TRINO

M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* [BB XI], Münster 1927; id., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin und Duns Scotus*, II, *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, 1, *Systematische Darstellung und historische Würdigung* [BB XXIX 1], Münster 1930; J. Rabeneck, *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes*, Friburgo de Brisgovia 1949; L. Scheffczyk, *Dios uno y trino*, Fax, Madrid 1973; A. Brunner, *Dreifaltigkeit, Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976; A. Wainwright, *La Trinidad en el NT*, Salamanca 1976; F. Lacueva, *Un Dios en tres personas*, Clie, Tarrasa 1978; C. Tresmontant, *Introducción a la teología cristiana*, Herder, Barcelona 1978, 498-478.

La doctrina trinitaria clásica de la Iglesia, cuyo desarrollo hemos visto brevemente (§ 14), nos resultará más clara reconsiderando sus elementos formales: las imágenes bíblicas para cada una de las personas (§ 17), las concepciones teológicas vinculadas a las mismas sobre el origen de esas personas divinas, que necesariamente condujeron a la distinción de las tres personas respecto de la única esencia o naturaleza de Dios (§ 18); consideraremos las propiedades de las tres personas en particular (§ 19), así como sus relaciones mutuas (§ 20) y, finalmente, su comunicación íntima de vida como expresión de su unidad ontológica en el ser divino de cada una de las personas (§ 21). Cerraremos estas reflexiones con una consideración profunda de los dos conceptos fundamentales en la teología especulativa sobre la Trinidad: el concepto de naturaleza y el concepto de persona en Dios (§ 22).

§ 17. Imágenes bíblicas para cada una de las personas en Dios y su elaboración teológica

Advertencia previa: pretendemos esclarecer en alguna forma la evolución histórica de las distintas imágenes, y de ese modo hacer también patente la estrechez de miras y los exclusivismos que hasta hoy han venido dándose en nuestra concepción humana de Dios y de la Trinidad.

La imagen cristiana de Dios con su misteriosa afirmación de un Dios único, que a la vez es un Dios trino, tiene su origen exclusivo en las revelaciones de la Escritura. Aunque esas revelaciones no son discursos extrahumanos caídos del cielo, sino más bien palabras consignadas por hombres «inspirados por el Espíritu Santo» (2Pe 1,21). Los mismos escritores subrayan una y otra vez que se trata de «la palabra de Dios» (así en los cinco libros de Moisés y sobre todo en los profetas del Antiguo Testamento). Finalmente, en Jesús de Nazaret, en torno al cual gira todo el NT, encontramos al hombre que habla de Dios con autoridad propia; más aún, que se presenta a sí mismo e interpreta la obra de su vida como alguien que está plena y totalmente del lado de Dios. Por ello la comunidad primitiva, apoyándose en la fe y la predicación de sus apóstoles y discípulos, le creyó y entendió como «revelación personal de Dios». La carta a los Hebreos compendia en estas palabras esa concepción creyente de la comunidad primitiva: «Muy fragmentariamente y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas, por medio del cual, igualmente, creó los mundos y los tiempos. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (Heb 1,1-3). El mensaje de Jesús sobre «el Consolador, el Espíritu de verdad» (cf. Jn 14-16) así como el acontecimiento de Pentecostés, momento en que nace la Iglesia (cf. Act 2) acaban por presentar al «Espíritu Santo», junto con Cristo Jesús, como una realidad divina; de modo que, al lado del «Padre Dios», que ya aparecía en el mensaje del judaísmo tardío y al comienzo del cristianismo (cf. lo dicho en § 12), nos encontramos con el Hijo y el Espíritu como auténticas realidades divinas (cf. supra, § 13). El lenguaje metafórico de la revelación escriturística acerca de esa triple

realidad divina constituye el punto de arranque de la doctrina trinitaria en la comunidad primitiva, y por ello debe ser también el punto de partida para nuestra comprensión de la doctrina sobre la Trinidad. Con la mayor brevedad posible, vamos, pues, a considerar cuanto la Escritura dice con expresiones metafóricas sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, expresiones que son fundamentales para nuestra inteligencia creyente del misterio divino.

I. *El Padre*

Queda ya trazada (cf. § 13, 2*b-f)* la evolución que en la propia Escritura ha tenido lugar para la comprensión de Dios como Padre, primero en Israel y después en el cristianismo naciente por el acontecimiento cristológico. En tal evolución lo decisivo es que el Padre aparece al lado de Jesús, el Hijo, y al lado del Espíritu Santo en el lenguaje humano de la Escritura, y por lo mismo para nuestra concepción humana espontánea, ante todo como una auténtica realidad, al igual que el Hijo y el *Pneuma.* Pero, como el Hijo, Jesús de Nazaret, se presenta en la historia como uno de nosotros, como nuestro hermano, se comprende perfectamente que se impusiera la costumbre (aunque sólo llegó más tarde, con Tertuliano, al enfrentarse hacia 213-218 con Práxeas) de designar como personas a la trilogía «Padre, Hijo y Espíritu». Sobre el sentido de la designación volveremos a hablar al final de las reflexiones que haremos en todo este capítulo. Por lo que ahora respecta al Padre, como la primera persona que se nombra en la fórmula bautismal (cf. Mt 28,19), hay que consignar aquí las siguientes afirmaciones metafóricas y objetivas de la revelación escriturística, a fin de poder entender rectamente la ulterior explicación teológica del misterio trinitario.

1. *El Padre de Jesús y Padre nuestro*

Ya hemos señalado que la denominación explícita de «el Padre» presenta en el NT un doble aspecto: primero, es el Padre de Jesús de Nazaret, en el sentido de que Jesús es personalmente el Hijo amado y unigénito del Padre. Evidentemente en su predicación Jesús habló de un modo tan singular y resuelto de Dios como «su Padre del cielo», que sus oyentes vieron en él al único «Hijo de

Dios»: si bien es verdad que al principio entendieron a «Cristo como hijo» más bien en el sentido de «Mesías», y sólo más tarde, a medida que la fe y la comprensión de los apóstoles y de la comunidad primitiva ahondaban en la realidad de Jesús, lo entendieron de una «filiación divina esencial». Así se explica que a lo largo del mensaje neotestamentario, sin excepción alguna, el «ser hijo de Dios» de Jesús de Nazaret sea esencial y radicalmente distinto del «ser hijos de Dios» de todos los otros hombres. Esto queda ya patente en Mt 6-7, donde Jesús habla y distingue con toda claridad entre «mi Padre» (5 veces) y «vuestro Padre» (7 veces); y también en Mc 13,32 (nadie conoce el último día... «ni siquiera el Hijo, sino sólo el Padre», que contrapone en un sentido exclusivo a Jesús y a Dios como «Padre e Hijo», si bien el Hijo aparece ahí enfáticamente en su realidad y limitación humana. Esa contraposición Padre-Hijo vuelve a darse en la famosa exclamación de júbilo que brota de labios de Jesús (Mt 11,27 = Lc 10,22: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo»). En el Evangelio de Juan ese contraste es fundamental no sólo para todo el mensaje, sino para la acción y hasta para el ser mismo de Jesús (cf. § 13,2*e).*

Si, además, Dios aparece también como «el Padre de los hombres», «el Padre» en los sinópticos, no deja de ser un concepto cultural para significar a Dios como el Dios amoroso, misericordioso y solícito del cielo, según aparece ya en Os 11,16 y según lo ha presentado Cristo sobre todo en sus parábolas del amigo importuno (Lc 11,5ss), del dueño de la viña (Mt 20,1ss), del fariseo y del publicano (Lc 18,9ss), así como en el sermón de la montaña (Mt 7,9ss; Lc 14,1s). Sólo en el cuarto evangelio esa relación general entre Dios y el hombre se pone bajo la mediación del Cristo, hombre Dios, elevándola a un nuevo plano. Los hombres están «unidos a Cristo» como los sarmientos a la cepa (Jn 15; cf. asimismo la idea paulina del cuerpo de Cristo: Ef 1,22s); por ello algún día participarán también definitivamente de la «gloria de Dios», al modo que Cristo, como el Hijo unigénito de Dios, la compartió con su Padre antes de la creación del mundo y la compartirá por toda la eternidad. «Y la gloria que me has dado, yo se la he dado a ellos, para que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a ser consumados en uno, y así el mundo conozca que tú me enviaste y que los has amado como me has amado a mí. Padre, quiero que donde voy a estar, estén también conmigo los que me has dado, y así contem-

plen la gloria que me has dado, porque me has amado desde antes de la creación del mundo» (Jn 17,22-24).

2. *El Padre es «Dios»*

Mas para la imagen del «Padre» es de singular importancia que sobre todo el título explícito de Dios (θεός) se aplique en el NT la mayor parte de las veces al «Padre». No hay un solo pasaje neotestamentario en que θεός deba referirse de modo inequívoco al Dios trino como un todo en sus tres personas. Mientras que hay una enorme cantidad de pasajes en que Theós (θεός) designa al Padre como persona de la Trinidad (K. Rahner, *Theos en el NT*, «Escritos» I, ³1967, 93ss; esp. 151ss). Pero tras esa comprobación está el hecho de que Jesús de Nazaret, el Cristo, en cuya palabra y obra juntamente se ha revelado Dios a los hombres de forma definitiva, aparece como un personaje histórico, como un «hombre» sin más. También en Jesús Dios sigue siendo inexperimentable para nuestros sentidos humanos. Cuando Cristo, pues, hablaba de «nuestro Padre» y de «su Padre» de algún modo se refería simple y llanamente al Dios del AT. Por eso, el gran número de veces que los escritos neotestamentarios predican el θεός referido al Padre (unas 120 veces) adquiere por sí mismo un peso específico muy diferente de cuando se predica del propio Cristo (6 veces: cf. Rom 9,5; Jn 1,1; 1,18; 20,28; 1Jn 5,20; Tit 2,13) que es «Dios».

También el símbolo bautismal, como confesión de fe ligada a la fórmula del bautismo: «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (cf. Mt 28,19), se desarrolla de tal modo que el θεός sólo se aplica directamente al nombre del Padre, cuando se dice: «Creo en Dios Padre, todopoderoso, y en Jesucristo nuestro redentor y en el Espíritu Santo consolador» (DS 1; D 1: tomado de la *Epistula Apostolorum* hacia 160). Finalmente, Cristo en persona se refiere al Padre cuando exclama en la sentencia sinóptica: «¿Por qué me llamas bueno? ¡Sólo Dios es bueno!» (Mc 10,18; Lc 18,19) o en la palabra joánica «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28). Y aunque el desarrollo ulterior de la doctrina trinitaria conduzca, por encima de esa visión histórico-salvífica unilateral, a un clara visión intratrinitaria del Dios trino, con lo cual el peso principal de la afirmación divina sigue gravitando sobre ese nombre de Padre y, por tanto, sobre la primera persona, y eso de modo muy particular para toda la doctrina oriental acerca de Dios.

3. *El Padre «todopoderoso»*

También con la confesión de fe en «Dios Padre» se entiende desde el comienzo por Dios a la primera persona de la Trinidad y no, desde luego, a un «Dios» que esté antes y por encima de las tres personas. Y así las declaraciones del concilio XI de Toledo «el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios» han de entenderse como auténtico desarrollo interno de la fe originaria, en la que siempre se mantiene la identidad de lo afirmado. No obstante lo cual, el título de *Pantokrator*, la representación del Dios creador y omnipotente, aparece desde el principio vinculada de un modo especial a ese «Dios Padre» (Ireneo, *Adv. haer.* I, 10,1: PG 7,549), aunque todas las explicaciones posteriores aclaren que la creación, como la redención y la santificación, por ser obra de Dios *ad extra* no es obra de una sola persona sino del Dios vivo y trino. La especulación posterior pondrá de relieve la conexión del ser creado con el Padre como persona, sobre todo porque considera a la vez la creación por la «Palabra de Dios» (cf. Jn 1,3) y la encarnación de Cristo como de la «Palabra de Dios» (cf. Jn 1,14).

4. *El Padre como origen*

La propia referencia al Padre, que subyace en el título de Hijo aplicado a Jesús, hace pensar en un origen. Por ello la predicación paulina atribuye a Cristo una existencia «antes de la constitución del mundo» (cf. Col 1,15-17; Ef 1,4; Flp 2,6s). Esas afirmaciones se convierten en tema específico de la predicación joánica (cf. 1,1-4.9.14.18; 17: el Verbo está desde el principio en Dios, es personalmente Dios y se hizo hombre. Nadie ha visto jamás a Dios; quien nos ha traído noticias de él es el Dios unigénito, el Hijo, que está en el seno del Padre...); Juan pone en labios del propio Cristo esa doctrina cuando le hace decir en la oración sacerdotal: «Y ahora glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo, con la gloria que yo tenía junto a ti antes de que el mundo existiera (5)... porque me has amado antes de la creación del mundo (24)... He manifestado tu nombre (6,26)... Yo les he comunicado tu palabra (14)... y la gloria que me has dado (22)... (cf. Jn 17,1-26). Cristo se entiende a sí mismo única y exclusivamente como «el enviado

del Padre (cf. Mc 9,37: quien me recibe, recibe al que me ha enviado: Mt 10,40; Lc 9,2; Rom 8,3; 4,4; pero muy especialmente Jn 17,35; 5,23.36; 6,29.40.44,57; 7,28.33; 8,16.29.42; 12,44s; 14,24; 16.5; 17,3.8.18 etc.).

Jesús, enviado por el Padre para la redención de los hombres, es «el Hijo unigénito del Padre» (Jn 1,14.18; 3,16.18; 1Jn 4,9: μονογενὴς υἱός). En el concepto de «hijo» subyace el que sea engendrado por el Padre y, por tanto, que el Padre sea el origen del Hijo. También en el salmo dice explícitamente Dios, que está en el cielo, al Mesías, su ungido: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (Sal 2,7). Ya Justino Mártir († hacia 160) explicaba ese «ser engendrado del Hijo» con dos imágenes, al escribir en su *Diálogo con Trifón* (hacia 150): «Amigos, quiero proporcionaros otro testimonio de la Escritura. Antes de todas las criaturas, al principio (ἀρχή: Gén 1,1; Jn 8,25), Dios engendró de sí una fuerza mental, que el Espíritu Santo llama también "gloria del Señor" (Éx 16,7s) otras veces "hijo" (Sal 2,7) y otras "sabiduría" (Prov 8,21-36)... Mas también entre nosotros observamos procesos parecidos. Así, cuando pronunciamos una palabra *(logos)*, producimos esa palabra sin perder nada por ello, sin que en nosotros disminuya la razón *(logos)*. Asimismo vemos que el fuego no disminuye cuando se enciende en él otro fuego... sino que más bien sigue siendo el mismo» (cap. 61,1s; cf. 128,2s; PG 6,613). Aunque todavía se advierten ahí afirmaciones cristológicas imprecisas o desviadas, está claro sin embargo cómo del título de Hijo aplicado a Jesús se deduce que Dios Padre — el cual aparece a la vez como creador del mundo — es el origen y fuente del Hijo, aunque de manera que el Padre nada pierde de su propio ser, si bien el Hijo es «de la misma naturaleza que el Padre», según muestran esas metáforas del «*logos* de *logos*» (= palabra del espíritu) y «fuego de fuego». Ambas imágenes persistirán en toda la doctrina trinitaria posterior. Hacia el año 210 Hipólito agregará al «luz de luz», las imágenes suyas de «agua de la fuente» (ὕδωρ ἐκ πηγῆς) y «rayo del sol» (ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου: *Contra Noetum* 11: PG 10,817). En algunos teólogos posteriores se perciben asimismo ecos de la concepción neoplatónica del «uno y todo» como principio que sale de sí mismo en un proceso (μονάς-πρόοδος); idea que en Plotino aún evidencia una estructura personalista mientras que el neoplatonismo posterior la entiende de modo apersonal (cf. Kl. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* ²1971, 217, 527ss).

5. *El Padre «no engendrado»*

La última afirmación contiene un nuevo sentido interno y un nuevo peso, por el que al ser engendrado del Hijo se contrapone y subraya el «ser ingénito» del Padre. Esto ocurre ya en Orígenes († 255) cuando dice: «Nosotros, los que creemos en la existencia de tres personas (en Dios), en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y confesamos que, fuera del Padre, no hay nada ingénito (ἀγέννητον), tenemos por más piadoso y verdadero decir que el Espíritu Santo, frente a todo lo demás es lo más excelente y en el orden universal lo primero, especialmente por ser del Padre por el Hijo, pues todo existe por el Hijo» *(In Io* II, 10,75: PG 14,128). Alejandro de Alejandría († 328) dice lo mismo asegurando que el Padre no tiene causa alguna (μηδένα ... αὐτῷ τὸν αἴτιον: *Ep. ad Alex. Const.*: PG 18,568). Pero es sobre todo en los padres capadocios donde ese «ser ingénito», ese «ser sin principio», se convierte en la propiedad determinante del Padre (cf. Basilio, † 379, *Ep.* 38,4: PG 32,329; *Ep.* 128,3: «Sólo conocemos un ingénito y un principio único de todas las cosas: el Padre de nuestro Señor Jesucristo»: PG 32,549; *Adv. Eunom.* I, 15: PG 29,545; cf. II, 12; II, 17; Gregorio Nacianceno, † 390, *Or.* 25,16: PG 35,1221; *Or.* 39,12: PG 36,348). También Agustín sigue llamando al Padre *totius deitatis principium (De Trin.* IV, 20,29). La Escolástica primitiva en su doctrina de las nociones desarrolla el título de *Pater ingenitus* hasta la noción de *innascibilitas*, con que parece subrayar asimismo el carácter de principio específico del Padre (cf. Pedro Lombardo, *Sent.* I, 28,1[177]). La *innascibilitas* tiene desde luego un contenido diferente de la *paternitas* (cf. J. Schneider, 202-213). En Tertuliano esa ausencia de origen aparece como característica exclusiva de Dios *(Adv. Marc.* 5,1: PL 2,468: *Nihil sine origine nisi Deus solus)*.

Por muy coordinadas que aparezcan en esta época las tres personas, pues cada una de ellas es totalmente Dios, el Padre como primera persona conserva un peso específico y peculiar; y habría que pensar si el fundamento de esa interpretación teológica del misterio del Dios trino es realmente una visión más profunda de dicho misterio, o si más bien no habrá que buscar el motivo de la preponderancia del Padre en el hecho de que justamente el Hijo como hombre histórico vivía en la conciencia del cristiano, habiendo contribuido a esas especulaciones el concep-

to terreno de filiación. Esta reflexión sigue siendo necesaria también hoy, incluso cuando los conceptos teológicos han entrado en las definiciones de fe, ni más ni menos que las palabras humanas sostienen la revelación divina en la Escritura.

Asimismo merece anotarse que sobre la base del nombre divino de «Yahveh», revelado a Moisés, y que LXX traduce como «el que es» (ὁ ὤν; Ex 3,14), así como sobre la base de la fórmula oriental (egipcia) de uso común «Dios, el que siempre era, es y será» (Ap 1,4), se afirma que Dios «es el único ser» (cf. Efrén, † 373, *Adv. haer., Sermo* 53: AS 2,555: *se esse solum ens; Adv. scrut.* 27: AS 3,48 (cf. Gregorio de Nisa, † 390, *Or.* 30,4: PG 36,125: τὸ ὂν ἴδιον ὄντως θεοῦ καὶ ὅλον). Todavía no se emplea el término neoplatónico «ser en sí» (αὐτουσία) a fin de evitar cualquier explicación panteísta, aplicándose finalmente esas afirmaciones sólo a Dios y no a la persona del Padre. La aseidad pertenece a la divinidad o a la esencia divina, no a la persona del Padre.

II. *El Hijo*

El que aparece como segundo nombre en la fórmula bautismal, y que en el desarrollo posterior se entiende, por tanto, como segunda persona en Dios, es el Hijo. Ésa es la denominación y pronto también el nombre de quien en la historia humana aparece como Jesús de Nazaret (Act 3,6; Jn 19,19) y como «hijo de María Virgen» (cf. Lc 1,26). Para poder entender cómo esa personalidad histórica ha sido contemplada en el marco de lo divino, y ello dentro del monoteísmo absoluto de Israel, es necesario seguir estos razonamientos, que aquí sólo podemos apuntar (cf. K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* II, Herder, Barcelona 1977, 275-335).

a) *El Mesías:* en su historia llena de peripecias Israel se apoya siempre en su Dios Yahveh, que le liberó de Egipto convirtiéndolo en un pueblo fuerte. Por ello en todas sus necesidades esperaba la salvación de Yahveh, al que se aguarda «en su día», es decir, aquel día que sea de su agrado, como juez de Israel (cf. Am 5,18-20) y como juez de los pueblos todos (cf. Is 3,9-22). Yahveh es el Dios viviente de la historia y, por ello, al final reinará desde Jerusalén sobre todos los pueblos y sobre todo el mundo (cf. Zac 14,9; 16,3).

Desde el recuerdo de que Israel había llegado a ser una nación en medio de las otras naciones, por obra especialmente del rey David, esa esperanza de salvación por Yahveh se concretó en un descendiente de la casa davídica, en «el hijo de David» (cf. 2Sam 7,14), al que se esperaba como rey de salvación (cf. Is 11,1; Miq 5,2-4). En el segundo Isaías (52s) aparece como «el siervo paciente de Yahveh» que carga sobre sí de modo vicario con la culpa y enfermedad de Israel, y en Daniel (7,13) se le llama «el hijo del hombre». Finalmente Zac 4,11-14 lo contempla como rey y sumo sacerdote, es decir, en una forma que dentro de Israel obtiene su cargo y ministerio mediante la unción. Así a ese portador de salvación se le da el nombre de Mesías o Cristo, palabras que significan «ungido». De ahí que en la época neotestamentaria se entienda el Sal 2,2 «el ungido de Yahveh» en sentido mesiánico (cf. Act 4,25s; Heb 1,5; Ap 2,27). La comunidad de Qumrán espera a un Mesías sacerdotal (del linaje de Aarón) y un Mesías regio (de la familia de David: 1QS 9,11; Damasco 19,10s: los mesías de Aarón y de Israel).

Los escritos del NT parten del supuesto de que Jesús de Nazaret es el Mesías, el Cristo (cf. Mt 1,1; Mc 1,1). Sobre los campos de Belén los ángeles anuncian a los pastores ese título para Jesús (Lc 2,11), los demonios reconocen en Jesús al Mesías (cf. Mc 3,11: Lc 4,41) y, entre los apóstoles, Jesús en persona provoca la confesión de dicho título (por boca de Pedro: Mc 8, 27-30 y par). El Evangelio de Juan se cierra con estas palabras: «Estas señales se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo (o el Mesías), el Hijo de Dios; y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Desde su primera carta (1Tes 1,15, escrita el año 50 d.C.) Pablo llama Jesucristo a Jesús, con lo que ya aparece el título mesiánico como nombre propio y personal de Jesús. La aplicación del daniélico «hijo del hombre» (Dan 7,13), del siervo paciente del segundo Isaías (caps. 52s) a Jesús de Nazaret son ya referencias en la misma dirección en el himno cristológico de Flp 2,5-11, ciertamente anterior a Pablo (procedente de la comunidad). Si durante su vida terrestre Jesús no pretende ni ha utilizado ese título de Mesías, que en Israel comportaba una fuerte carga política, no se puede negar que ya Lucas hace decir a Pedro en la fiesta de pentecostés: «Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Act 2,36); lo cual prueba claramente que con la resurrección de Jesús

de entre los muertos los apóstoles y los fieles todos aplicaron a Jesús ese título mesiánico.

b) *El hijo del hombre:* personalmente parece que, en vida, Jesús sólo se designó como «hijo del hombre», refiriéndose a Dan 7,13s: «Miré... y apareció en las nubes del cielo uno que tenía el aspecto de un hijo de hombre. Se acercó hasta el Anciano de días... Se le otorgó la dignidad y el reino; todos los pueblos, tribus y lenguas le servían, su dominio es eterno e imperecedero, su reino será indestructible.» Aunque en Daniel esa figura no se entienda como una persona individual sino como el pueblo de los santos, que rompe el poderío de los cuatro monstruos del mar, en el libro de Henoc etiópico (caps. 37-41) ese «hijo del hombre» aparece en el cielo como un ser preexistente. En los evangelios la designación «hijo del hombre» tiene en parte un sentido mesiánico (cf. Mc 2,10; Lc 12,10), en parte pertenece a los «anuncios de la pasión» (cf. Mc 8,31; 9,9.12; 14,21) y en otros pasajes designa una figura apocalíptica (cf. Mt 24,3s; 25,31s; Ap 1,13; 14,14; Lc 12,8). En todo caso la expresión «hijo del hombre» es un título de grandeza. En Juan «hijo del hombre» es simplemente un título mesiánico (cf. Jn 1,51; 3,13; 12,23), apareciendo en él todos los significados que se dan en los sinópticos.

c) *El Hijo (Hijo de Dios):* se trata sin duda de un desarrollo posterior, cuando sobre todo en Pablo se mencionan juntamente «hijo del hombre e Hijo de Dios». El punto de partida para hablar del Mesías como «Hijo de Dios» es 2Sam 7,12-14 (= Act 2,30; Rom 1,3; Heb 1,5), la promesa del reino eterno del descendiente de David, así como Sal 2,6 (= Act 4,25s; 13,33; Heb 1,5) donde Yahveh llama a ese rey «Hijo suyo». Ya en Gál 1,16 (escrita el año 52-53) dice Pablo que Dios le ha revelado a su Hijo y en Rom 1,3s (redactada el año 56) caracteriza a la persona de Jesús con las palabras «nacido del linaje de David según la carne; constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos». En los sinópticos sólo se encuentra el título de «el Hijo», mientras que Pablo y Juan hablan de «el Hijo de Dios». Esa diferencia de lenguaje difícilmente responde a una diferencia real. Si según Mc 13,32 el día del juicio está oculto «al Hijo» lo mismo que a los ángeles, y sólo el Padre lo conoce, también dice Cristo, en la parábola de los viñadores homicidas, que Dios tras los profetas

envió a su «único hijo querido» (Mc 12,6) al mundo, y tanto en el bautizo de Jesús (cf. Mc 1,11) como en su transfiguración (cf. Mc 9,7) Dios proclama de manera especial a ese Mesías como «Hijo suyo». Los sinópticos parecen testificar que el propio Cristo se ha proclamado siempre y en forma exclusiva «Hijo», distinguiendo así claramente su filiación de la filiación divina adoptiva de los demás hombres. El título «Hijo de Dios» es entonces evidentemente la exposición de esa autodenominación de Jesús por parte de la comunidad primitiva. Tal vez aboga también en favor de lo mismo el hecho de que Jesús hable sin excepción de Dios como de «su Padre», presentándose como «Hijo de Dios» en forma totalmente singular.

Especial importancia reviste a este respecto la exclamación jubilosa de Jesús al regresar sus discípulos del primer viaje misionero: «Todo me lo ha confiado mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,27 = Lc 10,22: ¡de la fuente más antigua Q!, cf. Jn 10,15). Por ello, jamás reúne Jesús bajo la expresión «nuestro Padre» sus relaciones propias y singularísimas con el Padre y las relaciones de los apóstoles y demás hombres con Dios. Es Juan realmente el único que nos transmite la manera de hablar de Jesús cuando le hace decir en sus palabras de despedida: «Voy a subir a mi Padre y a vuestro Padre; a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17). Pablo expresa esa fe de la comunidad primitiva en la fórmula «el Padre de nuestro señor Jesucristo» (Rom 15,6; 2Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1Pe 1,3; Ap 14,1, etc.). En el cuarto Evangelio jamás se habla de la paternidad universal de Dios respecto de los hombres, sino exclusivamente de Dios como Padre de Jesucristo. Sólo al Resucitado se le atribuye la sentencia antes mencionada (Jn 20,17), pues ya se ha cumplido la redención y los discípulos participan de la filiación divina de Jesús. Conviene no olvidar que el título «Hijo de Dios» ha experimentado una evolución interna que va desde la designación del Mesías hasta la afirmación de un «Hijo natural de Dios» superadora del severo monoteísmo judío. Cuando en Mc 3,11; 5,7, los demonios llaman a Jesús «hijo de Dios», tal vez persiste todavía el sentido mesiánico del título. En Mateo aparecen ya esas proclamas con un sentido más profundo (cf. Mt 14,33: «Realmente eres Hijo de Dios», frente a Mc 6,51; Mt 16,16 «el Hijo de Dios viviente» frente a Mc 8,29: «el Mesías». Lo que en Mateo y Lucas había aparecido con la exclamación

jubilosa de Jesús, lo designa el Evangelio de Juan, siguiendo el Sal 2,7, sobre todo con la expresión «Hijo unigénito del Padre» (cf. Jn 1,14 μονογενής) y «el Dios unigénito (θεός; hijo: *filius)* que estaba en el seno del Padre» (cf. Jn 1,18). Donde mejor se expresan esas relaciones singularísimas de Jesús con su Padre del cielo es en los grandes discursos de despedida (cf. supra § 13*e.f*).

d) *La imagen del Padre:* En 2Cor 4,4 (redactada el año 55) Pablo llama por primera vez a Cristo «imagen de Dios» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ). En su carta a los Colosenses, escrita en la cautividad romana (hacia el año 62), dice Pablo dentro de su famoso himno cristológico: «Él es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura... Y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia» (Col 1,15.17; cf. N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, SBM 1, Stuttgart 1966). Aquí claramente se supera la interpretación mesiánica y se entiende a Cristo en su preexistencia y en este mundo como epifanía personal del Dios invisible. Con singular claridad expresa esto mismo el autor de la carta a los Hebreos cuando escribe: «Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (Heb 1,3; cf. Sal 110,1). La primera reflexión detenida sobre dichos textos la hace Orígenes *(De princ.* I, 2,5-8) comparando la «gloria eterna» y la «imagen» con estas palabras: «Nosotros no podíamos contemplar la gloria de la luz pura que se encierra en la grandeza de su divinidad; pero ahora (después de la encarnación), el haberse hecho para nosotros resplandor (ἀπαύγασμα), podemos hallar acceso a la contemplación de la luz divina mediante la visión del resplandor» (Ed. Görgemanns-Karpp, Stuttgart 1976, 141; véase también Agustín, *De Trin.* VI, 10,11 siguiendo a Hilario, *De Trin.* VIII, 49,51; XI, 5). En esas palabras se expresa también de manera especial la filiación divina, que se contempla en profundidad sobre la comunidad de naturaleza con el Padre. Hemos de decir, no obstante, que ahí sigue prevaleciendo la imaginería que todavía mantienen especialmente los padres alejandrinos del siglo III, cuando distinguen entre Padre, Hijo y Espíritu Santo como entre «sol, luz y resplandor» o entre «fuente, río y corriente» (cf. P.M. Strohm, *Die Trinitätslehre der Kappadokier* I, en *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 85/1976, 332ss). Sin duda que las afirmaciones de

la propia Escritura apuntan más lejos del lenguaje figurado referido hasta ahora.

e) *El Verbo:* ya en la carta a los Colosenses dice Pablo que «el mensaje de Dios» (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), que él, como servidor de la Iglesia, ha de anunciar a los colosenses, es «el misterio (μυστήριον) escondido desde siglos y generaciones, pero que ahora ha sido manifestado a su pueblo santo, al que Dios ha querido dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros (Χριστὸς ἐν ὑμῖν), la esperanza de la gloria» (Col 1,25-27). El mensaje no significa, pues, una cosa que se expresa con la palabra; significa más bien el acontecimiento salvífico que se hace presente en la persona de Cristo (cf. 2Cor 1,19: Cristo como el Sí; Ap 3,14: Cristo como el Amén en la historia de la salvación). Tampoco en Ap 19,13 significa otra cosa ese nombre de «Verbo de Dios» designando al juez victorioso. La misma idea subyace en el prólogo del cuarto Evangelio, que presenta a Cristo como «Verbo de Dios» que desde el principio, desde la eternidad está en Dios, más aún, que es Dios, y que como Palabra creadora está al comienzo de la creación y que ha venido a este mundo como Palabra salvadora, como vida y luz de los hombres. El evangelista acuña al respecto la famosa sentencia: «Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros. Pero nosotros vimos su gloria, gloria como de hijo único que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). Como para el cuarto Evangelio, pensado contra la gnosis, lo que importa es el Jesús histórico, el nombre de Logos no vuelve ya a aparecer para designar a Jesús. En el personaje histórico, que es Jesús de Nazaret, se ha hecho visible el misterio eterno de Dios (cf. 1Jn 1,1-3). Es posible que en el término Logos, además de la Palabra creadora de Dios (Gén 1,1), haya también ciertas resonancias de la sabiduría (σοφία) judeohelenística, incluso de la *torah* judeo-palestinense (cf. 1Jn 1,7-2,4) y hasta del logos gnóstico-helenístico (como orden de la creación); lo decisivo, sin embargo, es que el «salvador de los hombres» aparece aquí simultáneamente en su preexistencia como «Dios redentor» (cf. *ThW* 4, 1942, 126-140). Constituye ciertamente una especulación, todavía sin fundamento en la Escritura, el que los apologistas Teófilo *(Ad Autol.* II, 20, 22: PG 6,1088) e Hipólito (*Phil.* X, 33: PG 16,3,3447) distingan en Dios una Palabra interior y otra exterior (λόγος ἐνδιάθετος - λόγος προφορικός) y el que

Agustín considere más tarde ese *Verbum* divino como la realidad en que Dios expresa su propia esencia, de tal modo que en esa autoafirmación el Padre y el Hijo se contraponen como dos personas en una única esencia divina *(De Trin.* XIV, 10).

f) *Cristo, la Sabiduría.* También Pablo había ya designado a Cristo como «la Sabiduría de Dios», cuando escribía acerca del contenido de su predicación: «Pues me propuse no saber entre vosotros otra cosa que a Jesucristo; y a éste, crucificado... usamos un lenguaje de sabiduría. Pero no de una sabiduría de este mundo... sino un lenguaje de sabiduría misteriosa de Dios (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστήριῳ), la que estaba oculta y que Dios destinó desde el principio para nuestra gloria; la que ninguna de las fuerzas rectoras de este mundo conoció. Porque si la hubieran conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria» (1Cor 2,2-28). En el AT se llama ya a la sabiduría la «artífice de todas las cosas», en ella había un «espíritu» extraordinariamente rico; afirmaciones que afectan al Mesías (Sab 7,21-24; cf. Jn 1,3; Lc 4,21). Y sobre todo se dijo ya de la Sabiduría (como más tarde dirá de Cristo Heb 1,3): «Es el hálito del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Todopoderoso... Es reflejo (ἀπαύγασμα) de la luz eterna, espejo sin mancha de la actividad de Dios, imagen (εἰκών) de su bondad» (Sab 7,25s). Se comprende que un hombre tan entusiasta como Orígenes tomase precisamente ese texto del libro de la Sabiduría como ocasión para reflexionar largamente y exaltar a Cristo como «la sabiduría de Dios» *(De princ.* I, 2,9-13: Ed. Görgemanns-Karpp, Stuttgart 1976, 143-157). Tal vez fue ya esa palabra de la sabiduría el punto de partida y la ocasión de que Pablo llamase a Cristo «poder de Dios y sabiduría de Dios» (θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν: 1Cor 1,24). De ahí que ambas afirmaciones hayan sido siempre características de las denominaciones teológicas de Cristo. Ya Atanasio combate resueltamente la afirmación de Arrio y de los arrianos, de que la sabiduría eterna sería algo distinto de la sabiduría que estaba en Cristo y que era algo creado *(Contra Arrianos* II, 37-40: PG 26,2); más tarde lo hará a su vez Agustín *(De Trin.* VI, 1) remitiéndose a las sentencias de la confesión de fe «Dios de Dios, luz de luz», para declarar: «La realidad, que es el Hijo sin el Padre, deriva de una realidad que es el Padre sin el Hijo»; es decir, que la sabiduría es algo que se predica sobre la esencia divina misma, aunque después se atribuya de manera especial a la persona del Hijo.

La teología medieval, inspirándose en Col 2,3, «en él (Cristo) se encuentran escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia», trató esas afirmaciones sobre la sabiduría de Cristo sobre todo en las cuestiones relativas a la «ciencia de Jesús» (cf. Buenaventura, *Brev.* IV, 6; *Sent.* III, d. 14; Tomás, *A. Th.* I, q. 39, a. 7 ad 2). Enrique Suso († 1366) entiende finalmente «al Señor crucificado» como «la sabiduría eterna» sin más, que constituye el contenido de su teología de la pasión (Suso, *Exemplar* I, 1,3; II: *Horologium sapientiae).*

g) *El Señor:* el título que ahonda todavía más en el misterio de Jesucristo es que, sobre todo en Pablo, se convierte en el adjetivo permanente de Jesucristo: el título de «el Señor» (cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel, ihre Geschichte im frühen Christentum,* Gottinga ³1966, 67-132). Aquí hay que empezar por establecer lo que sigue: «El uso de Kyrios en el NT es múltiple: prescindiendo del empleo puramente profano, la palabra aflora como designación de Dios, y también como calificativo del Jesús terrestre, aunque también como predicado del Jesús exaltado al cielo y que retornará. Tales usos tienen en parte una historia de tradición totalmente propia, aunque de otro lado también están en mutua dependencia y se influyen recíprocamente» (Hahn 67). Especial interés reviste el hecho de que los Setenta traducen sin excepción con *Kyrios* (Señor) el nombre hebreo de Yahveh, que ya en algunos pasajes había sido sustituido por Adonai. Esto se deja sentir en el NT, ante todo porque en las citas veterotestamentarias —que casi siempre proceden de la versión de los LXX— a Dios se le llama Kyrios, y Yahveh-Elohim como κύριος ὁ θεός. Por lo que respecta a la designación de Jesús como Señor, hemos de empezar por establecer que en vida de Jesús sólo le llamaban «Señor» los solicitantes no judíos (cf. Mt 8,6.8; Lc 7,6), mientras que sus discípulos se dirigían a él en circunstancias especiales llamándole «maestro» *(rabbi = rabboni);* título que atribuía a Cristo una cierta preeminencia (que le ponía por encima de los doctores judíos del templo) y que él aceptaba (cf. Mt 23,8: «*uno* solo es vuestro maestro, mientras todos vosotros sois hermanos»). Tampoco los gentiles entendían por «señor» una realidad divina, sino más bien una persona con autoridad (cf. Mc 7,28). Lucas emplea a menudo el tratamiento de *Kyrios* así como la afirmación absoluta «el Señor», introduciéndolo incluso de nuevo en 15 pasajes que no aparecen ni en Marcos ni

en la fuente de los *logia*. Así y todo sólo designa a Cristo como a una persona con autoridad, al igual que Mt 10,24 opone maestro-discípulo, señor-siervo.

También en Pablo aparece repetidas veces ese empleo de *Kyrios* para designar a Cristo cuando se trata del Jesús terrestre (cf. 1Cor 7,10; 9,14). Mas, de regla ordinaria Pablo recurre al título de *Kyrios* cuando habla del Cristo glorificado, que para él era «Señor» desde que se le apareció y le llamó a las puertas de Damasco (cf. Act 9,5: «¿Quién eres tú, Señor»; 9,6: «Señor, ¿qué quieres que haga?»). Desde ese Señor glorificado y exaltado después de su resurrección —y que en la convicción de todos los apóstoles y discípulos se identificaba con Jesús de Nazaret— el título señorial pasó también al Jesús terrenal, cuando se menciona una palabra suya, se relata un milagro o se menciona a sus parientes (cf. 1Cor 11,23).

Los sinópticos señalan claramente la diferencia entre el título de Señor, aplicado al Jesús terrenal y al Señor glorificado, en las parábolas en las que Jesús rechaza tal tratamiento por parte de quienes ya no quieren seguirle como al Señor exaltado al cielo (cf. Mt 7,21 = Lc 13,26s; Mt 25,11: «¡No os conozco...! ¡Apartaos de mí!»). Según eso, el tratamiento señorial dado al Señor glorificado y al juez futuro significa algo distinto y superior de lo que tal tratamiento podía significar originariamente cuando se le atribuía al Jesús terrenal.

Más hondo apunta el título de Señor cuando se aplica a Cristo la primitiva fe cristiana pensando en la exaltación de Jesús de Nazaret al ser resucitado (exaltación que se hace visible con el relato de la ascensión en Lucas 24,50-53: referencia a la eucaristía; Act 1,9-11: referencia al juicio final). A ese señor exaltado se le invocaba en la celebración eucarística con las palabras *maranatha* = «¡Ven, Señor!» (cf. 1Cor 16,22; *Didakhe* 10,6: La comunidad responde aquí «¡Hosanna al Dios de David!»; cf. Ap 22,20). La incorporación del Sal 110[109],1 «Dijo el señor a mi Señor» por parte del propio Cristo, al enfrentarse con quienes querían ver en el Mesías simplemente como un «hijo de David» terrenal (cf. Mc 12,35-37; Mt 22,41-46; Lc 20,41-44; cf. Act 2,34-36), muestra ya que con tal tratamiento honorífico se había introducido un movimiento que había de conducir necesariamente a una interpretación del título «Señor» que implicaba la realidad divina; lo cual evidentemente ya se daba desde el comienzo en el Jesús terrenal, como refiere Marcos. Desde ahí ha de entenderse la con-

clusión del himno cristológico de Flp 2,9-11: «Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó, y le concedió el nombre que está sobre todo nombre, para que, al nombre de Jesús, toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos; y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre.» De ahí que desde su primera carta a los Tesalonicenses Pablo otorgue a Jesús el título de «Señor», *Kyrios*, no menos de 85 veces (cinco de ellas en las llamadas cartas pastorales). Explícitamente concluye Pedro su sermón del día de pentecostés con esta sentencia: «Sepa, por tanto, con absoluta seguridad toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Act 2,36). Los Hechos de los apóstoles emplean 16 veces el título «Jesu(Cristo) Señor» y sólo la carta segunda de Pedro lo reproduce 8 veces. Repensando que ese título de «Señor» lo ha introducido el propio Cristo con el Salmo 110, según el relato de Marcos, y que en la aplicación de dicho salmo al Mesías se llamaba «Señor» tanto a Dios como al Mesías mismo, no puede pasarse por alto la tendencia de ese título señorial a la afirmación divina.

h) *Cristo, Dios:* que ése sea el sentido de todo este desarrollo pueden demostrarlo además los seis pasajes siguientes del NT en que a Cristo se le llama Dios de modo explícito: Rom 9,5 que afirma: «De ellos (los israelitas) procede, según la carne, Cristo; el cual está por encima de todo, Dios bendito para siempre. Amén» (ciertas interpretaciones de este pasaje que se dan en algunas versiones modernas, como la ecuménica alemana, introduciendo una puntuación distinta, no se entienden filológicamente y carecen de todo fundamento en la tradición). Jn 1,1: al Logos, que se hizo carne, se le llama abiertamente Dios. Jn 1,18: se le aplica a Jesús el título de Dios unigénito. Jn 20,28: Tomás confiesa su fe en Cristo resucitado con estas palabras: «Señor mío y Dios mío» (ὁ κύριος μου καὶ ὁ θεός μου: ¡nótese la manera de hablar absoluta!). 1Jn 5,20: dice de Cristo «Éste es el verdadero Dios y vida eterna». Tit 2,13 habla de «la aparición gloriosa del gran Dios y salvador nuestro, Cristo Jesús». Aquí sería necesario considerar toda la «teología del redentor» del AT y del NT, que en su desarrollo muestra asimismo ese camino hacia «el ser divino de Cristo». Hay que pensar, no obstante, que el nombre de Jesús que como nombre profano era muy frecuente en Israel al tiempo de Jesús, lo interpreta ya en los relatos de la infancia lucanos el propio

ángel refiriéndolo al misterio de Dios (cf. Lc 1,31-36), mientras que en los relatos de Mateo apunta al misterio de la redención (Mt 1,21).

Dichas afirmaciones sobre el Hijo presentes en la Sagrada Escritura hacen comprensible que el desarrollo ulterior hubiera de conducir a la consideración del Hijo como una realidad divina incorporándolo necesariamente en la Trinidad como verdadera persona.

3. *El Espíritu Santo*

El nombre tercero que aparece en la fórmula bautismal es el del Espíritu Santo. Si para llegar a entender al Hijo nuestra reflexión hubo de partir de la figura histórica de Jesús de Nazaret, las cosas discurren de un modo totalmente distinto con el Espíritu Santo (cf. ThW 6, 1959, 330-453. R. Hildebrand, *Geist* [en el diccionario alemán de los hermanos Grimm «espíritu» tiene treinta acepciones], Darmstadt 1966; K.H. Schelkle, TNT II, Herder, Barcelona 1977, 339-350, con bibliografía; H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes,* Neukirchen-Vluyn 1968; O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch,* Stuttgart 1975; *Neue Perspektiven des Theologie des Heiligen Geistes* en HerKorr 30, 1976, 456-462; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person,* Münster 1963; id., *Die Erneuerung des christlichen Glaubens,* Munich 1974; Cl. Heitmann - H. Mühlen [dirs.], *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* Hamburgo - Munich 1975; E. Schmidt - Pauli, *El Espíritu Santo, amor de Dios,* Verbo Divino, Estella 1975; L. Artigas, *Espíritu Santo en la escatología paulina según la teología protest.,* Eset, Vitoria 1975; H. Muchlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia,* Salamanca 1974; C.K. Barrette, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1978; S. Grossmann, *El Espíritu Santo en nuestra vida,* Verbo Divino, Estella 1976; L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers,* Apost. prensa, Madrid 1977; L. Artigas, *El Espíritu Santo y la vida religiosa,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1975). Si en las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre Jesús, el Cristo, se expresaba toda la acción de Dios *ad extra* (creación, revelación, redención, santificación y consumación), en las manifestaciones sobre el Espíritu Santo la visión ahonda en la acción *ad intra,* hacia dentro, de Dios, en su propia interioridad y en la interioridad del mundo y del hombre. Si queremos entenderlo así, habremos de empezar por el nombre «Espíritu».

a) *El espíritu:* la hondura y también la problemática de la realidad significada por el «espíritu» están hoy expuestas con la máxima amplitud en el *Wörterbuch der Philosophie* (III, Darmstadt 1974, col. 154-204). Con una breve fórmula se podría decir: cuanto hasta ahora se ha denominado «espíritu» en la historia de la filosofía abraza tres aspectos principales bien diferentes: primero expresó el fundamento y principio así como las manifestaciones más esenciales de la vida en este mundo, con el significado de «hálito» y «viento» (así en el *ruah* hebreo, como en el *pneuma* griego y en el *spiritus* latino, acepción que se conserva también en las lenguas germánicas y especialmente en las lenguas nórdicas, aunque mixtificándose a menudo como «espíritus de la naturaleza»). Una visión totalmente nueva es la que aporta la filosofía griega (Anaxágoras, Platón, Aristóteles) con la introducción del concepto *nous* (νοῦς) = intellectus, espíritu o inteligencia pensante, significando aquella fuerza del hombre con la que éste hace posesión suya el mundo extramundano, que intenta entender y dominar con su pensamiento. Finalmente, a partir de Descartes se desarrolla una inteligencia del espíritu con la que se puede expresar realmente el misterio de lo personal en el hombre en el sentido de la autoconciencia humana. Debiendo tratar aquí del espíritu en la acepción bíblica, hay que advertir de inmediato que la significación subjetiva de inteligencia como autoconciencia así como la objetiva en el sentido de idea o realidad ideal, en la acepción que les da Hegel, todavía no encuentran ahí lugar alguno. Más bien lo que espíritu significa siempre es el principio vital que sostiene la estructura de la vida (comunión y amor, luz y verdad, libertad) y, generándose de su mismo ser, en todo vuelve a producir vida cuando se otorga y cuando es acogido. En el concepto bíblico de espíritu la idea fundamental es el misterio de la vida, no en una acepción material-biológica sino más bien en un sentido humano amplísimo que abarca lo moral y lo personal.

b) *Espíritu de Dios:* desde esa concepción básica se comprende que la revelación del AT y luego el último Evangelio presenten a Dios mismo como «espíritu y vida» y que el Mesías según veremos más adelante, esté singularmente lleno del espíritu de

Dios, siendo portador y mediador de esa vida y luz divina. Dios es el Dios viviente (cf. Jer 10,10; Dan 6,26; 14,24; Jn 6,57: «Lo mismo que el Padre que me envió vive, y yo vivo por el Padre, así el que me come, también él vivirá por mí»), y la vida toda sobre la tierra, en el animal y en el hombre, procede de Dios (cf. Is 42,5; Act 17,25: «es él quien da a todos vida y respiración»). Ahora bien, el aliento vital en el hombre y en el animal (cf. Gén 6,17; Ez 37,10-14; Sal 104-30; Gén 7,12; Is 42,5) se llama *ruah*, que significa lo mismo *neshamah* = «aliento» (Job 4,9; Is 57,16) o *nephesh* = respiración, alma, persona del hombre (Job 7,11; Is 26,9). Así puede decir la Escritura en un sentido amplísimo: «el espíritu del señor ha llenado el mundo» (Sab 1,7). Lo universal de este concepto queda patente cuando Juan afirma: «Dios es espíritu» (Jn 4,24), «Dios es luz» (1Jn 1,5) y «Dios es amor» (1Jn 4,8). Ser «espíritu de Dios», que no es sino el Dios viviente considerado en su acción sobre nuestro mundo, se dice que es el creador del universo (Sal 33,6; Is 40,13; 42,5). Al mismo espíritu se le llama también «espíritu de santidad» (Sal 51,3; Sal 73,10-14), expresión que los LXX traduce en forma adjetival como «espíritu santo» (πνεῦμα ἅγιον; cf. asimismo Dan 5,12; 6,4; Sab 1,5; 7,22). La santidad es la esencia más íntima de Dios (cf. Os 11,9; Sal 99,3, etc.) por lo que «espíritu santo» indica a Dios mismo en su acción santa sobre el mundo. En algunos pasajes el espíritu de Dios casi equivale a la «omnipresencia de Dios» en este mundo (cf. Sal 139,7: «¿Adónde de tu hálito me iría? ¿Adónde podría huir de tu mirada?» Ya Agustín vio la problemática que planteaba el hecho de que tanto el Dios viviente como la tercera persona divina reciban el nombre de «espíritu santo» (cf. *De Trin.* V, 11,12-12,13). Y su respuesta suena así: el Espíritu Santo es en cuanto *donum donatoris et donator doni... ineffabilis quaedam Patris Filiique communio* (= por ser don del donante y donante del don... es una cierta comunión del Padre y del Hijo), y por ello es justo que tanto al Padre como al Hijo se les atribuya el nombre de espíritu como se les da el calificativo de santo, mientras que, a la inversa, al Espíritu Santo no se le puede llamar Padre ni Hijo como lo prueba la peculiaridad de esa persona en la divinidad.

c) *El Mesías, Cristo, como portador y mediador del espíritu:* Por todo ello el espíritu de Dios es también el mediador permanente de la voluntad salvífica de Dios en la historia de la humanidad. Así a los grandes personajes de la historia de la salvación en el AT, como Moisés (Núm 11,17), Josué (Núm 27,18), los jueces (Jue 3,10; 6,34), los reyes Saúl (1Sam 10,6) y David (1Sam 16,13), así como a los profetas en general (cf. 2Re 2,9; Os 9,7; Ez 3,22, etcétera) se les atribuye ya el espíritu de Dios. Sólo que la plenitud del Espíritu descansa sobre aquel que había de aparecer como el redentor de los últimos tiempos, sobre el Mesías. Así habla el profeta del futuro hijo de David: «Reposará sobre él el espíritu de Yahveh, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de temor de Yahveh» (Is 11,2). Y justamente en ese pasaje isaiano aparece, como fruto de la acción de ese Mesías, el mundo en un nuevo estado paradisíaco; un nuevo éxodo comporta una salvación eterna para Israel (Is 11,6-16) y hasta los pueblos gentiles escucharán la buena nueva de Dios (Is 61,1-3). El propio Cristo se remite a ese último vaticinio (Lc 4,16-21), en la homilía que pronuncia en su ciudad de Nazaret tras haber leído el pasaje del profeta Isaías: «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para anunciar el Evangelio a los pobres; me envió... a proclamar un año de gracia del Señor.» Y luego prosigue: «Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura escuchado por vosotros.» Los escritos judíos intertestamentarios cultivaron sobre todo esta imagen del Mesías (cf. Salmos de Salomón 17,42; Henet 49,3; TestLevi 18,7; TestJudá 24,2).

d) *El Espíritu como verdadera personalidad:* Pablo entiende de tal modo la plenitud del Espíritu que habita en Cristo que las mismas acciones salvíficas de Dios en el mundo pueden llevarse a término tanto «en Cristo» como «en el Espíritu». Ambas afirmaciones son intercambiables entre sí. La justificación se da tanto en Cristo (1Cor 6,11; Gál 2,16s), la santificación (1Cor 1,2; 6,11), la sigilación o sellado (Ef 1,3; 4,30). Cristo al igual que el Espíritu otorgan el amor (Rom 5,5; 8,39) y la vida (Rom 6,23; 2Cor 3,6).

Sólo en Juan habla Cristo del «Espíritu» en este mundo como de una auténtica realidad al lado del Padre y del Hijo. He aquí su proclama: «Y yo rogaré al Padre, y él os dará otro Paráclito (en mi lugar), que estará con vosotros para siempre: el Espíritu de la verdad» (Jn 14,16s). «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre...» (Jn 14,26). «Cuando venga el Paráclito que del Padre os enviaré yo, el Espíritu de la verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí...» (Jn 15,26; cf. 16,13-15). Evidentemente Juan hace hablar aquí a Cristo del Es-

píritu en la misma forma que habla de sí propio: como él salió personalmente del Padre, así también el Espíritu sale del Padre (Jn 15,26; 16,27). El Espíritu es enviado por el Padre, por el Hijo (Jn 14,26; 16,7) de la misma manera que el Hijo es enviado por el Padre (Jn 20,21; 3,17). Estas afirmaciones ponen de manifiesto que es preciso hablar del Espíritu del mismo modo que se habla del Padre y del Hijo; es decir, de una auténtica realidad (personal). Pero, a diferencia de Cristo, que sólo aparece como una personalidad auténtica (Jn 3,16 no dice que el Padre dé el Hijo al mundo, sino que es el propio Cristo quien «se entrega como víctima» por la salvación del mundo), del Espíritu se dice que es «dado» por el Padre (Jn 14,16; Lc 11,13), y que es enviado por el Padre y por el Hijo (Jn 14,26; 16,7). Pese a lo cual el Espíritu siempre actúa en el mundo por cuenta propia, cuando guía a los apóstoles en toda la verdad (Jn 16,13), les enseña todo y se lo recuerda todo (Jn 14,26). El Espíritu convencerá al mundo de su pecado y le mostrará y revelará la justicia (la gracia de Dios) y el juicio final, la decisión escatológica de Dios en Cristo como una certeza (Jn 16,8; cf. 3,18-21). Cuando los apóstoles son arrastrados ante los tribunales, no deben preocuparse por las palabras para su defensa, pues «no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre quien hablará en vosotros» (Mt 10,20). El Espíritu es, pues, a la vez don y donante, *donum* et *donator*, como Agustín puso ya de relieve en el pasaje antes citado.

e) *El Espíritu y la comunidad de Cristo:* esto vuelve a ponerse de manifiesto cuando consideramos los efectos salvíficos que ponen de relieve sobre todo Juan, aunque también ya Lucas en sus Hechos de los apóstoles y Pablo en sus cartas los destacan como obra del Espíritu. Como el Espíritu de Dios desciende en forma de paloma sobre Jesús, al bautizarse en el Jordán (bautismo que señala el comienzo de su actividad mesiánica y con ello el comienzo de la nueva alianza, Mt 3,16s), así también la Iglesia misionera nace del descenso vigoroso del Espíritu Santo en la primera fiesta de Pentecostés (Act 2,2s). Así como en el AT la revelación de Dios se captaba en el terremoto (cf. 2Sam 5,24; 1Re 19,11; Sal 104,4) y en el fuego (cf. Éx 3,2; 13,21s; Sal 104,4), así también el Espíritu de Dios desciende sobre los Apóstoles entre estruendo y fuego (lenguas de fuego) y con su fuerza divina los hinche para su obra, que realiza en este mundo la nueva alianza, establecida por Cristo con su muerte y su resurrección. De modo

similar aparecen de nuevo los efectos del Espíritu en la conversión de Cornelio y de su gente (Act 10,44-47). La fuerza del Espíritu se hace patente en el lenguaje extático (Act 2,4; 10,46; 19,6), en la audacia de los apóstoles (Act 4,31), en el martirio de los primeros testigos (Act 7,55). El Espíritu de Dios se comunica por la acción de los apóstoles en el bautismo de los primeros cristianos (Act 2,38; 9,17; 19,5s) y por la imposición de las manos apostólicas en la confirmación (Act 8,17; 19,6).

Pero son los ministerios de la Iglesia los que se transmiten sobre todo por la imposición de manos, que confiere al Espíritu Santo como espíritu ministerial; así ocurre con los siete diáconos (Act 6,3.10) y con Bernabé y Pablo al partir para la misión entre gentiles (Act 13,2s). Sobre todo en la teología de san Pablo, el Espíritu de Dios es sin más el «Espíritu de la comunidad de Cristo» en su vida íntima y en su acción externa. Entre los dones especiales del Espíritu (carismas) en la comunidad enumera Pablo el hablar en lenguas y la interpretación de ese discurso, el discurso de sabiduría, el conocimiento nuevo, la fe, las curaciones y actos milagrosos y, finalmente, la discreción de los espíritus (1Cor 12,4-11; 14,13-16). Del Espíritu procede la fuerza para la predicación profética, para enseñar y exhortar, servir y dirigir la comunidad: los ministerios de la Iglesia son el marco comunitario de la acción del Espíritu (Rom 12,6-9; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6). De igual modo, y aun más, la vida interior de la Iglesia y de cada cristiano se sostiene por la acción del Espíritu divino. Es el Espíritu de Dios el que clama en nosotros *Abba!*, por el que podemos llamar a Dios *Abba!*, ¡Padre! con sentimientos filiales (Rom 8,23; Gál 4,6). Cuando en nuestra oración angustiada no somos capaces de encontrar las palabras adecuadas, «el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad... e intercede con gemidos intraducibles en palabras» (Rom 8,26: esa situación en nuestras plegarias la llamará después Agustín *docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, Epistola* 130, 15,28). La Iglesia es la «comunión del Espíritu» (2Cor 13,13), el «templo del Espíritu Santo» (1Cor 3,16; 6,19). Justamente así se hace visible que es «Iglesia de Cristo», que por su resurrección se ha convertido en «espíritu vivificador» (1Cor 15,45s; Rom 1,4) y hasta es llamado «espíritu» (2Cor 3,17: «El *Kyrios* es el *Pneuma*»).

Ya no estamos en la existencia adamítica y pecadora de la carne, sino en la existencia cristiana y gratificante del Espíritu, lo cual constituye el don de gracia decisivo del ser cristiano (Rom 5,12-21; 8,12-17; Gál 4,3-7; 5,16-25). A las muchas obras malas

que derivan de la carne, de la naturaleza de hijos de Adán caídos en el pecado (τὰ ἔργα τῆς σαρκός) opone, por ello, Pablo, como «fruto del Espíritu» (ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος) la múltiple actitud cristiana; en esa multiplicidad del ser y del obrar humanos se fracciona la única realidad amorosa de Dios, como la luz «celeste» del sol se quiebra en el prisma «terrestre» del agua. «Amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, comprensión, magnanimidad, fidelidad, piedad, continencia, templanza» (Gál 5,22: en esas doce manifestaciones traduce la Vulgata los nueve frutos del texto griego).

Cirilo de Jerusalén, que en su 17 gran catequesis desarrolla con pío entusiasmo la doctrina del Espíritu Santo sirviéndose sobre todo de la Sagrada Escritura, dice de los apóstoles en la fiesta de Pentecostés: «Están bebidos con la sobria beodez que mata los pecados y vivifica los corazones, con una beodez opuesta por completo a la borrachera corporal» *(Cat.* 17, cap. 19). El Espíritu no es sólo el don del «amor de Dios, que ha sido derramado en nuestros corazones» (Rom 5,5), es el amor de Dios mismo como don y como prenda y arras (Rom 8,23: ἀπαρχή; 2Cor 1,22: 5,5: ἀρραβῶν) de la gloria futura para cada cristiano, en un «cuerpo espiritual» (1Cor 15,44). Basilio compendia esos efectos del Espíritu en estas palabras: «Por el Espíritu Santo se otorga la restitución (ἀποκατάστασις; cf. Act 3,21) al paraíso, la ascensión (ἄνοδος) al reino de los cielos, el retorno (ἐπάνοδος) a la adopción de hijos (Rom 8,15), que nos da el valor y la libertad de llamar Padre a Dios (Rom 8,23), hace que seamos partícipes de la gracia de Cristo, que seamos llamados hijos de la luz y que tomemos parte en la gloria eterna. Para decirlo en una palabra: nos hace estar en toda la plenitud de bendición, tanto en la vida presente como en la venidera» *(De Spir. Sancto* 15,36: PG 32,132; cf. la teología del nuevo movimiento carismático: H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens,* Munich 1974). Esto nos lleva al problema de cómo ha de entenderse el Espíritu divino en Dios mismo, y qué nos dice la Escritura al respecto. Para ello la teología ha encontrado y desarrollado tres palabras: *don, nexo (communio), caridad,* que aún hemos de considerar brevemente.

f) *El Espíritu como un don:* el propio Cristo asegura que a petición suya el Padre otorgará a los apóstoles su Espíritu como don permanente (Jn 14,16). Más aún, el Espíritu es *el* don que el hombre ha de implorar a Dios, y que recibe de Dios tras haberlo impetrado: «pedid y recibiréis... el Padre que está en el cielo dará Espíritu Santo a los que se lo piden» (Lc 11,9-13). Para su primera gran meditación sobre el Espíritu de Dios como don divino, Agustín se remite a la palabra misteriosa que, según Juan, dice Jesús a la mujer junto al pozo de Jacob, cuando ella titubea en darle un trago de agua: «Si conocieras el don de Dios: quién es el que te dice "dame de beber", tú misma le habrías pedido y él te habría dado agua viva» (Jn 4,10). El propio Cristo explica esa palabra contra la incomprensión de la mujer que por el «agua viva» había entendido el agua natural que manaba del pozo: «el que beba del agua que yo le daré, ya no tendrá sed jamás, pues el agua que yo le daré se convertirá, dentro de él, en manantial de agua que brote (salte = ἁλλομένου) para vida eterna» (ibid. 4,14). Con esto enlaza también Agustín la otra sentencia pronunciada por Jesús en la fiesta de los Tabernáculos: «Quien tenga sed, venga a mí y beba. De quien cree en mí, como ha dicho la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno» (Jn 7,37s), agregando Juan por su parte: «Esto lo dijo, refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él» (ibid. 7,39). Y Agustín incorpora, además, el texto de 1Cor 12,13: «Todos nosotros fuimos bautizados (ἐποτίθημεν) en un solo Espíritu» (cf. Agustín, *De Trin.* XV, 19,33). El Espíritu aparece ahí como don íntimo de Cristo, que a su vez no es sino el don de Dios, Dios mismo como don.

Ya antes había expresado esto Agustín con singular claridad en su obra, cuando a la pregunta de si el Espíritu debía su mismo ser a su propiedad de «ser don», como el Hijo debe su ser (y no sólo su ser filial) al hecho de ser engendrado, había dado la respuesta siguiente: «Al proceder el Espíritu (del Padre) de modo que podía ser otorgado *(ut donabile),* ya era don antes de que alguien existiera al que fuese donado... Una cosa es lo que se significa al decir *donatum* (= donado, de hecho) y otra diferente cuando se habla de *donum* (= don). El don puede ser algo antes de ser donado, mientras que esto último, "donado", sólo puede decirse de algo cuando realmente ha sido otorgado» *(De Trin.* V, 15,16). En una predicación sobre el pecado contra el Espíritu Santo *(Sermo 71 ad Matt. 12,18)* dice el propio Agustín: «Así, pues, lo que es común al Padre y al Hijo han querido que también nosotros lo tuviéramos cual comunión entre nosotros y con ellos y, mediante ese don, reunirnos en la unidad que ambos poseen *(per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum),* es

decir, mediante el Espíritu Santo y el Don de Dios.» Aquí se contempla claramente la doctrina trinitaria, tanto en su inmanencia esencial como en su orientación económica a la historia de la salvación. A partir de los discursos joánicos también se puede reconocer la conexión intrínseca entre la cristología y la pneumatología; en favor de la cual Agustín cita también Ef 4,7: «Y a cada uno de vosotros se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo» (que a su vez es el Espíritu Santo). La cita del Sal 68(67),19 en el versículo siguiente da pie al obispo de Hipona para presentar una nueva reflexión sobre la idea del Espíritu como don de Dios. Si el versículo del Salmo dice: «Ascendiste a las alturas, llevaste prisioneros, *tomaste dones en hombres,* Pablo se lo aplica a Cristo (en su ascensión al cielo), aunque cambiando así la conclusión «y dio a los hombres sus dones» (Ef 4,8). El don, que Cristo recibe a la vez y otorga, es justamente el don del Espíritu, que, según 1Cor 12,4, distribuye a los hombres sus carismas, y que a su vez sirven al reino de Dios como virtudes en el hombre (Agustín, *De Trin.* XV, 19,34). Siglos más tarde establecerá Tomás de Aquino que *donum* es con razón un nombre personal del Espíritu Santo, pues que por él como don divino nosotros los hombres amamos a Dios. Más aún, su genuino nombre personal es el de *donum* porque en Dios el Espíritu Santo procede como amor recíproco entre el Padre y el Hijo *(ST* I, q. 38, a. 1 y 2; *Sent.* I, d. 18, a. 1 y 2). Ya Cirilo de Alejandría había escrito: «Cristo recibió en sí al Espíritu no para su persona, sino más bien para nosotros, pues todos los bienes nos llegan por medio de él» *(In Ioh* V, 2: PG 73,754). El sentido de la atribución del nombre *donum* nos resultará aún más claro, cuando consideremos al Espíritu como nexo y caridad.

g) *El Espíritu cual comunión (nexo):* las afirmaciones de la Escritura sobre que el Espíritu es enviado tanto por el Padre como por el Hijo (Jn 14,26; 16,7), y que el Espíritu procede del Padre, como el Hijo ha venido del Padre (Dios) (Jn 15,26; 16,27), inducen a pensar que el Espíritu representa de modo especial una comunión entre Padre e Hijo, que debe expresar algo específico por encima de la unidad del ser divino común a las tres personas. Esa comunión la subraya aún más el hecho de que no sólo Cristo sino también los cristianos realizan todas las obras de valor salvífico «en el Espíritu», como lo hace resaltar la Escritura una y otra vez. Sobre todo en Pablo el propio Señor exaltado es «el

Espíritu» (2Cor 3,17), y así el mismo Apóstol puede describir la vida cristiana con estas palabras: «Pero vosotros no vivís en lo de la carne, sino en lo del espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros. Y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no pertenece a Cristo. En cambio, si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo está muerto por causa del pecado, el espíritu tiene vida por causa de la justicia. Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de ese Espíritu suyo que habita en vosotros» (Rom 8,9-11). Dios, Cristo exaltado y el Espíritu de Dios se intercambian aquí como causa de esos mismos efectos, de la misma vida cristiana. Así Pablo habla también de la «comunión con Cristo» (κοινωνία: 1Cor 1,9; Flp 3,10), así como saluda a su comunidad con las palabras: «La gracia del Señor Jesucristo *(kharis-khesed* = comunión de gracia) y el amor de Dios (que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo: Rom 5,5) y la comunión del Espíritu Santo (κοινωνία como unidad en el Espíritu Santo) sea con todos vosotros» (2Cor 13,13). Textos cual Rom 5,1-5 y Gál 4,4-6 muestran cómo Pablo contempla a la vez la comunión de las tres personas en Dios al igual que la comunión de vida de los cristianos por la acción del Dios trino en ellos (cf. *ThW* 6, 1959, 432).

H. Mühlen, partiendo de este punto de vista, y en conexión con las palabras de Jesús: «Si uno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él para fijar morada en él» (Jn 14,23), quiere ver en el plural «vendremos» no sólo la comunión de Padre e Hijo, sino «al Espíritu Santo como el nosotros (entre Padre e Hijo) en persona» (cf. *Der Heilige Geist als Person,* Münster 1963, 156). Volveremos a considerar esta afirmación más tarde cuando tratemos del sentido que tiene el «ser personal» (§ 20).

Basilio († 379) enseña ya por su parte: «Aunque el nombre (Espíritu) designa la naturaleza de la misma divinidad, la designación se aplica preferentemente al Espíritu Santo, pues se manifiesta como comunidad del ser (ἡ τῆς οὐσίας κοινότης)» *(Ep.* 181, 7: PG 32,639). El Espíritu es, en efecto, el consumador de las obras de Dios. Y así dice Basilio a propósito de la creación de los ángeles: «Por la voluntad del Padre (surgieron) los espíritus servidores, por la acción del Hijo fueron llamados a la existencia y por la presencia del Espíritu son consumados... El origen (ἀρχή)

de todo lo que existe es uno solo (el Padre), que obra por el Hijo y consuma en el Espíritu (ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι' υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι: *De Spir. Sancto* 16,38: PG 32,136).

Y es sobre todo Agustín quien a su vez presenta al Espíritu cual *communio* tanto en Dios mismo como en el reino de Dios entre los hombres. Al igual que Basilio introduce el nombre de *communio* partiendo de la común designación de Espíritu y de Santo. «Por ello, el Espíritu Santo es en cierto aspecto la comunión inefable entre Padre e Hijo» *(ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio: De Trin.* V, 11,12; también VI, 5,7: *Commune est aliquid Patris et Filii... ipsa communio consubstantialis et coaeterna).* En ese sermón desarrolla las mismas ideas cuando dice: «Mas lo que es común al Padre y al Hijo han querido que justamente por su medio también nosotros tengamos comunión entre nosotros y con ellos y que por ese don, que ambos poseen como uno solo, conducirnos a la unidad, es decir, por el Espíritu Santo, Dios y Espíritu de Dios» *(Sermo 71 in Matth, 12,18).* De la petición de Jesús «que sean uno como nosotros somos uno, yo en ti y tú en mí» (Jn 17,22s) y de la afirmación de san Pablo «el que se junta con el Señor se hace con él un solo espíritu» (1Cor 6,17) deduce asimismo Agustín que es precisamente el Espíritu el que cimenta la unidad de los cristianos *(De Trin.* VI, 3,4). «Nosotros somos bienaventurados con él, por él y en él, pues por su don formamos entre nosotros una sola cosa, y con él formamos un espíritu, porque nuestra alma le desea» (ibid. VI, 5,7).

Con este último texto enlaza, en la edad media, Buenaventura, cuando expone que con toda razón se le llama al Espíritu Santo en Dios *nexus* o *unitas amborum (Sent.* I, d. 10, a. 2, q. 2). El doble aspecto que presenta el título *communio* aplicado al Espíritu Santo se hace patente a su vez en nuestra liturgia, cuando en la doxología del Canon, mencionamos la fórmula *in unitate Spiritus Sancti.* Según B. Botte esa fórmula procede de la segunda mitad del siglo v, mientras que antes de esa época figuraba ahí *in Spiritu Sancto.* Y, según el mismo autor, la fórmula se refiere a la propia unidad divina; mientras que, en opinión de J.A. Jungmann, expresa la unidad operada en la Iglesia por el Espíritu (cf. A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona ²1967, 455, nota 108; Jungmann, *El sacrificio de la misa,* BAC, Madrid ⁴1965, 949; para todo este problema, cf. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als Communio,* en Cl. Heitmann - H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* 223-237).

h) *Espíritu como caridad:* sin embargo, el sentido profundo de las denominaciones de don y comunión aplicadas al Espíritu Santo como tercera persona en Dios sólo se hace patente cuando consideramos la designación del mismo Espíritu divino como caridad, *dilectio* o amor. También aquí vale lo que dijimos al hablar de «espíritu»: el título «amor» se aplicó primero a Dios mismo. Así escribe Juan en el escrito de presentación de su Evangelio: «Dios es amor» (1Jn 4,8.16). Pablo declara sobre el tema: «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos dio» (Rom 5,5). Juan desarrolla, a su vez, esas ideas en estas sentencias: «Dios es amor y quien permanece en el amor, en Dios permanece y Dios permanece en él» (1Jn 4,16). «En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado su Espíritu» (ibid. 4,13). Estas últimas frases las ha puesto Agustín como fundamento de su estudio sobre el tema «el Espíritu Santo es el amor», en su monografía sobre la Trinidad *(De Trin.* XV, 17,27-18,32). Hacia el final, escribe: «Pero el amor *(dilectio),* que procede de Dios y es Dios mismo, lo es de manera especial el Espíritu Santo, por quien se derrama en nuestros corazones el amor *(caritas)* de Dios, y por el cual a su vez habita en nosotros toda la Trinidad. Por ello se le llama también justamente al Espíritu Santo, por ser Dios, don divino. Por lo demás ese don sólo puede entenderse como amor, que conduce a Dios y sin el cual ningún otro don divino lleva a Dios» (ibid. XV, 18,32). De modo parecido había escrito antes: «El Espíritu Santo, pues, es algo común *(commune aliquid)* del Padre y del Hijo, sea ello lo que fuere. Mas esa comunión consustancial y coeterna *(communio consubstantialis et coaeterna),* si conviene llamarla amistad *(amicitia),* se la puede llamar así, aunque lo más apropiado es llamarla caridad *(caritas).* Y eso es sustancia (o verdadera realidad), porque Dios es sustancia y es también amor, según está escrito» *(De Trin.* VI, 5,7). En otro pasaje anota comentando Rom 5,5: «Como nosotros hemos perdido por nuestros pecados la posesión de los verdaderos bienes, el amor (de Dios), que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, cubre la multitud de los pecados. Así pues, el Padre es para el Hijo, que es la verdad, el verdadero origen, y el Hijo es la verdad *(veritas)* nacida del Padre verdadero, y el Espíritu Santo es la bondad *(bonitas)* que influye del Padre bueno y del Hijo bueno; de todo ello no se diferencia la divinidad

(divinitas) ni ha de separarse la unidad *(unitas)*» *(Sermo 71 in Matth. 12,18).*

Lo que es el Espíritu y el amor entre Padre e Hijo seguirá siendo doctrina común de la ulterior especulación trinitaria (cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 37). Explícitamente subraya Buenaventura que en Dios el amor puede entenderse de distintas formas: *essentialiter* por cuanto que Dios se ama a sí mismo en cada persona; *notionaliter* porque Padre e Hijo concuerdan en la espiración del Espíritu Santo, armonía que es *amor* o *dilectio;* pero también *personaliter,* ya que aquella persona (del Espíritu Santo), emitida con plena libertad *(liberalitas),* no puede ser por sí misma más que *amor* o *caritas (Sent.* I, d. 10, a. 2, q. 1).

La transcendencia del Espíritu Santo como amor, incluso en la comunión de la Iglesia, queda patente en la afirmación de numerosos teólogos medievales, para quienes el Espíritu Santo como persona sería *el* amor con que nosotros, los hombres, amamos a Dios y al prójimo de una manera auténticamente cristiana. Nuestro amor humano, pues, vendría aprobado por el Espíritu Santo (así en Pedro Lombardo, *Sent.* I, d. 17, y en muchos otros autores anteriores y posteriores a él: cf. J. Auer, *Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Friburgo de Brisgovia 1942, 86-109).

La gran dificultad que comportaba el paso de la fe comprensible y racional en un solo Dios al misterio de fe del Dios trino (Trinidad) explica que desde el 350 hubiera que luchar tan duramente por la divinidad del Espíritu Santo y, en consecuencia, por la tercera persona en Dios. Fueron sobre todo los grandes padres capadocios, Basilio († 379: *De Spir. Sancto,* redactado en 375: cf. H. Dörries, *De Spiritu Sancto,* Gottinga 1965) Gregorio de Nacianzo († 390 en sus sermones teológicos del 380) y Gregorio de Nisa († 394 en sus doce libros, que forman los cuatro escritos contra Eunomio) los que elaboraron la doctrina del Concilio I de Constantinopla (381), según la cual el Espíritu Santo «debe ser adorado y glorificado juntamente con el Padre y con el Hijo». Más tarde Juan Damasceno compendiaría la doctrina del Espíritu Santo sirviéndose sobre todo de las palabras de los Capadocios *(De fide orth.* I, cap. 3: PG 94,799). En ese contexto fue Basilio quien defendió e impuso la forma de doxología —conforme a la fórmula bautismal — «Gloria al Padre por (μετὰ) el Hijo y con (σύν) el Espíritu Santo» frente a la fórmula antigua «Gloria al Padre por (διὰ) el Hijo en (ἐν) el Espíritu Santo».

No se puede ignorar desde luego que fue precisamente esa con-

troversia por la personalidad del Espíritu Santo, sostenida en oriente por los padres capadocios y en Occidente por Agustín, lo que contribuyó a forjar la «forma occidental» de la doctrina trinitaria frente a la «forma oriental». En dos estudios que siguen expondremos las graves cuestiones y los misterios de fe sobre los procesos, relaciones y propiedades de las distintas personas dentro de una sola divinidad.

§ 18. Procesos vitales en Dios (processiones-productiones) y envíos (missiones) del Hijo y del Espíritu

1. *Fundamento de la doctrina especulativa sobre la Trinidad*

M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas anglicus* II, t. I, Münster 1930, 46-379: § 2-11; M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* I, Friburgo de Brisgovia 1873, 839-899; id., *Los misterios del cristianismo,* Herder, Barcelona ^{3}1960, 160-214; MS I, Friburgo de Brisgovia 1967, 317-398.

Como ya se ha indicado (§ 14,3*a*, y sobre todo en § 17) desde el comienzo se vio en la fórmula primitiva cristiana del bautismo con sus tres nombres, según Mt 28,19s, y en el conocimiento de que en esa tríada estaba el nuevo fundamento de la salvación del hombre, el punto de partida para la nueva concepción de Dios y, con ello, para la unidad del nuevo pueblo de Dios en la Iglesia. Lo que Cristo había revelado acerca de Dios debía conducir, lentamente, la fe del pueblo de Dios y la labor espiritual de la teología, bajo la guía del Espíritu Santo en la Iglesia, a una visión cada vez mayor y más profunda del misterio mismo de Dios y, en consecuencia, del misterio de las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu. Sin duda que ahí la tarea más difícil estaba en entender de tal modo la grandeza de Dios que pudieran conciliarse entre sí las dos concepciones fundamentales de la realidad absoluta que significa el nombre de Dios — siempre que el hombre busca al Dios verdadero, infinito y eterno — así como la realidad personal que busca todo corazón humano cuando, en la oración y el sacrificio, se vuelve al ser de Dios, en quien únicamente puede encontrar y encuentra de hecho su consumación única y final, así como la respuesta a sus problemas y deseos personales e intransferibles. Si ya en Israel el monoteísmo de la piedad del templo jerosolimitano — exacerbado por el nacionalismo — y de la comu-

nidad monástica de Qumrán entró en conflicto espiritual con la teología alejandrina de un Filón con su doctrina del Logos, como ya antes en el helenismo por la doctrina peculiar de la «sabiduría» se había vuelto a la antigua imagen israelita del Dios viviente, así ahora esa vida de Dios había que entenderla de un modo nuevo, habida cuenta de la realidad del Cristo glorificado y de la acción del Espíritu en la Iglesia y en el corazón de los hombres. Esa vida de Dios no es una corriente oscura que fluye con violencia en una noche tenebrosa, más bien hay que verla en la serenidad luminosa y en la forma nunca quieta de la vida personal, que no sólo existe y se desarrolla en el marco de la propia persona sino como una corriente interpersonal. La vida divina se despliega en la libertad necesaria y en la necesidad libre del existir, del conocer y del amar del ser personal de Dios en tres personas. Los tres nombres de la fórmula bautismal y algunas sentencias esclarecedoras de la revelación neotestamentaria prepararon el camino para ese gran salto hacia adelante en la comprensión de la imagen revelada de Dios.

a) Al comienzo está el «título de Hijo» aplicado a Cristo, que ha dicho de sí mismo: «Salí del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn 16,28). Juan ve la razón de ello en que Cristo es la Palabra revelada en la que se manifiesta a nosotros los hombres el Dios absolutamente invisible, justo por el hecho de ser «el Dios unigénito (Dios, hijo) que está en el seno del Padre» (μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός = Jn 1,18). Si el Señor glorificado es Hijo del Padre, habrá que aplicarle también el versículo 7 del Salmo regio 2: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado», si ese salmo se entiende de modo mesiánico (cf. al respecto Act 4,25s; 13,33: Pablo en Antioquía de Pisidia; Heb 1,5; véase lo dicho en § 17, IIc). Con ello se abría un nuevo mundo para la comprensión de la vida interna de Dios, el mundo que se expresa con el verbo «engendrar» (γεγέννηκα = he engendrado). El primero en hablar de esa generación del Hijo parece que fue Tertuliano hacia el 197, asegurando que para poder afirmarlo contaba ya con una tradición: «Hemos aprendido que él (Cristo) ha salido de Dios, y ha salido por generación, de ahí que se le llame Hijo de Dios y Dios por la unidad de substancia» *(Apol.* 21: *Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae:* PL 1,394).

Hacia el 250 parece haber sido Orígenes el primero en reflexionar sobre el misterio de esa *generatio aeterna* en Dios, si bien — al igual que Tertuliano — y debido a la asimilación que hace de Cristo a la Sabiduría veterotestamentaria (cf. Prov 8,22-25), todavía le ve de algún modo más como «el ser primero de todos los seres creados» que como el Hijo eterno del Padre *(De princ.* I, 2,2: «Así pues, hay que creer que la Sabiduría fue engendrada antes de cualquier principio que pueda expresarse o concebirse»). Por ello le llama al Padre *Patrem ingenitum* = Padre no engendrado (ibid. I, 2,3). Explícitamente rechaza el comparar la generación en Dios con la generación humana, como ya Tertuliano había empezado por rechazar los mitos paganos de la inhabitación de una divinidad en un hombre. Orígenes subraya que el pensamiento humano no puede comprender «de qué modo el Padre ingénito se convierte en Padre del Hijo unigénito»; pues esa generación es eterna y permanente al modo que el resplandor es generado por la luz... Y no es Hijo por adopción sino por naturaleza *(aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce... Non per adoptionem, sed natura Filius est:* ibid I, 2,4). De modo totalmente similar había llamado Tertuliano al Hijo: *Deum de Deo, lumen de lumine... radius ex sole (Apol.* 21). Hacia el 310 Lactancio vuelve a tratar en forma confusa esas verdades cuando, remitiéndose a los escrito herméticos coetáneos, llama a Cristo *apator atque amaetor* (sin padre y sin madre) y dice: «En su primer nacimiento espiritual Cristo no tuvo madre (ἄμητωρ) porque fue engendrado *(generatus)* por Dios Padre sin concurso de madre, mientras que en el segundo nacimiento carnal no tuvo Padre (ἄπατωρ), porque fue engendrado *(procreatus)* en el seno virginal (de María) sin concurso paterno» *(Div. Inst.* IV, 13,3s: PL 6,482).

Frente a estos intentos insuficientes vuelve a aparecer la contribución de Atanasio († 373) en la luz debida al presentar la verdadera divinidad e intradivinidad del Logos contra los errores arrianos que le hacían criatura. En sus tres discursos contra los arrianos (pronunciados en 335 o más probablemente en 356) defendió la doctrina del concilio I de Nicea sobre el origen eterno del Hijo que procede del Padre (primer discurso: *genitum, non factum),* reinterpretando los pasajes escriturísticos que los arrianos aducían a favor de sus tesis (cf. Prov 8,23; Heb 1,4; 3,1s; Act 2,3,6: segundo discurso). En el sermón tercero afronta nuevas interpretaciones bíblicas de los arrianos. Aunque tales discursos son en buena parte apologéticos y exegéticos, no dejan de expresar

con profundidad admirable la verdadera doctrina de fe, proclamada por el concilio, acerca de la generación del Hijo por el Padre y la vida interna de Dios. Punto de partida para todas sus reflexiones es la doctrina de «la inmutabilidad del Logos, que por ello mismo no es creado sino que posee la misma eternidad que el Padre increado» *(Or.* I, 51: τοῦ κυρίου ἀτρέπτου καὶ ἀναλλοιώτου: PG 26, 117). En forma detallada expone el himno cristológico de Flp 2,5-11 razonando que el «por ello Dios lo exaltó» ha de entenderse en forma consecutiva y no causal. «Los hombres engendran entre dolores, porque tienen una naturaleza inconsistente y en la debilidad de su naturaleza han de aguardar los tiempos. Pero de Dios no se puede decir eso, pues no está compuesto de partes, porque incapaz como es de padecer y simple, es Padre del Hijo sin dolor ni partición», al igual que la palabra del hombre se da sin dolor y no es una parte del espíritu *(Or.* I, 28: PG 26,69). «Pero que criatura y generación no sean la misma cosa, sino que se distinguen tanto por naturaleza como por la significación literal, lo enseña el propio Señor», cuando se dice en la Escritura: «Antes de todos los cielos me engendró» (Prov 8,25*b*), «primogénito de entre los muertos» (Col 1,15) «primogénito de toda criatura» (Col 1,15), «el unigénito del Padre» (Jn 1,14; cf. Jn 1,1; 1Cor 1,24; Mt 3,17; 16,17; Jn 1,18, pasajes en todos los cuales se llama Hijo de Dios a Cristo en forma característica: *Or.* II, 61: PG 26, 274).

La segunda idea fundamental en la demostración que hace Atanasio de la igualdad esencial del Hijo y del Padre y del ser divino de Jesucristo, la descubrimos en su «doctrina de la redención» que compendia en estas palabras: «El propio Logos de Dios se hizo hombre a fin de que nosotros fuéramos glorificados, y personalmente se ha manifestado en un cuerpo para que nosotros alcanzásemos el conocimiento del Padre invisible y personalmente ha soportado la impiedad asesina de los hombres para que nosotros fuésemos herederos de la inmortalidad. En su persona, sin embargo, no sufrió ningún daño, porque era incapaz de sufrir e incorruptible al ser personalmente Logos y Dios. No obstante conservó y retuvo en su incapacidad de sufrir la humanidad pasible que había asumido para tales fines» *(De incarnatione* 54: PG 25,192). Finalmente, Gregorio Nacianceno († 390) contrapone aún con mayor vigor la «generación del Hijo» al «ser ingénito del Padre» y dice: «Al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo es común el no ser hecho (τὸ μὴ γεγονέναι) y la divinidad (ἡ θεότης), al

Hijo y al Espíritu Santo les corresponde el ser del Padre (proceder ἐκ τοῦ πατρὸς). Lo propio del Padre es el ser ingénito (ἡ ἀγεννησία), lo propio del Hijo la generación (ἡ γέννησις), mientras que lo propio del Espíritu Santo es el proceder» (ἡ ἔκπεμψις: *Or. XXV* del año 379, 16: PG 35,1221).

Lo que aquí expone y desarrolla el pensamiento griego lo continuará Agustín en el mundo occidental. Los arrianos habían aceptado los términos «ingénito» (= no engendrado) para el Padre y «engendrado» para el Hijo, pero de tal modo que ya no veían relación alguna entre ambos, aun reconociendo la relación entre el Padre y el Hijo. Agustín replicaba: los herejes reconocen «que el Padre se refiere al Hijo y el Hijo al Padre; por el contrario consideran ingénito y engendrado como expresiones autónomas y sin relación entre sí... porque quien engendra un hijo, no por eso es ingénito». Agustín destroza esa sofística estableciendo que «ingénito» sólo es una expresión negativa que niega simplemente una relación, a saber la de ser engendrado, y declara: «Nosotros, pues, queremos establecer, ante todo, que cuantas afirmaciones se hacen sobre la excelsitud gloriosa de Dios en referencia a sí misma, no afectan a la realidad substancial, sino que son pura relación *(relative dici).* La fuerza de la misma substancia esencial en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es tan grande que cuanto no se afirma de cada una de las personas en relación a ellas mismas, ha de afirmarse de todas en conjunto, y no en plural sino en singular»: «Padre, Hijo y Espíritu Santo son Dios y sólo un Dios, son grande y un grande sólo, son bueno y sólo un bueno, etc.» *(De Trin.* V, 6-8: PL 42,91). El ser ingénito del Padre sólo le distingue del ser engendrado del Hijo; no es un atributo del ser divino, sino de la sola persona del Padre.

Los grandes teólogos de la edad media recogen las ideas de san Agustín y las ahondan en el aspecto de destacar sobre todo el carácter inmanente y unívoco de la generación en Dios y la apropian como acto vital divino a la persona del Padre y no al ser de Dios. Aunque todas esas afirmaciones son figuradas y analógicas, no se pueden calificar ciertamente de equívocas.

Las posibilidades predicativas sobre la vida divina, que se nos han abierto por la encarnación de Logos en Cristo y por el Hijo de Dios en este mundo, son un don divino que no se puede negar, si no se quiere hacer del propio Cristo simplemente un hombre privilegiado, como aparece en la teología liberal desde el siglo XIX y recientemente también a veces en ciertas afirmaciones católicas.

Sin embargo, la teología medieval, e incluso la postridentina, discute sobre todo una y otra vez dos cuestiones especiales, en las que no tanto se trata de la realidad del Dios trino cuanto de la comprensión humana y limitada de esa realidad, que sólo puede entenderla como un todo mediante distinciones. Se plantea la cuestión de si la misma naturaleza divina, en cuanto está en el Padre, junto a su ser paterno, podría dividirse con la generación del Hijo. Tomás de Aquino y su escuela (ST I, q. 27), que considera preferentemente la unidad y grandeza de Dios, estudia en exclusiva el acto generativo desde el lado del Padre, es decir de un modo relativo. La escuela franciscana, sobre todo después de Escoto, con su pensamiento más realista y su tendencia a una mayor distinción lógico-formal, prefiere hablar de la naturaleza de Dios, al menos en el Padre, más compartida en el acto de la generación.

La otra cuestión viene motivada por el intento agustiniano de entender al Hijo como Palabra de Dios desde el autoconocimiento divino del Padre, y se pregunta por la posibilidad y grado en que el intelecto divino puede aducirse para explicar el proceso generativo. Dicha opinión se rechaza por lo general, ya que no se considera el intelecto como la misma esencia espiritual de la naturaleza divina, que debería pronunciar la Palabra con un intelectualismo exagerado. Las numerosas opiniones acerca de estos problemas los ha expuesto ampliamente M. Schmaus en su estudio sobre doctrina trinitaria de Thomas Anglicus (§ 3, págs. 46-159).

b) La espiración del Espíritu por el Padre y por el Hijo: el segundo proceso vital en Dios con el que aparece a nuestra comprensión humana el Espíritu Santo, está expresado de forma menos clara en la Sagrada Escritura y por ello la teología tampoco la explicó hasta más tarde. Para entrar en el tema empecemos por citar la palabra misteriosa de Jesús en su diálogo con Nicodemo que nos ha transmitido Juan: «Lo nacido del Espíritu espíritu es, no te extrañe que te haya dicho: Es necesario que nazcáis de lo alto. El viento sopla (= spiritus spirat = τὸ πνεῦμα πνεῖ) donde quiere: tú oyes su silbido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así le sucede a todo el que ha nacido del Espíritu» (Jn 3,6-8). Como en las lenguas originales de la Biblia viento y espíritu se designan con el mismo vocablo, ese juego de palabras *spiritus spirat* (= el viento sopla) pone la base para hablar de un proceso vital en Dios y que concluye con la afirmación «el Espíritu es espirado» (spiritus spiratur), como se dice «el unigénito es engendrado» (unigenitus gignitur).

Sin embargo antes de que esa palabra se impusiera, la doctrina pneumática enlaza con las promesas de Jesús sobre el «Espíritu de verdad, que procede (ἐκπορεύεται) del Padre» (Jn 15,26), así como con el relato en que el Señor resucitado «insufló» (insuffavit: ἐνεφύσησεν) sobre sus apóstoles y dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). Orígenes *(De princ.* I, 3) cita todas esas palabras. Mas para él no son más que el fundamento de que Padre, Hijo y Espíritu están unidos esencialmente, como en la fórmula bautismal, y no son más que un solo Dios. Los tres son considerados esencialmente respecto del mundo como criatura (el Padre respecto del ser, el Hijo en relación con el ser bueno, y el Espíritu respecto del ser santo). Para la consideración de los procesos intratrinitarios esas palabras todavía no son decisivas. Sólo después del 350 —y en contra de los pneumatómacos, que consideraban al Espíritu como criatura de Dios— pusieron de relieve, especialmente los padres capadocios, que el Espíritu al igual que el Hijo entraba en la fórmula bautismal y, por tanto, era tan Dios como el Padre y el Hijo (cf. 1Cor. 12,4-6: «el mismo Espíritu, el mismo Señor, el mismo Dios»).

Sin embargo, ni siquiera en esa época desempeñó todavía un papel importante, aun cuando algún teólogo, ateniéndose estrictamente al tenor literal de la Escritura, habla de que el Espíritu «procede» del Padre y que «ha sido revelado y comunicado» al Hijo, como asegura Basilio (cf. Jn 15,26: «el Espíritu es conocido según el Hijo y con el Hijo, y existe por el Padre; el Hijo hace que el Espíritu, procedente del Padre, sea conocido por sí y consigo»: *Ep. 38 Ad Gregorium* [hacia 370]: PG 32,329; cf. también Atanasio: *Ep. 3 Ad Serap.*), o bien que «el Espíritu procede del Padre y del Hijo» según enseña sobre todo Atanasio *(Ep. 3 Ad Serap.* 23: PG 26,625; *Hymnus de Trin.* 11: La. 3,242). Epifanio que para probar esa doctrina de que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, se reclama a la afirmación de la Escritura «que proviene del Padre... recibirá de lo mío» (Jn 15,26; 16,14), parece haber sido el primero que en su *Ancoratus* (escrito en 375) emplea de paso el juego de palabras «el Espíritu sopla desde el Padre y desde el Hijo» (τὸ Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς καὶ Ὑιοῦ πνεῖ: PG 43,157; igualmente *Adv. haer panar.* 62,4: PG 41, 1053). Los ingeniosos enfrentamientos exegéticos de Basilio con Eustaquio de Sebaste,

que constituyen el fundamento de su gran obra sobre el Espíritu Santo, partiendo de la contraposición de su nueva doxología (gloria al Padre *con* el Hijo y con el Espíritu Santo: μετὰ - σὺν) y la fórmula antigua (gloria al Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu Santo: διὰ - ἔν: cf. 1Cor 8,6; Rom 11,36), no van sin embargo más allá de mantener en toda su firmeza la afirmación de que el Espíritu Santo es Dios y de naturaleza divina exactamente igual que el Padre y el Hijo (cf. H. Dörries 134-148). Como queda dicho (§ 17,3f-h), Agustín ha profundizado en el misterio del Espíritu mediante los conceptos de *donum* y *caritas*, don y amor, entre el Padre y el Hijo. Pero no va más lejos de la afirmación escriturística sobre el concepto de «procesión» (ἔκπεμψις - ἐκπορεύησις) para el Espíritu, cuando pretende distinguir la generación del Hijo y la procesión del Espíritu (cf. *De Trin.* V, 14,15: PL 42,921: *Filius exit quomodo natus, Spiritus Sanctus quomodo datus; De Trin.* XV, 27).

Parece que fue Anselmo de Canterbury el primero que de forma intencionada introdujo el verbo «espirar» para designar la procesión del Espíritu Santo, cuando escribe: «Ni del Padre ni del Hijo es correcto decir que crean o engendran su Amor sino que, si así puede decirse, lo espiran o exhalan» *(si sic dici potest, spirant suum amorem).* Pues, aunque la esencia suprema e inmutable no alienta *(spirat)* a nuestro modo, parece no obstante que la actividad con que emite *(emittere)* de sí su amor y éste procede *(procedentem)* de ella (la esencia) de modo tan inefable, no separándose de ella sino existiendo en ella, tal vez sólo pueda expresarse adecuadamente con la palabra alentar o espirar *(spirando).* Mas si ese término puede emplearse, también su «amor» puede denominarse con toda conveniencia su Espíritu *(spiritus eius)* como se denomina el «Verbo» de la suprema esencia, cuyo Hijo es... Ahora bien, aunque (ese Amor) es esencialmente Espíritu *(spiritus)* como el Padre y el Hijo, a éstos no se les puede considerar como aliento de otro *(alicuius spiritus),* porque ni el Padre tiene su ser de ningún otro, ni el Hijo nace del Padre como de quien alienta. El Amor, sin embargo se considera como espiración de ambos, porque de ambos procede en una espiración indescriptible y admirable que les es propia *(iste autem* (amor) *aestimetur spiritus utriusque, quia ab utroque suo quodam inenarrabili modo spirante mirabiliter procedit).* También, por ser la unión del Padre y del Hijo, parece que no sin razón puede admitir un nombre común al Padre y al Hijo casi como un nombre propio, cuando la falta de

ese nombre propio *(proprium nomen)* lo exige. Si eso ocurre, a saber, que el nombre «espíritu», que designa la sustancia del Padre y del Hijo, se convierte en nombre personal del Amor, ello puede esclarecer convenientemente que el Amor tiene exactamente la misma (esencia) que es el Padre y el Hijo, aunque tenga su ser de ellos» *(Monol.* 57, redactado en 1076). Con esa aportación de Anselmo la doctrina trinitaria llega por primera vez y de un modo efectivo en la reflexión teológica a una cierta conclusión, en la cual con la designación de la tercera persona como espíritu (spiritus = πνεῦμα) enlaza ahora también el verbo espirar o alentar (spirare = πνεῖν), y así «Espíritu» puede convertirse en nombre propio y personal.

En los siglos XII y XIII esa nueva visión de la «espiración del Espíritu» alcanza un desarrollo lingüístico y temático. Ya en su *Comentario a las Sentencias* (I, d. 11, q. la, 4c) desarrolla Tomás de Aquino, inspirándose en Jn 10,30 —«Yo y el Padre somos una misma cosa»—, una consideración importante sobre el Padre y el Hijo como principio común de la espiración del Espíritu y escribe: «Un acto puede expresarse tanto mediante un verbo *(spirat),* como por un participio *(spirans)* como por un nombre verbal *(spirator);* pero el participio pertenece a la substancia más que el verbo, y a su vez el nombre verbal más que el participio. Por ello no nos atrevemos a decir que Padre e Hijo "espira" *(spirat,* en singular) al Espíritu Santo, o que son un "espirante" *(spirans)* o un "espirador" *(spirator),* sino más bien decimos que *spirant* (en plural), que son "espirantes" o "espiradores" *(spirantes - spiratores).* Y aunque se trate de un acto único con el que espiran, sólo de modo menos adecuado puede expresarse en singular, ya que a cada uno de ellos le compete realizar el acto.» La misma doctrina vuelve a desarrollarla de modo explícito en la *Summa Theologica* (I, q. 35, a. 4), afirmando que el enunciado en plural no sólo no es impropio, sino más bien el único que resulta adecuado, aunque Padre e Hijo sea común principio de espiración del Espíritu, y es que ahí se los considera como personas y no en la unidad de su esencia.

La gran teología medieval trata ampliamente las doctrinas de que el Espíritu no procede del intelecto como el Verbo de Dios, sino de la voluntad y del amor, y que el principio de procedencia son el Padre y el Hijo como personas, aunque ambos en un acto común (cf. M. Schmaus, 159-250).

2. *Cuestiones especiales de la doctrina y teología eclesiásticas*

Tras esa breve reflexión histórica sobre las declaraciones teológicas acerca de los procesos vitales en Dios uno y trino, hay que anotar cuanto sigue:

a) Existen dos procesos o producciones. Por misterioso e incomprensible que Dios sea en su ser y vida interna, se mantiene como afirmación de fe cuanto la Iglesia y su teología han ido desarrollando acerca del tema mediante la reflexión sobre las manifestaciones escriturísticas. La fe ha de aceptar en Dios dos procesos vitales diferentes entre sí y que se designan con las expresiones «generación» y «producción o espiración» *(productio vel inspiratio).* Sin embargo el concepto de «producción» como procesión o salida lo aplica la Escritura tanto al Hijo como al Espíritu (Jn 8,42 de Cristo: ἐξῆλθον; Jn 15,26 del Espíritu: ἐκπορεύεται). Sobre todo a partir de Agustín ambas *processiones vel productiones* se describen, en analogía con el obrar del espíritu humano, como distintas, en tanto que acto del intelecto (autoconocimiento y autoafirmación: *imago et verbum Dei)* y como acto de la voluntad (amor a sí mismo y amor mutuo como don común: *caritas et donum).* Fue sobre todo Ricardo de san Víctor el que con su interpretación del «amor» enlazó las dos afirmaciones agustinianas sobre el Espíritu como amor y como don.

b) Fundamento de los procesos: a fin de asegurar por igual para la inteligencia humana la unidad del único ser divino (personal) y la trinidad de personas en el único Dios (personal), la teología acabó por atribuir cada vez más exclusivamente a las personas esos procesos como acciones específicas en Dios, hasta que el concilio Lateranense IV (1215) —al rechazar el error de Joaquín de Fiore, que además de las tres personas ponía en Dios el ser divino como una cuarta realidad— tomó una decisión clara (cf. D 432; DS 804, 805). El hecho de que en Dios, como puro espíritu que es, no se pueda distinguir entre el ser y el obrar al modo humano (entre acto y potencia) indujo a casi todos los teólogos a intentar un esclarecimiento de esa doctrina mediante una distinción, que formularon así: el *principium quod* de los procesos divinos son las personas, mientras que el *principium quo* es el único ser divino, indivisible y propio por igual de las tres personas, que

se designa con las expresiones de *substantia, natura* o *essentia, según* el peculiar fundamento ontológico preferido por cada teólogo.

c) Padre e Hijo como principio único de la espiración del Espíritu: si al principio era más una cuestión de meditación y exposición teológica, con Basilio y su nueva doxología pasa a ser un problema de auténtico contenido teológico, mientras que con Focio, y especialmente desde 1053, se convirtió en uno de los artículos discriminatorios entre oriente y occidente, cuando los occidentales enseñaban categóricamente: «el Espíritu de Dios no procede sólo del Padre, sino del Padre y del Hijo como de un principio único.»

Esa doctrina se apoya en el hecho de que, según Jn 14,16, el Padre otorgará *(dabit* = δώσει) el Espíritu; a petición de Jesús, según Jn 15,26, el Hijo enviará *(mittam* = πέμψω) desde el Padre al Paráclito que del Padre procede *(procedit* = ἐκπορεύεται), que ese Espíritu no hablará por su cuenta sino que hablará lo que escucha (Jn 16,13), y que glorificará al Hijo porque, como dice Jesús, «tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16,15). Por todo ello en la propia Escritura se le llama tanto «Espíritu de Dios» (Rom 8,9; 1Cor 3,16; Jn 14,26), «Espíritu del Padre» (Mt 10,20), como «Espíritu de Cristo» (2Cor 3,17; 1Cor 15,45; Rom 8,9; Gál 4,6, etc.). Ya Tertuliano († 223) dice del Espíritu Santo: «El tercero es el Espíritu del Padre y del Hijo, lo tercero es el fruto del árbol y de la raíz, y lo tercero es también el fluir del río que mana de la fuente y lo tercero es el fulgor del resplandor del sol» *(tertius est spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sola apex ex radio: Adv. Prax:* 8: PL 2,163). Lo que aquí se contempla todavía es una tríada prevalentemente económica, como ocurre en Efrén († 373) cuando dice: *Spiritus sanctus procedens a Patre et Filio... Pater mens, Filius autem verbum, Spiritus vox (Hymnus de Trin,* 11: La 3,242). Y, al menos, Epifanio († 403) enseña ya explícitamente: «El Espíritu procede del Padre y del Hijo» *(Ancor.* 8: PG 43,29, teniendo en cuenta a la vez Jn 15,26 y 16,14) o bien: «el Espíritu sopla (τὸ πνεῦμα πνεῖ) desde el Padre y el Hijo (ibid. 75: PG 43,157). Y posteriormente de modo más explícito: «Pero el Espíritu está siempre con el Padre y con el Hijo... procediendo del Padre y viniendo del Hijo... del Padre y del Hijo, con el Padre y con el Hijo, el Espíritu Santo subsiste como persona, siendo

Espíritu santo, Espíritu de la gloria, Espíritu de Cristo, Espíritu del Padre» *(Adv. haer. panar.* 62,4: PG 41,1053). Idéntica a la doctrina que expone Cirilo de Alejandría († 444: *Thes. de Ss. Trinitate* 34: PG 75,585).

Es la doctrina unitaria de la Iglesia occidental, especialmente desde san Ambrosio († 397), que tanto a Dios Padre como al Hijo los llama *fons vitae* y al Espíritu *vita* que procede de ambos *(De Spir. Sancto* I, 15,152: PL 16,739, comentando Jn 6,64); doctrina que se impone sobre todo con Agustín († 430), el cual enseña que el Espíritu procede del Padre y del Hijo como de un solo principio. Dice así: «Se ha de confesar que el Padre y el Hijo son el principio del Espíritu, no dos principios... sino que respecto del Espíritu Santo son un principio *(relative ad Spiritum Sanctum unum principium: De Trin.* V, 14,15: PL 42,921; cf. ibid. XV, 17,29; 26,47: PL 42,1081,1194; *In Ioh Tr.* 99,7s: PL 35,1889, etcétera.) Explícitamente esa misma doctrina vuelve a destacar en el *Decretum Damasi* de 382 (DS 178; D 375), en la *Fides Pelagii Papae* de 557 (DS 441; D 822) y, finalmente, de forma extensa en los concilios VI (638; DS 490; D 916) y XI de Toledo (675; DS 527; D 977; cf. supra § 15).

La doctrina agustiniana del Padre y del Hijo como único principio de la espiración del Espíritu no ha de entenderse desde luego, teniendo en cuenta las declaraciones de la Escritura, como si la naturaleza y forma de la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo pueda o deba ser la misma; sólo se excluye con ello que el Espíritu proceda únicamente del Padre, y el Hijo, a quien el Padre ha otorgado el tener vida en sí mismo como el Padre la tiene (Jn 5,26), no sea la fuente vital para el Espíritu; por eso también el hombre vive de Cristo como Cristo vive del Padre (Jn 6,57).

No están en juego unos principios filosóficos; se trata únicamente de la comprensión creyente de aquello que la sagrada Escritura propone y que una teología respetuosa ha ido desarrollando a partir de ahí en el curso de muchos siglos. Frente a la abundancia de textos bíblicos que pueden aducirse al respecto resulta insuficiente la afirmación de Juan Damasceno († 754) cuando explica: «Nosotros decimos que el Espíritu procede del Padre y le llamamos Espíritu del Padre. No decimos, sin embargo, que el Espíritu proceda del Hijo, aunque sí le llamamos Espíritu del Hijo (Rom 8,9)... También confesamos que nos ha sido anunciado y comunicado por el Hijo (Jn 20,29)... Como proceden del sol la luz

y el resplandor (siendo él mismo la fuente de la luz y del resplandor) y por la luz nos llega el resplandor, siendo éste el que nos ilumina y lo que nosotros percibimos» *(de fide orth.* I, 8 conclusión: PG 94,832s; cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 37: PG 36,3).

d) Analogía de los procesos: desde Orígenes, los padres subrayaron una y otra vez las diferencias entre la generación humana y la generación en Dios, poniendo así de relieve la singularidad de los procesos divinos (cf. concilio Lateranense IV: DS 806; D 432) y el carácter absolutamente misterioso de esas realidades. Las afirmaciones más relevantes al respecto son las siguientes:

1) Las procesiones y producciones *(processiones et productiones)* en Dios son actos inmanentes del ser divino. Y así, desde el mismo Dios, hay que distinguir las de los envíos o misiones *(missiones)* del Hijo y del Espíritu al mundo, y hay que diferenciarlas asimismo de los «actos divinos *ad extra*», como son la creación, la redención y la santificación. La generación del Hijo no establece en Dios una nueva naturaleza, un nuevo individuo, como ocurre en la generación humana que pone en el mundo un individuo nuevo en número, naturaleza y tiempo, distinto del engendrador, aunque de su misma naturaleza. Las procesiones y producciones divinas son en Dios actos eternos, como eternas son las tres divinas personas.

2) De ahí que esas procesiones y producciones divinas pertenezcan al ser concreto del Dios viviente como ser espiritual viviente y trino, según intentó expresarlo Agustín con la comparación de la memoria el entendimiento y la voluntad. En el hombre la generación no pertenece al ser individual, sino más bien a un acto individual distinto del ser para la conservación de la especie (cf. Atanasio, *Ep. de Decretis* N.S. 11: PG 25,441).

3) Las procesiones y producciones en Dios aparecen a nuestra inteligencia, que siempre piensa el acontecer en el tiempo, como un cierto despliegue del ser divino. De ahí que las afirmaciones de la revelación escriturística se acomoden a esa comprensión humana. En sí mismo el ser divino es *actus purus*, puro ser como acto esencial, actualidad supratemporal; por ello las producciones en Dios son eternas y no representan ningún desarrollo de ese mismo ser, sino que entran en la estructura esencial de Dios. Por el contrario, la generación humana supone desde el ser como acto humano el paso de la potencia al acto. Justamente esa diferencia no aparece perceptible en el idealismo de Schelling (cf. *Sys-*

tem des transzendentalen Idealismus 1800) y menos aún en Hegel (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion von 1821-1827*, II, 3, parte III), que ve el reino del Espíritu en la realización de la comunidad.

4) Por ser esas procesiones y producciones determinaciones internas del ser divino como *actus purus*, cada una de las tres personas tiene el mismo ser, es igualmente eterna, igualmente activa, igualmente poderosa, el mismo Dios. En todas las producciones humanas el producido se comporta en cierto modo pasivamente respecto del productor y en el tiempo es siempre posterior a quien le produce. Tales comparaciones analógicas no pretenden ni pueden eliminar la semejanza de sentido que late en las afirmaciones y no las convierten en afirmaciones equívocas. Lo único que persiguen es poner de relieve el absoluto carácter misterioso de la realidad divina, que se mantiene plenamente incluso después de la revelación, que ha sido hecha no por razón de Dios, sino por nosotros los hombres. La revelación nos dice a los hombres acerca de Dios tanto cuanto podemos comprender con nuestra limitación de criaturas y cuanto necesitamos para cumplir nuestra misión sobre la tierra, que es madurar para Dios. Ahora bien, «lo que el ojo no vio ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó, eso preparó Dios (después de este tiempo terrestre) para los que le aman» (1Cor 2,9). «Lo veremos (a Dios) tal como es» (1Jn 3,2). «Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su imagen misma, nos vamos transfigurando de gloria en gloria como por la acción del Señor, que es espíritu» (2Cor 3,18).

e) Después de cuanto llevamos dicho, y gracias sobre todo a la comprensión bíblica y teológica de esas procesiones y producciones en Dios, acomodada a nuestro lenguaje sobre el Dios uno y trino, se nos presentan las realidades siguientes como conceptualmente comprensibles:

1) Un único ser divino *(substantia, essentia, natura)* que cada una de las tres personas poseen o son por completo y del mismo modo. Los Padres hablan aquí de la divinidad *(divinitas* = θεότης) en múltiples formas. Más adelante (§ 22) trataremos con mayor detenimiento del significado de «naturaleza» y «persona».

2) Dos producciones y procesiones *(productiones vel processiones)*: la generación del Hijo por el Padre y la espiración del Espíritu mediante un acto común del Padre y del Hijo.

3) Tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que las tres son un solo Dios (personal), pero siendo también cada una de ellas el único Dios personal.

Tendremos una visión más clara de cuanto ha logrado la teología en la profundización de la doctrina de Dios mediante la consideración de las producciones y procesiones divinas, cuando estudiemos las peculiaridades y propiedades de las tres personas en Dios.

3. *Las misiones del Hijo y del Espíritu*

Antes de reflexionar sobre las cuestiones relativas a las «propiedades de las tres personas» — cuestiones que enlazan con las producciones y procesiones en Dios — permítasenos hacer aquí una breve consideración sobre las «misiones del Hijo y del Espíritu», de las que habla la revelación y que incluso sirvieron como punto de partida para los enunciados sobre las producciones y procesiones en Dios. La realidad histórica del Hijo de Dios, que se hizo hombre en Jesús de Nazaret, y la misión del Espíritu y su acción en la Iglesia fueron el fundamento para el desarrollo de la doctrina trinitaria desde el monoteísmo de la antigua alianza. Si aquí tratamos en un segundo tiempo esas realidades, ello se debe a que también aquí, como en todo conocimiento humano, vale aquello de que si el camino para la «primera inteligencia» va de la experiencia a la realidad misma, todo auténtico conocimiento humano debe posteriormente reflexionar, analizar y entender esa misma experiencia desde la comprensión y el conocimiento a que ha conducido, descubriendo así en ella nuevos elementos experimentales (proceso de las ciencias).

Bibliografía: ThW I, 1933, 397-406 (448): ἀποστέλλω - πέμπω: T. Rengstorf; LThK IX, 1964, 662ss: F. Neuhäusler - M. Schmaus; BL 1575 (F. Mussner); Agustín, *De Trin.* II, 1-5; M.J. Scheeben, HdKD II, 1873, § 125; id., *Misterios*, § 27-31; cf. la bibliografía de la teología de las misiones.

a) *La misión en la Escritura:* En la misma sagrada Escritura la palabra «misión» o envío tiene un horizonte muy amplio, de tal modo que ya se comprende por qué hasta hoy la Iglesia no ha desarrollado ninguna doctrina oficial sobre las misiones trinitarias; lo cual no excluye que la teología haya formulado muchas ideas al respecto, al igual que en la propia Escritura, Juan evangelista,

por ejemplo, da al término contenidos y un alcance totalmente nuevos.

En la revelación escriturística las misiones divinas no se reducen solamente a las apariciones de ángeles que traen mensajes a los hombres (de ahí el nombre de «ángel» = enviado, mensajero: Mt 1,18-22; 2,13-22; Lc 9,26; ¡Ap!). Lo cual vale al menos para la época tardía, posterior al destierro; el *malak Yahveh* = mensajero de Dios de la tradición más antigua más bien parece una forma literaria de presentar las intervenciones del Dios invisible. También los grandes personajes de la historia de la salvación, como Abraham (Gén 12,1-9), Moisés (Éx 2-5) y los profetas (Is 6,8; Jer 1,7; Ez 2,1-7; Jon 1,2; 3,2) recibían de Dios su misión, y el Mesías, el futuro Hijo de David (Lc 1,30-33) aparece en el Evangelio de Juan simplemente como el «enviado del Padre» (Jn 4,34; 5,23.36, etc.), como ya antes Juan Bautista, el precursor del Señor, había sido enviado por Dios para que preparase el camino de Jesús (Lc 1,13-17).

La misión, que Cristo ha recibido personalmente del Padre, la transmite a su vez a sus discípulos (Mc 6,7; Mt 28,19; Jn 17, 18; 20,21), que por ello reciben el nombre de «apóstoles» o enviados (cf. Lc 6,13; 9,1; 11,49; 24,10; Mc 6,30; Mt 10,2).

El sentido de la misión es que el enviado se convierte en plenipotenciario de Dios. En el NT (fuera de Juan) el verbo πέμπω = yo envío significa primordialmente el «acto de enviar», mientras que el verbo ἀποστέλλω apunta más bien a la «tarea» o cometido inherente al envío. Juan, en cambio, emplea ambos verbos indiscriminadamente, siendo la terminología específica para indicar la mesianidad de Cristo, que se contempla a su vez en la peculiar filiación de Cristo respecto del Padre.

En Lucas (cf. 24,19; Act 1,4.8; 2,14-21) y en Juan (15,26; 14, 16s; 16,7) Jesús habla además explícitamente del envío del Espíritu que desciende sobre la Iglesia.

b) *El Hijo como enviado del Padre* (en Juan): Para entender el envío, tal como aquí lo estudiamos de cara a las producciones y procesiones intradivinas, Juan ofrece las declaraciones más decisivas. Al menos 40 veces habla Jesús de que ha sido enviado al mundo por el Padre, de que es el enviado del Padre (Jn 5,23. 37; 6,44, etc. πατὴρ ὁ πεμψάς με; Jn 6,57; 10,36, etc. ἀπέστειλεν με ὁ ζῶν πατήρ). Muy especialmente en las sentencias solemnes, en sus plegarias Jesús habla de ello cuando dice (con motivo

de la resurrección de un muerto): «... lo he dicho por este pueblo que me rodea, para que crean que tú me has enviado» (Jn 11,42). Y en la oración sacerdotal: «Padre,... glorifica a tu Hijo (17,1)... pues ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo (17,3)... ellos saben realmente que yo salí de ti y creyeron que tú me enviaste (17,8)... y así el mundo crea que tú me enviaste» (17,21.23.25). Que semejante envío no sea un encargo externo para llevar a cabo un servicio en este mundo a favor del reino de Dios, sino que significa algo mucho más profundo, se advierte claramente a través de tres grupos de afirmaciones que aparecen sobre todo en Juan:

1) Precisamente en conexión con las sentencias de envío Jesús subraya una y otra vez su *unidad posesiva* con el Padre: «Ahora ya saben que todo lo que me has dado viene de ti» (Jn 17,7), «pues todo lo mío es tuyo, y lo tuyo, mío» (17,10). De ahí que el Padre haya dado al Hijo en propiedad todo cuanto es propio del Padre: como «la vida» (Jn 6,57), las palabras de su predicación (8,26; 17,8.14), «el nombre de Dios» (17,6), «la gloria de Dios» (17,5.22), «el juicio de Dios» (5,22.27), «la resurrección de los muertos» (5,21; 6,39s).

2) Tales referencias muestran por sí mismas que en esa unidad posesiva con el Padre late algo más profundo aún: *la unidad operativa*. «De verdad os aseguro: Nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre; porque lo que éste hace, también lo hace el Hijo de modo semejante. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace; y le mostrará obras mayores que éstas» (Jn 5,19s; curación del hombre que llevaba 38 años enfermo). En ese contexto aparecen también las palabras sobre la «resurrección de los muertos» y sobre el «juicio» por obra del Hijo.

3) Pero lo más singular y profundo es *la unidad esencial* del Hijo con el Padre, que Cristo expresa una y otra vez justamente al afirmar su envío por parte del Padre. Así dice en la fiesta de la consagración del templo: «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10,30). Y como los judíos quisieran apedrearle por esa blasfemia contra Dios, Jesús les replica: «De aquel a quien el Padre consagró y envió al mundo, ¿cómo decís vosotros: Tú blasfemas, porque dije: Hijo de Dios soy? Si no realizo las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las realizo, aunque a mí no me creáis, creed en esas obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,36-38). La consideración

teológica del hombre histórico Jesús ha introducido esa verdad en la doctrina de la «unión hipostática» (cf. Cristología CTD IV).

c) *La misión del Hijo:* entendiendo con mayor profundidad la afirmación sobre el envío desde la comprensión de las relaciones íntimas del Hijo con el Padre, queda claro que dicha afirmación relativa al envío ha de contemplarse en estrecha conexión con el misterio de la generación del Hijo. Ya Teófilo de Antioquía decía en su escrito a Autólico (ha. 181): «El Verbo, que es Dios y que es engendrado por Dios, ese Verbo lo envía el Padre universal, cuando él quiere, a un lugar determinado y, cuando allí llega (el Verbo) es escuchado y contemplado, y allí se le encuentra como enviado por él (πεμπόμενος ἀπ αὐτοῦ: 2,22: PG 6,1088). El envío se considera todavía aquí exclusivamente desde el mundo del tiempo y del espacio. De ahí la afirmación «cuando él quiere». Igual ocurre en Tertuliano († 220), cuando escribe contra Práxeas: «Uno es el que envía y otro el que es enviado», diversidad que fundamenta en la sentencia «el Padre es mayor que yo» (Jn 14,28) (9: PL 2,164; también Hipólito, ha. 222, *in Philos.* 10,33: PG 16,3,3447).

Agustín, una vez más, parece haber sido uno de los primeros en haber meditado el misterio de la misión relacionándolo con el misterio de la Trinidad. En el libro II presenta en seguida la *Canonica Regula* de que el Hijo, por la *forma Dei* que posee desde la eternidad, es igual al Padre *(aequalis Patri),* y por la *forma servi* (cf. Flp 2,5-11), que asumió en el tiempo, es menor que el Padre *(minor Patre:* Jn 14,28). Y a propósito del tema de la misión, partiendo de Gál 4,4 («Envió Dios a su Hijo nacido de mujer»), consigna estas ideas: «El Hijo fue enviado al nacer de la mujer; al haber nacido de Dios estaba en este mundo (por la omnipresencia divina: Jn 1,2), y al nacer de María fue enviado al mundo, vino a este mundo» *(De Trin.* II, 5,8: PL 42,849). Tras probar con citas bíblicas que la encarnación es obra de toda la Trinidad, se formula esta pregunta: «¿Cómo envía Dios a su Hijo? ¿Con una orden? ¿Con un ruego? ¿Con una exhortación?» *(iussit - rogavit - admonuit?).* De la mano de Jn 1,1.2.14 llega a esta conclusión: «En la misma sabiduría de Dios estaba (determinado) intemporalmente en qué tiempo ella debía hacerse visible en carne... Por eso se dice que el Padre invisible junto con el Hijo asimismo invisible envió precisamente a ese Hijo, haciéndole visible... Mas como asumió la forma de siervo de modo que su

forma de Dios permaneciese inmutable, es evidente que la realidad visible del Hijo fue creada por el Padre y el Hijo que persisten en su invisibilidad; es decir, que el mismo Hijo fue enviado en visibilidad a la vez por el Padre y por el Hijo invisibles» *(De Trin.* II, 5,9). De modo similar explica la misión del Espíritu en el bautismo de Jesús (bajo forma de paloma) y en la fiesta de pentecostés (en el estrépito del viento huracanado y en las lenguas de fuego): «Esta operación, visible a los ojos de los mortales, se llama *misión del Espíritu Santo,* no porque se manifestase en su misma substancia, en la cual es tan invisible e inmutable como el Padre y como el Hijo, sino porque los corazones de los hombres, movidos por los prodigios de las epifanías corporales, vinieron a la contemplación de aquellos sucesos siempre presentes en la misteriosa eternidad» *(De Trin.* II, 5,10).

Estas explicaciones perfectamente claras dan a entender que la misión pertenece esencialmente a las producciones y procesiones de Dios, pero que para nuestra comprensión humana se realiza por cuanto que en el mundo, creado por el mismo Dios trino, se nos hacen perceptibles el Hijo en el acontecimiento histórico de Jesús de Nazaret y el Espíritu Santo en las manifestaciones vitales más íntimas de la Iglesia de Jesús, que nosotros los hombres percibimos en el tiempo y el espacio desde la fiesta de pentecostés.

El concilio XI de Toledo (675) expone así esta doctrina: «El que se llama unigénito antes de todos los tiempos (Jn 1,14), se ha hecho primogénito en el tiempo (Col 1,15): unigénito por la sustancia divina, primogénito por la naturaleza de la carne asumida» (DS 538; D 285). Como la finalidad de las misiones divinas no es otra que la salvación de los hombres, y ésta se cumple primordialmente por la acción interna de Dios en el hombre, muy pronto se estableció la distinción entre una misión invisible (del Espíritu y de la gracia en el corazón del hombre) y otra visible (del Hijo en la encarnación y del Espíritu el día de pentecostés).

La teología medieval desarrolló ampliamente estas ideas: la reducción de las misiones a las producciones y procesiones en Dios, la distinción entre misión visible e invisible, la comprensión de que con la misión nada cambia en Dios que es omnipresente, sino que se realiza para el hombre, para su salvación (cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 43; Buenaventura, *Sent.* I, d. 15 y 16; y en la teología postridentina en forma más detallada: F. de Suárez, *De Deo trino* I, 12). Son ideas, sin embargo, que han de continuarse en la Cristología. Aquí ha sido preciso tratarlas brevemente sólo

en razón de la conexión necesaria que tienen con las producciones y las procesiones divinas, con la generación y la espiración en Dios.

§ 19. Propiedades, apropiaciones, nociones para la definición de las personas en la Trinidad

LThK 1 (1957) 773ss: *Appropriation* (M. Schmaus); 8 (1963) 805s: *Proprietäten* (M. Schmaus); A. Chollet, *Appropriation aux personnes de la Trinité,* DThC I (1903) 1708-1717; J. Rabeneck, S.I., *Das Geheimnis des dreipersonalen Gottes,* Friburgo de Brisgovia 1949, 86-92; M.J. Scheeben, *Misterios,* § 23.

1. *Conceptos.* Sin duda que en ningún otro punto se echa de ver tan claramente la situación crítico-gnoseológica de la teología como en la cuestión concreta de las propiedades de cada una de las personas en la Trinidad. En la medida en que las afirmaciones bíblicas sobre el «Dios para nosotros», que nos sale al encuentro en Jesucristo, en el Padre de nuestro Señor Jesucristo como en el Espíritu enviado a la Iglesia por él y por Cristo, se contemplan, por causa de la fe de que no existe más que un Dios, también sobre «Dios en sí»; en la medida en que la «doctrina económica de la Trinidad», que se desarrolló desde mediados del siglo III (contra Sabelio), y que después del 350 se prolongó hasta la doctrina trinitaria inmanente y clásica, en esa misma medida debían declararse asimismo las afirmaciones sobre las propiedades (ἰδιότητες) de cada una de las personas divinas. Ante todo se comprende que ese concepto de propiedades se revelaba especialmente adecuado. Aristóteles había ordenado con acierto ese concepto al yuxtaponer las ideas de concepto, propiedad, género y accidente. Así explica la propiedad: «Propiedad es aquello que no designa la esencia de una cosa, pero que sólo a ella le conviene, y en la enunciación se intercambia con ella» *(Tópica* V; I, 5,101*b* ὅρος - ἴδιον - γένος - συμβεβηκός; 102*a*, 18s). Tal explicación tuvo singular importancia para distinguir entre la única esencia divina y las tres personas. Mediante el concepto aquí introducido podía explicarse muy bien lo peculiar de la persona, ya que las propiedades *(proprietates)* designan simplemente las realidades objetivas que se dan en las tres personas de acuerdo con las afirmaciones de la revelación: la paternidad *(paternitas)* frente al Hijo o el ser ingénito *(ingenitus),* que en el

desarrollo posterior se expresó aún más claramente con el «no poder ser engendrado» *(innascibilitas)* del Padre, el ser engendrado *(genitus)* del Hijo y el ser espirado *(spiratus)* del Espíritu. Esa manera de hablar ha seguido siendo hasta hoy propia de la teología oriental y griega, y resultó determinante para Buenaventura y su escuela dentro de la teología occidental.

Sin embargo el lenguaje sobre las propiedades de las personas no fue uniforme en los mismos siglos IV-V, que fueron los del desarrollo de la doctrina trinitaria, tampoco en la teología sistematizada de la edad media y ni siquiera llegó a serlo en modo alguno dentro de la gran teología postridentina y moderna. Cuando se ha querido permanecer fiel a la afirmación bíblica de una Trinidad económica, es decir, de la concepción de una divinidad que actúa en la historia de los hombres a pesar de la doctrina trinitaria clásica del «Dios en sí», surgía la cuestión de si tales designaciones realmente debían denominarse propiedades en sentido objetivo, o si más bien nosotros los hombres no debíamos llamarlas apropiaciones *(appropriationes; Sent.* I,26.31) de acuerdo con las realidades salvíficas de Jesús de Nazaret y del Espíritu en la acción sobre la Iglesia y sobre cada cristiano, experimentadas en la historia humana. En esas designaciones entran, sin embargo, datos humanos de experiencia que sólo pueden contar como propiedades, cuando a Dios se le entiende más que como «Dios para nosotros», como el Dios histórico, como el Dios viviente en nuestro mundo, pero que deben llamarse apropiaciones cuando a Dios se le considera más en sí mismo; lo cual comporta, a su vez, el peligro de hacer de Dios, incluso del Dios trino, «un Dios ajeno al mundo y ahistórico».

La última visión la han entendido gustosamente los adversarios, sobre todo en la época moderna, como una visión de Dios que estaba condicionada por el concepto del ser de los eléatas (Parménides, Meliso: cf. § 27), de los griegos, sin que responda a la afirmación bíblica del Dios viviente en la historia. Los defensores de la doctrina trinitaria clásica manifestaban la opinión de que la concepción del Dios cercano al mundo en una doctrina económica de la Trinidad de un modo demasiado humano, podía responder a la concepción preexílica de Dios en Israel, pero que tampoco era capaz de ver claramente y de confesar la fe en el único Dios y, por lo mismo, podía conducir fácilmente a un triteísmo en la doctrina trinitaria.

Que nuestro lenguaje sobre las propiedades de las personas

en Dios sea decisivo por la peculiaridad de nuestra posibilidad cognoscitiva humana justamente en las cuestiones de la doctrina de Dios y de la Trinidad, lo declararon ya los primeros teólogos (Basilio, Agustín); por ello no hablaron aquí de propiedades ni de apropiaciones, sino más bien de nociones (notas de reconocimiento: Basilio, *Ep* 38,4: τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων: PG 32,329; Agustín, *De Trin.* V,6,7: PL 42,91: *Ideoque alia notio est qua intelligitur [pater] genitor, alia, qua ingenitus).* Si bien Tomás en su *Comentario a las Sentencias* (I, d. 26.33), al igual que Buenaventura (ibid), tomó de Pedro Lombardo y utilizó las expresiones *proprietas* y *appropriatio,* lo cierto es que en la *Summa Theologica* (I, q. 32, a. 2-4) sólo habla de *notiones* y en su *Compendium Theologiae* (c. 59) declara que sobre todo *spiratum* (= el ser espirado) no puede llamarse *proprium* porque Padre e Hijo son a la vez principio de la espiración, y lo *proprium* sólo puede aplicarse a una persona individual: *Notiones sunt, quibus divinarum personarum distinctio innotescit* (= nociones son las que dan a conocer la distinción entre las personas divinas). En el subsiguiente desarrollo de la teología encontramos esas tres expresiones crítico-cognoscitivas —en sí perfectamente diferenciadas— de propiedades, apropiaciones y nociones empleadas, en parte, de un modo promiscuo, y en parte señalando la preferencia de una de las tres expresiones la distinta concepción subyacente de la teología y, en consecuencia, de la imagen de Dios.

2. *Datos históricos.* La Iglesia no ha tomado posición explícita frente a esa forma especial de especulación trinitaria; se contentó con recoger en el prefacio de la fiesta de la Trinidad —que sin duda surgió en España durante el siglo VII; Jungmann, *El sacrificio de la misa,* 769 nota 29 — la fórmula *et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur aequalitas.* El sínodo de Sens, de 1140 (DS 721; D 368) defendió explícitamente la igualdad de poder en las tres personas contra las doctrinas erróneas de Abelardo, dando así a entender que el poder, la sabiduría y el amor no pueden ser en Dios propiedades, sino a lo sumo nociones para designar a las personas.

Como no existe ninguna declaración de la Iglesia sobre las propiedades de las personas en la Trinidad, se comprende que esa doctrina ha recorrido diversos caminos haciendo distintos desarrollos, que han sido de interés para el propio tema y también

para la teología y su imagen de Dios (y consiguientemente para la piedad).

El desarrollo de dicha doctrina puede exponerse brevemente así: los primeros enunciados sobre la cuestión de las propiedades de las personas en Dios enlazan con las expresiones bíblicas Padre, Hijo y Espíritu, y derivan de las relaciones de las personas entre sí, de las que hablaremos en el próximo § 20. Entienden así las propiedades de las personas como la paternidad (πατρότης = = *paternitas)* para el Padre, la filiación (υἱότης = *filiatio)* para el Hijo y la procesión (ἐκπόρευσις = *processio)* para el Espíritu (cf. Atanasio, ha. 370, *Ad Serapion.* IV,3,1: PG 26,625; Basilio, 364, *Adv. Eunom.* II,28: PG 29,637: las propiedades, ἰδιότητες, que en cierto modo se designan como caracteres o formas, χαρακτήρες, μορφαί, de la esencia, οὐσία, pues diferencian lo común que no destruyen, mediante las definiciones propias: la divinidad, por ejemplo, es común, mientras que la paternidad y la filiación son propiedades). El teólogo Gregorio de Nacianzo, expone en 379, en sus sermones sobre el lenguaje bíblico, otras afirmaciones conceptuales cuando presenta las propiedades de las tres personas: «Propio del Padre es el ser no engendrado (ἀγεννησία = *ingenitus),* del Hijo en cambio es el ser engendrado (γέννησις = *genitus)* y del Espíritu Santo la emisión (ἔκπεμψις = *processio: Or.* 25,16: PG 35,1221).

La doctrina trinitaria de los latinos se muestra al principio poco interesada en esas apropiaciones, y de tal modo arranca de la unidad del ser divino de las tres personas, que en la gran obra trinitaria de Agustín ese concepto no desempeña papel alguno. Y habla mucho más de «las relaciones de las personas entre sí». León I († 461) dice en un sermón de pentecostés *(Sermo* 76,2: PL 54,405): «La inmutable divinidad de esta Trinidad santísima es una en su ser, indivisa en su acción, unánime en su querer, igual en su poder e idéntica en su gloria. Así pues, cuando la sagrada Escritura habla de ella de tal modo que parece asignar como adecuada una acción o una expresión a una persona determinada, el católico no se deja conmover por ello en su fe.» En cambio, más tarde Juan Damasceno († 749), resumiendo la teología oriental, destaca: «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son en todo una sola cosa, exceptuando el ser ingénito, el ser engendrado y el proceder... Pues reconocemos un solo Dios, pero establecemos la diferencia en las simples propiedades (ἐν ταῖς ἰδιότησιν) de la paternidad, la filiación y la procesión, según la causa

y el ser causado (engendrar y ser engendrado) y según la perfección de la subsistencia y de los modos de existencia» (τῆς ὑποστάσεως... τῆς ὑπάρξεως τρόπον: c. 8: PG 94,828; ed. Kotter 8,248-253; cf. Basilio, *Ep.* 43). No obstante el propio Damasceno escribe explícitamente en la introducción a ese capítulo de la Trinidad: «También se ha de saber que el nombre de paternidad, de filiación y procesión no lo trasladamos (μετηνέχθη) nosotros a la divinidad, sino que por el contrario pasa de ella a nosotros» (ibid. PG 94,819; ed. Kotter 8, 142-149; cf. Ef 3,15 πατριά; Cirilo de Alejandría, *Thes.* 32: PG 75,477B).

3. La teología medieval, influida por Agustín, explica esas características diferenciadoras de las personas en la Trinidad desde las relaciones de las mismas personas entre sí. Ésta es la doctrina de *Buenaventura:* «Las propiedades personales tienen que ser relaciones» *(proprietates personales necesse esse relationes),* porque distinguen realmente a la persona *(Sent.* I, d. 26, q. 2). Partiendo de la distinción entre *proprietas, relatio* y *notio* consiguen un vocabulario usual muy variable al respecto. En correspondencia con las tres personas debería haber realmente tres propiedades. Mas, si se entienden como nociones, y se les suman, los maestros hablan *(opinio magistrorum)* de *cinco nociones,* a saber: la *innascibilitas* del Padre, la *generatio activa* del Padre, la *generatio passiva* del Hijo, la *spiratio activa* del Padre y del Hijo y la *spiratio passiva* del Espíritu (ibid. q. 4). A la cuestión de si las «propiedades personales» distinguen realmente a las personas o si sólo indican su diferencia, responde que ambas respuestas han sido dadas; mas, como en las personas divinas es necesario establecer que el origen, el ser y la posición frente a otra persona son idénticos, coinciden, se impone el decir que las propiedades no son el fundamento para establecer la diversidad de las personas, sino que las diferencian realmente *(non solum sunt ratio innotescendi distinctionem, sed etiam distinguendi,* ibid. q. 3). Aquí se habla evidentemente de propiedades, no de apropiaciones y menos aún de nociones. En su *Breviloquium* (I, c. 6), escrito después, Buenaventura reúne explícitamente la trilogía agustiniana *unitas, veritas, bonitas,* la trilogía de Hilario *aeternitas, species, usus,* la del Pseudo-Dionisio *ratio principiandi, ratio exemplandi, ratio finiendi,* así como la terna de Ricardo de S. Víctor *omnipotentia, omniscientia, voluntas,* bajo el concepto de apropiaciones que ya no son propiedades.

Tomás de Aquino, para quien la doctrina trinitaria de las re-

laciones es más importante que la doctrina de las propiedades, establece una distinción más profunda entre las cuatro relaciones que sirven de fundamento a las personas *(paternitas, filiatio, spiratio, processio:* ST I, q. 28, a. 4) y entre las cinco nociones esenciales para el conocimiento de las mismas personas divinas *(innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, processio:* ST I, q. 32, a. 3); pero en honor de la pluralidad de pareceres subraya que en este punto se puede tener una opinión distinta y que se trata de una explicación teológica y no de una verdad de fe propuesta por la Iglesia (ibid. a. 4). En su *Compendium Theologiae* (redactado hacia 1272) desarrolla una vez más su doctrina con singular claridad y sencillez: al Padre le corresponden tres propiedades: la paternidad respecto del Hijo, la innascibilidad respecto del Hijo y del Espíritu y la *communis spiratio,* junto con el Hijo, respecto del Espíritu Santo. Al Hijo le corresponden dos propiedades: la filiación respecto del Padre y la *communis spiratio,* junto con el Padre, respecto del Espíritu. Al Espíritu, en cambio, le compete como única propiedad la *processio.* Como la espiración es común al Padre y al Hijo, se trata inequívocamente de cinco nociones. Si, según Aristóteles, lo propio es algo que compete sólo a una persona, la espiración activa del Espíritu común al Padre y al Hijo no puede llamarse propiedad; de donde resulta que las *propiedades sólo son cuatro* (c. 57-59).

4. Ésa es esencialmente la doctrina teológica clásica que se ha mantenido. Parece, no obstante, que en ella de algún modo se piensa menos en el Espíritu que en el Hijo y el Padre. Habría que meditar si no han de prolongarse estas ideas en la doctrina trinitaria de Agustín. Pues tomando, por ejemplo, la especulación agustiniana acerca del Hijo como «autoconocimiento de Dios» y la referente al Espíritu como «amor de Dios a sí mismo», podrían obtenerse cuatro nociones más, que podrían significar a su vez un plus de precisión acerca del Espíritu; al Hijo, en efecto, habría que apropiarle un «autoconocimiento del ser divino a través de la persona del Padre»; el Espíritu sería Dios como amor en la triple forma de «amor de cada una de las tres personas a la única esencia divina en sí misma, que lo es por completo cada una de las tres personas; amor a cada persona como tal y, finalmente, el amor divino en sí, en que el amor se ama a sí mismo como en el Logos se expresa Dios.» Con ello tendríamos, tanto en el Padre como en el Hijo y en el Espíritu, tres nociones y, desde

luego, siempre una para el propio ser respecto de la esencia divina (para el Padre el no ser engendrado, para el Hijo el autoconocimiento de Dios y para el Espíritu el amor de Dios a sí mismo); la otra en relación con la propia persona (la paternidad, la filiación y el ser don) y una tercera respecto de la otra o las otras personas: el engendrar y el espirar en el Padre, el ser engendrado y el espirar en el Hijo, y el amor al Padre y al Hijo, así como entre el Padre y el Hijo, en el Espíritu. Y así habría que hablar de nueve nociones. Aquí deberíamos continuar hasta mostrar cuál es la importancia de la ampliación de la doctrina nocional para la piedad trinitaria, para la inteligencia y para las relaciones del cristiano con cada una de las tres divinas personas.

§ 20. Las personas en Dios entendidas como relaciones reales

A. Horvath O.P., *Metaphysik der Relationen*, Graz 1914; A.H. Maltha, *De divinarum relationum existentia, quidditate, distinctione* («Angelicum» 17 [1940] 3-31); A. Michel, *Relations divines*, DThC XIII, 2135-2156; M. Schmaus, *Der liber propugnatorius...* (§ 12-13) 379-568; H. Wipfler SAC, *Grundfragen der Trinitätsspekulation, Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie*, Ratisbona 1977.

Así como en la fe cristiana Dios aparece como un misterio, en el sentido más estricto con toda la carga y oscuridad del misterio justamente en la doctrina del Dios trino, al espíritu inquisitivo del hombre creyente, así también, a la inversa, el espíritu creyente del hombre que busca puede admirar agradecido justamente en esa doctrina trinitaria —tal como se desarrolló en los siglos IV-XIII— la luz que la revelación de Jesucristo y del Espíritu ha aportado a la Iglesia. La gran teología, mediante el «esfuerzo del concepto» —sin el cual el lenguaje humano se hace palabrería— ha desarrollado sobre todo cuatro conceptos que permiten proyectar luz sobre el misterio, sin que se pueda ni se pretenda desvelar el misterio en sí mismo. Son los conceptos de *relación, pericoresis, esencia* y *persona*. Cuando Agustín trata por vez primera con amplitud el concepto de relación para esclarecer las relaciones entre las personas divinas y el ser único de Dios, escribe: *Quam ob rem non est rebus considerandum, quid vel sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, quis rerum ipsarum intellectus eluceat* (por consiguiente no hay que atenerse a lo que permite o no permite

nuestro uso lingüístico, sino al sentido que deriva de las mismas cosas: *De Trin.* V, 7,8: PL 42,41).

1. Fundamento bíblico para la exposición de las personas en Dios con ayuda del concepto de relación. El punto de partida para el teologúmeno de la relación en la doctrina trinitaria es el hecho de que las dos primeras personas en Dios, tal como aparecen en la primitiva fórmula bautismal cristiana (Mt 28,19), se llaman Padre e Hijo. Ahora bien, padre e hijo son conceptos correlativos. Mas Padre e Hijo no sólo se contraponen correlativamente, sino que más bien son a la vez una misma esencia; paradoja que aflora claramente en los dos primeros versículos del Prólogo de Juan, sobre el que dice R. Bultmann (págs. 17s): «Un contenido paradójico debe encontrar una expresión, el contenido dado con la idea de la revelación y desarrollado después, a saber: que en el revelador se encuentra realmente Dios, y que sin embargo Dios no se encuentra de un modo directo sino sólo en el revelador. Tras el enunciado "el Verbo estaba en Dios", que podría evocar la imagen de que se trata de la comunidad de dos personas divinas, ahora la afirmación se sitúa en el extremo contrario: "El Verbo era Dios." Mas también esto puede a su vez proteger en seguida contra un equívoco revocando, en cierto modo, lo que acaba de decirse y se repite el "junto a Dios" (πρὸς τὸν θεόν)... Dios sólo está en su revelación y quien se encuentra con la revelación encuentra realmente a Dios: el Verbo era Dios. Eso, sin embargo, no es en el sentido de que con una mirada comprensiva a la revelación sea posible apropiarse a Dios; a Dios sólo se le encuentra en ella, cuando se entiende que ésa es su revelación "el Verbo estaba en Dios".» Con razón advierte Bultmann, sin embargo, que esa paradoja se prolonga en las afirmaciones a través de todo el cuarto Evangelio, donde el Padre y el Hijo son una misma cosa (10,30) y no obstante el Padre es mayor que el Hijo (14,28), el Hijo hace la voluntad del Padre (5,30; 6,38) y sin embargo tiene el mismo poder y gloria que el Padre (5,21-27; 14,9).

Lo que el exegeta deja aquí filológicamente en el marco de la palabra revelada no sólo lo ha presentado la teología creyente de la Iglesia sino la misma palabra bíblica lo ha hecho en el marco que se da en la teología: en la misma Escritura se llama a Cristo personal y directamente «Dios», es decir el Dios único (Rom 9,5; Jn 20,28; Flp 2,10s), al igual que el NT llama habitualmente *theos* al Padre.

Sólo para esclarecimiento de la afirmación conviene indicar que la fórmula joánica *pros theon* (πρὸς θεὸν) no tiene el carácter dinámico de la «relación», sino más bien el carácter estático del «estar en alguno», de ahí que en la versión latina siempre aparezca como *apud Deum* (y no *ad Deum).*

2. ¿Qué es relación? Para la perfecta inteligencia de las páginas siguientes conviene que expongamos brevemente la estructura de lo que se llama «relación». Lo que ya Aristóteles había explicado ampliamente en su doctrina de las categorías (cap. 5; 6*a*,36-8*b*,24) y en su *Metafísica* (lib. V, cap. 15; 1020*b*,26-1021*b*,1) había de encontrar un lento desarrollo en la teología y precisamente en la aplicación a la Trinidad. En general puede decirse que la relación representa una compleja construcción de al menos tres elementos, a saber: dos relatos y la relación entre ambos cual conexión de ambos relatos; con lo que el carácter dinámico de la relación las más de las veces va ligada a una cierta tendencia hacia una o la otra parte según la forma de considerarlo. Y así a un relato gustosamente se le designa *principium a quo* y al otro *terminus ad quem,* designándose a la relación misma como el *fundamentum* o la base auténtica que hace que la relación sea lo que es.

Una relación es una realidad real, cuando sus tres elementos son reales (por ejemplo, una relación de causalidad o una polaridad real en campos de fuerza, o un puente entre dos orillas; de tal modo que la relación puede ser un movimiento unilateral, una tensión recíproca o una conexión estática). Y también el fundamento de la relación puede significar algo puramente pensado o espiritual, que a su vez representa un orden objetivo (espacio-tiempo), un orden axiológico (mejor-peor) o bien personal (padre-hijo). Justamente, en la cuestión del ser personal, la idea de relación desempeña un papel importante, como lo demuestra una rápida ojeada a la imagen del hombre en la revelación. Como «criatura» que es, el hombre debe todo su ser a Dios, y como «imagen de Dios» ha de realizarse a sí mismo existencialmente con la ayuda divina, y el primer mandamiento de toda autorrealización humana es el gran mandamiento del amor (amor de Dios y del prójimo). Volveremos a reflexionar más sobre esto cuando tratemos el problema de la persona (§ 22).

3. Aplicación del concepto de relación a las personas en Dios. Ya antes (§ 17) hemos intentado destacar cada una de las tres per-

sonas partiendo de las afirmaciones de la revelación. En el § 15 se ha mostrado cómo entre Padre e Hijo existe una unidad esencial (cf. Jn 10,30.38), una unidad posesiva (cf. Jn 17,10) y una unidad operativa (cf. Jn 5,19-21), y cómo esa unidad se manifiesta también entre Espíritu e Hijo (cf. Jn 16,13-15). Si al principio esas afirmaciones se presentaban simplemente como propiedades de las distintas personas, Atanasio es el primero que, hacia el 360, habla de una «propiedad que existe respecto a la otra persona» (ἰδιότης πρὸς τὸν πατέρα... πρὸς τὸν υἱόν: *Ep. ad Serap.* 3,1: PG 26, 625) para expresar la relación Padre-Hijo entre las dos primeras personas en Dios. Acerca de esas mismas personas divinas declara aún con mayor precisión Gregorio de Nacianzo hacia el año 389: «La diferencia en el modo de manifestarse o, por así decirlo, en su mutua relación (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον), les ha dado nombres distintos» *(Or.* 31,8: PG 36,141). Anfiloquio de Iconio († 394) llamó a esa propiedad un «modo de subsistencia especial» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως: PG 39,112).

Pero donde realmente llega a adquirir una importancia decisiva el concepto de relación es en la teología latina de Occidente. Aquí hay que mencionar a Agustín, que en el libro V de su obra *sobre la Trinidad* (c. 6-13: PL 42,914-920) aplica ese concepto, cuando escribe: «Como el Hijo se relaciona con el Padre, así se relaciona el ser engendrado con el ser ingénito... En su relación al Padre *(relative ad patrem)* se llama Hijo (c. 6...), engendrado..., no-engendrado..., ambos conceptos se mueven dentro del modo de ser de la relación *(in eodem tamen praedicamento quod relativum vocatur utraque significatio vertitur:* c. 7)... La Trinidad puede llamarse Espíritu Santo (como afirmación esencial)... mas cuando aplicamos la expresión como nombre propio *(proprie),* es una designación relativa *(relative dicitur),* pues el Espíritu Santo está referido al Padre y al Hijo *(relatus:* c. 11)... Hijo es una expresión relacional *(relative dicitur)* como verbo e imagen. Todas esas designaciones incluyen la relación al Padre *(ad patrem refertur),* mas ninguna de ellas designa al Padre mismo (c. 13).

El primero en emplear la expresión abstracta *relatio* parece haber sido el aristotélico Boecio († 524) cuando escribe en su obra *De sancta Trinitate* (I, c. 5: PL 64,1254): «Si se llaman Padre e Hijo con relación a algo *(ad aliquid),* sólo se diferencian entre sí por la relación *(differunt... sola relatione).*» Mas de ese modo de hablar relativo ya antes había observado explícitamente: «No se puede decir que tal predicación relativa agregue, quite o cambie

nada en la cosa de la que se predica *(non igitur dici potest praedicationem relativam quidquam rei, de qua dicitur secundum se, vel addere, vel minuere, vel mutare:* ibid.).» En nuestro caso las afirmaciones sobre las personas no afectan a la afirmación sobre el ser divino. Y concluye: «Así pues, la substancia (el ser divino) contiene la unidad, mientras que la relación funda la pluralidad de la Trinidad» *(Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem:* c. 6: PL 64,1255). El concilio XI de Toledo (675) reúne las afirmaciones teológicas de Boecio con algunas de san Agustín sobre el contenido de la fe trinitaria y enseña: «Las tres personas se predican como relaciones *(relative dicuntur),* pero la fe mantiene una sola naturaleza o substancia» (DS 528; D 278). «Así pues esta santa Trinidad, que es un solo y verdadero Dios, ni se aparta del número ni cabe en el número *(nec recedit a numero nec capitur numero).* Porque el número se ve en la relación de las personas; pero en la sustancia de la divinidad, no se comprende qué se haya numerado. Luego sólo indican número en cuanto están relacionadas entre sí *(ad invicem sunt);* y carecen de número en cuanto son para sí *(ad se).* Porque de tal suerte a esta santa Trinidad le conviene un solo nombre natural que en tres personas no puede haber plural» (DS 530; D 279-280). Anselmo de Canterbury († 1109) estableció, por su parte la fórmula clásica *(De proc. Spir. Sancti* II: PL 158,288C), que hizo suya el concilio unionista de Florencia (1441): *Omnia sunt unum (in Deo), ubi non obviat relationis oppositio:* «Y todo es uno, donde no obsta la oposición de relación» (DS 1330; D 703).

4. El concepto de relación en la doctrina trinitaria. Estas ideas tuvieron ya en Tomás de Aquino un especial desarrollo, cuando desde su *Comentario a las Sentencias* enseña que lo constitutivo de las personas en Dios no son las procesiones ni las propiedades sino precisamente las relaciones; si se entienden las personas como un concepto axiológico (personalidades) y se designa como hipóstasis el ser esencial de la persona, hay que decir que las hipóstasis se constituyen objetivamente por las relaciones *(Sent:* I, d. 26, q. 1, a. 2; *De Pot.* 98, a. 3 y 4; ST I, q. 40, a. 3). Las relaciones son en Dios relaciones reales, porque tienen su fundamento objetivo en el ser único de Dios, sin que supongan nada añadido *(accidentia),* según enseñaba Gilberto (Porreta) de Poitiers. Se distinguen, pues, de la esencia divina sólo conceptualmente *(ratione),* pero entre sí se distinguen realmente (la generación

de la espiración, lo activo de lo pasivo); de ahí las *cuatro relaciones en Dios,* que son justamente las dos procesiones: la generación y la espiración en su respectiva forma activa y pasiva (ST, q. 28, a. 1-4; cf. q. 40, a. 1-3).

Esta doctrina asegura que, en cuanto a la realidad, el único ser de Dios es realmente idéntico con cada una de las personas (y por consiguiente con las tres) y que, gracias a las relaciones como constitutivas de las personas, éstas se distinguen realmente entre sí.

Las diferencias entre las distintas escuelas, que se fundan en la comprensión humana y teológica y que ahondan profundamente hasta en la piedad religiosa, se advierten claramente si echamos una rápida ojeada a las diferencias que median en las doctrinas escolásticas sobre el fundamento de las personas en Dios y sobre las relaciones entre esencia y personas: según Tomás, las relaciones reales en Dios constituyen la base de las personas, son las mismas personas divinas (cf. supra). Para Buenaventura el ser personal se funda en las propiedades de cada una de las personas. Scoto enlaza aquí con Tomás, aunque calificando la diferencia entre las relaciones y el ser en Dios no como algo mental *(ratione)* sino formal *(Ox.* I, d. 2, q. 7, n. 45; d, 8, q. 4, n. 19s). Los tomistas posteriores (Tomás Ánglico, *Lib. Prop.* I, d. 2, q. 10; d. 8, q. 5) hablan de una *distinctio virtualis* entre las relaciones y la esencia de Dios. Finalmente, pensadores nominalistas del último período escolástico, para quienes el ser personal representaba una realidad superior a la esencia, encontraron el fundamento de las personas en el propio ser personal: «el ser de la persona precede siempre, por ejemplo en Juan de Ripa O.F.M. († después de 1359), a su producción a igual que a la relación con las otras personas» (E. Borchert, *Die Trinitätslehre des J. de R.,* Munich 1974, 633: I, d. 23: Borchert 430s).

Independientemente de las distintas exposiciones teológicas hay una doctrina concorde:

a) Existen cuatro relaciones: la generación activa del Hijo por el Padre y la generación pasiva del propio Hijo por el Padre; la espiración activa del Espíritu por el Padre y por el Hijo como principio único, y la espiración pasiva del Espíritu por Padre e Hijo.

b) En esas cuatro relaciones, que no son más que los distintos procesos fundados en su carácter relacional (generación y espiración), se constituyen de tal modo las tres personas, que son tres personas (hipóstasis) subsistentes (no individuales).

c) En la medida en que el fundamento de la persona y su ser específico en Dios se consideran en la relación real, queda también establecida y destacada la identidad de cada persona con la única esencia real de Dios. «El Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios, y con todo las tres personas no son tres dioses, sino que todas y cada una de las tres personas son el único Dios» (cf. DS 529; D 279: concilio Toledano XI).

5. La doctrina de las relaciones desarrollada hasta ahora partiendo de cuanto dice la Biblia sobre la generación (Sal 2,7; Heb 1,5) y procesión (Jn 15,26) en Dios, condujo a su vez a que se atribuyesen al Padre una generación y una espiración en sentido activo, al Hijo una generación en sentido pasivo (en la iglesia oriental sólo ésa, en la iglesia occidental también la espiración en sentido activo) y al Espíritu sólo una espiración en sentido pasivo por obra del Hijo y del Padre. No se puede pasar por alto que en el Padre todo aparece realizado en actividad mientras que en el Espíritu todo se presenta como pasividad.

Si esa pasividad no sólo se entiende en un sentido objetivo sino también en el vital y existencial, surge la cuestión de si en Dios, a cuya imagen ha sido creado el hombre — y que sólo existe como varón o como mujer — podría hablarse también de un elemento viril o de uno femenino (cf. la *Shekinah* en la cábala judía) y de si se podría designar como elemento femenino al Espíritu Santo en cuanto *donum* (¡no en cuanto *donatum!*, Agustín).

Al aplicar el intento agustiniano de explicación de ambas producciones en Dios como «conocer y amar», o mejor, como un autoconocimiento y un amor de sí del único ser divino, destaca aquí la idea teológica de que el Espíritu no es sólo el *donum* espirado por el Padre y por el Hijo, sino que también como Dios mismo es el don y el amor. Así como el Padre se conoce y expresa en su Hijo, así Padre e Hijo se aman en el Espíritu Santo, siendo el Espíritu no sólo el don mutuo del amor entre Padre e Hijo, sino más bien el don del amor del Espíritu al Padre y al Hijo, con lo que Padre e Hijo serían a la vez receptores y no sólo donantes. Más aún, como el Padre conoce al Hijo y es conocido en él, así también ama el Padre al Espíritu y es amado por él. Cada una de las personas sería en este sentido donante y receptora.

Como quiera que sea, hemos de decir que en la medida en que la concepción económica de la Trinidad, tal como empieza por destacar en la palabra bíblica y como se continúa en la meditación y

contemplación de la teología trinitaria inmanente y clásica, en esa misma medida habrá que repensar y prolongar cuanto hasta ahora se ha dicho en la doctrina de las relaciones, lo cual queda ya indicado en la doctrina sobre las propiedades. Más aún, justamente a través de la idea de relación se pretende exponer, por encima de la idea de las propiedades, que el Dios uno y trino es vida, vitalidad suprema, plenitud y unidad vital: cada persona se entrega por completo a la otra, vive para la otra, se constituye por la otra, ya que existe como persona precisamente en la relación con otra persona; y justo en esa peculiaridad esencial mantiene la existencia, transcendente a la persona, de un subsistir que la sustenta como hipóstasis. Esa conjunción del subsistir y del existir es el fundamento y marco de la *communicatio* trinitaria, que sin embargo no se puede entender como comunidad social, por cuanto que la identidad de cada persona con el ser personal (no objetivo) de Dios se considera con toda razón como la base de la comunicación vital de las tres personas. Esto último quedará algo más claro cuando tratemos la cuestión de la pericoresis, lo que haremos de inmediato (cf. al respecto: J. Zimmermann, *Trinität, Schöpfung, Übernatur*, Ratisbona 1949; R. Graber, *Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung*, Ratisbona 1940; acerca de lo «femenino» en Dios: G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zurich 1962, 135-191).

§ 21. La pericoresis o insesión de las tres divinas personas como expresión de la unidad esencial de cada persona en el ser divino

LThK 8 (1963) 274-276: *Perichorese* (M. Schmaus); A. Deneffe, *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio*, ZKTh 47 (1923) 497-532; L. Prestige, *Perichoreo and Perichoresis in the Fathers*, J.Th.S. 29 (1928) 242-252.

Cuanto, a partir de las afirmaciones de la Escritura y de la Teología, hemos reflexionado sobre las procesiones en Dios, sobre las propiedades de cada una de las personas y sobre las relaciones entre ellas, podría inducir al pensamiento humano — que con toda facilidad se siente seguro de sí mismo — al error de una imagen de Dios triteísta. Así lo experimentaron también los grandes teólogos del siglo IV, que fueron los primeros en desarrollar esas especulaciones trinitarias, y por ello introdujeron — al igual que el concepto de *homoousios* en la cristología — el concepto de

pericoresis en la doctrina trinitaria, como expresión de la «intersesión de las tres personas», en la cual vuelve a aparecer vigorosamente el misterio de fe más allá de todos los razonamientos hechos hasta ahora.

1. *Fundamento bíblico y desarrollo conceptual*

Es significativo que los mismos textos escriturísticos, y en particular los que proceden de la teología de Juan evangelista, que ya fueron determinantes para la doctrina de las «relaciones» en Dios, sirvan también ahora de sostén a este nuevo concepto de pericoresis. Son sobre todo las palabras siguientes que el Evangelio de Juan pone en boca de Jesús: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (Jn 10,30) y la insistencia (hasta cuatro veces) de Cristo al decir: «el Padre está en mí y yo estoy en el Padre» (Jn 10,38; 14,9.11; 17,21); palabras que son el fundamento de la frase de Jesús: «Felipe, quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). Ya Ireneo († 202) meditaba la sentencia de Jesús con estas palabras: «Así pues, por el Hijo, que está en el Padre y en quien el Padre está, que está ahí (cf. Is 43,10), Dios se ha manifestado, por cuanto que el Padre da testimonio a favor del Hijo y el Hijo anuncia al Padre» *(Adv. haer.* III,6,2: PG VII,861B). Atanasio ha utilizado esas palabras de Jesús, sobre todo para la cristología en su lucha contra los arrianos, contra la separación del Padre y del Hijo que hacía Arrio y contra la identificación personal de ambos que hacía el sofista Asterio, y ha enseñado que Cristo era *ex luce splendor et ex fonte rivus* (cf. *Or. adv. Arian.* III,1,6: PG 26,321-332; 327AB). De modo parecido escribe Gregorio de Nacianzo († 390) que equivale a la impiedad de Sabelio tanto amalganar (συνάφαι) las personas como desgarrarlas o desgarrar la naturaleza en Dios *(Or.* 31, n. 30: PG 36,168s). A fin de esclarecer este misterio de la intersesión de las tres personas en la Trinidad aduce ya el parangón con el hombre, cuando escribe: «Mantenemos una y la misma naturaleza de la divinidad, que se reconoce claramente desde el origen, desde la generación y desde la procesión (ἄναρχον, γέννησις, πρόοδος), como lo que se da en nosotros, a saber: inteligencia, palabra y espíritu» (νοῦς, λόγος, πνεῦμα: *Or.* 23, n. 11: PG 35,1161-1164: tres expresiones acerca del hombre tomadas tal vez de la cristología, cf. 1Cor 2,16; Jn 1,14; Lc 23,46). Sus declaraciones más importantes sobre el tema de

la pericoresis (de *Or.* 42: PG 36,476B6, y *Or.* 20: PG 35,1073A 6-8) las recogerá más tarde Juan Damasceno († 754) cuando en su teología dogmática escriba: «La mutua inmanencia y sesión de las personas (ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονή τε καὶ ἵδρυσις) significa que son inseparables y no se distancian, y que poseen una interpenetración inconfusa (ἀσύγχυτον ἔχουσιν τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν), no de modo que confluyan y se mezclen (συναλείφεσθαι-συνχεῖσθαι), sino estando unidas entre sí (ἔχεσθαι ἀλλήλων). Es decir, que el Hijo está en el Padre y en el Espíritu, y que el Espíritu está en el Padre y en el Hijo, y el Padre está en el Hijo y en el Espíritu, sin que se dé ninguna mezcla, amalgama o confusión (μηδεμιᾶς γινομένης συναλοιφῆς ἢ συμφύρσεως ἢ συνχύσεως). Uno e idéntico es su movimiento, pues el impulso y movimiento de las tres personas es el mismo, lo que no se puede observar en la naturaleza creada» *(De fide orth.* I, 14: PG 94,860; Kotter [PTS 12] 42,11-18). Es importante que el Damasceno, según parece, haya sido el primero en introducir el término pericoresis (también en la cristología, cf. III, 7: PG 94,1012; Kotter, ibid. 51,57-61) y que evidentemente ha enriquecido el contenido de la palabra en la doctrina sobre la Trinidad con la declaración cristológica de Calcedonia (DS 302; *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter).*

2. *La doctrina de la pericoresis en la iglesia occidental*

El primero que trata esta doctrina (después de Ireneo) es *Hilario de Poitiers* († 367), dedicando al tema todo el libro III de los doce que comprende su obra *De Trinitate.* Ahí se echa de ver también el transfondo teológico de la doctrina: una y otra vez habla Hilario del carácter misterioso de los pasajes joánicos antes citados, y 1Cor 1,17-25 *(De Trin.* III, c. 24), la meditación paulina sobre la sabiduría divina sobre la necedad humana, le sirve de guía y maestra. Resume el pensamiento que aquí nos ocupa con las palabras siguientes: «Lo que está en el Padre está también en el Hijo; lo que hay en el ingénito (= no engendrado) está también en el unigénito; uno procede del otro y ambos son una misma cosa. No son dos unos, sino que el uno está en el otro, puesto que en ninguno de ellos hay algo diferente (de su propio ser divino total). El Padre está en el Hijo, pues de él trae el Hijo su origen; el Hijo está en el Padre, porque como Hijo no procede de ningún

otro; el unigénito está en el ingénito, porque por el ingénito existe el engendrado. Y así se relacionan entre sí *(in se invicem)*, pues como todo está completo en el Padre ingénito, así también todo está completo en el Hijo unigénito... El Hijo es Dios porque procede de Dios» (III,4: PL 10,78A).

San Agustín, que en este punto se remite explícitamente a Hilario, compendia esta doctrina en su obra sobre la Trinidad (VI, 10,12: PL 42,932): «En la santísima Trinidad una persona es tanto como las tres juntas, y dos no son más que una. Todas son infinitas en su ser. Así una está en otra y todas en cada una, todas están en todas y todas son una *(ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unica omnia).*» De modo similar expresa ese misterio de la intersesión de las tres personas con ayuda de la analogía *mens, amor, notitia* referida a la Trinidad, cuando escribe: «En estas tres realidades, por las que el espíritu se recuerda y se ama, permanece la trinidad espíritu, amor y conocimiento. No aumenta con ninguna mezcla, pues cada uno está en su propio ser y respecto de los otros está totalmente en cada uno; es decir, que cada uno está en los otros dos o los otros dos en cada uno, y así todo está en todos» *(De Trin.* IX, 5,8: PL 42,932).

Es característico de la diversidad del lenguaje metafórico en la teología cómo Juan Damasceno compendia las mismas ideas en estas palabras: «Pues, para decirlo brevemente, la divinidad está indivisa en lo dividido, al modo que en tres soles unidos e inseparables hay unidad y conexión de luz *(De fide orth.* I,8: ἐν ἡλίοις τρίσιν ἐχομένοις ἀλλήλων καὶ ἀδιαστάτοις οὔσιν μία τοῦ φωτὸς σύγκρασίς τε καὶ συνάφεια: PG 94,828; Kotter, ibid. 8,266s).

3. *Desarrollo de la doctrina en la edad media*

Después que, en el siglo XII, Burgundio de Pisa tradujo el concepto de pericoresis con el término *circumincessio* (penetración recíproca), la expresión se fue utilizando poco a poco también en la doctrina trinitaria de la edad media. En el ámbito francés, la misma palabra pronto se tradujo por *circuminsessio* (inhabitación recíproca). No deja de ser significativo que los teólogos franciscanos de la época siguiente empleasen más la forma dinámica de *circumincessio* (= lit. «caminar alrededor»), mientras que, primero, Enrique de Gante († 1284) y, después, el dominico Durando

de Porciano († 1334) preferían la fórmula francesa más estática de *circuminsessio* (lit. «sentarse en rededor»). Ya Buenaventura había enseñado: «Las autoridades y los argumentos de razón demuestran que en las personas divinas hay una suprema y completa circunincesión *(in divinis est summa et perfecta circumincessio: Sent* I, d. 19, p. I, q. 4). Y explica la expresión con estas palabras: «Uno está en el otro, y a la inversa» *(unus est in alio et econverso)*», agregando a modo de declaración: «Pero en sentido propio y perfecto esto se da sólo en Dios, ya que tal penetración recíproca en el ser supone a la vez distinción y unidad; sólo en Dios se da, en efecto, la unidad suprema con la distinción *(summa unitas cum distinctione)* de modo que esa distinción sin mezcla y esa unidad sin distinción (o separación).» Cita a Hilario *(De Trin.* III, n. 1, y VII, n. 37: PL 10,76ss; 32ss), subrayando que no hacen al caso las ocho posibilidades de «in-estar» que conoce Aristóteles (cf. *Phys.* IV, cap. 3,210a,14ss; cf. Boecio, *In categ. Arist.).* Algo parecido escribe más tarde Juan Duns Scoto *(Ox.* I, d. 19, q. 2, X, 183ss; rep. q. 4, XXII, 240ss). Tomás de Aquino no emplea el término *circumincessio,* pero sí trata ampliamente la cuestión de si el Padre está en el Hijo y a la inversa, dando la respuesta siguiente: «En el Padre y en el Hijo hay que considerar tres cosas: la esencia, la relación y el origen *(essentia, relatio, origo),* y conforme a cada una de las tres el Hijo está en el Padre, y a la inversa.» Al igual que Buenaventura, también el Aquinate se refiere a la no utilidad de las ocho posibilidades del «in-estar» que conoce Aristóteles (ST I, q. 42, a. 5). En forma amplia y con numerosas referencias históricas volverá a tratar más tarde Petavius († 1652) el problema de la pericoresis en la Trinidad *(De Trin.* IV, c. 16: Ed. J.B. Thomas III (1867) págs. 159-170; *De incarn,* IV, cap. 14). En líneas generales se puede decir que la teología griega deduce más bien de la pericoresis como unidad vital la esencial unidad de las tres personas, mientras que la teología latina prefiere más bien entender desde la unidad esencial la unidad vital que late en la pericoresis.

4. *La unidad en la Trinidad y la comunión humana*

De forma inequívoca la teología medieval ha puesto de relieve que la índole peculiar de la unidad de las tres personas y su mutua distinción dentro de la Trinidad constituye una realidad

tan singular que sólo puede entenderse con la fe y desde el concepto de Dios. Ya M. Scheeben *(Handbuch der Kath. Dogmatik I, § 123)* y en tiempos recientes R. Guardini y M. Schmaus intentaron ver en la Trinidad el modelo de toda auténtica comunión humana. Conviene no olvidar, sin embargo, que las comuniones humanas sólo tienen por fundamento una unidad vital específica (el ser humano) con valores y objetivos que están fuera del hombre. En Dios, por el contrario, la unidad se fundamenta en la unidad esencial numérica y la pluralidad de personas ha de verse en las procesiones y relaciones de esas mismas personas, que esencialmente y no de un modo accidental pertenecen a la esencia divina.

Desde luego que en una consideración no óntica, sino más bien existencial, puede defenderse esa analogía entre Trinidad y comunión humana, por cuanto que el Padre expresa en su Palabra no sólo al Hijo, sino también de algún modo todo lo creado, y en el amor entre Padre e Hijo no sólo se ama al Espíritu sino a toda la realidad creada *(dicitur Pater dicens Verbo vel Filio se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel amore procedente et se et nos:* Tomás de Aquino, ST I, q. 37, a. 2c).

Esa analogía experimenta un ahondamiento mayor en el campo de la gracia, ya que el amor mutuo de los hombres no es solamente una disposición o realización humana, sino que es sobre todo un don de la gracia divina, que halla nuevo refrendo y una realidad nueva en la consumación de la gloria celeste. Y eso ha de mantenerse aunque no admitamos, como Pedro Lombardo admitió *(Sent.* I, d. 17), que el amor con que los hombres nos amamos unos a otros y a Dios sea el propio Espíritu Santo (cf. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, 86-109).

Todo cuanto llevamos meditado en los tres últimos parágrafos adquiere nueva hondura con el estudio que vamos a intentar, en el próximo y último de esta sección tercera, de cómo es posible concebir las relaciones entre esencia y persona en la santísima Trinidad.

§ 22. El Dios uno como Trinidad (esencia, naturaleza, hipóstasis, persona)

M. Schmaus, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus* ... Münster 1930 (BB XXIX 1) 385-573; P.B. Kotter (dir.), *Die Schriften des Johannes*

von Damaskus, I. *Institutio elementaris* ... *Dialectica,* Berlín 1969; id., II. *Expositio fidei,* Berlín 1973; PG 94; O.A. Colligan (dir.), *St. John Damascene, Dialéctica,* (Franc. Inst. Publ., E. Butaert), Lovaina - Paderborn 1953; Boecio, PL 64; Ricardo de San Víctor, PL 196; J. Auer, J. Ratzinger, CTD III: bibl. de §§ 23, 27, 31; *Ein persönlicher Gott?,* Conc 13 (1977) H. 3.

Ya en el capítulo quinto, en la breve exposición de la historia de la teología trinitaria (§ 14), y al tratar de las dificultades conceptuales en este campo (§ 16), hemos puesto los cimientos de cuanto aquí, como conclusión del capítulo sexto, hemos de estudiar aún, si queremos desarrollar la teología de la Trinidad como un todo. Se trata del problema trinitario fundamental, que todavía hoy es patente en la existencia misma de las tres grandes religiones reveladas, que continúan vivas y yuxtapuestas en el mundo: el cristianismo con su doctrina del «Dios uno y trino»; la religión judía con su severo monoteísmo de marcado tono nacionalista, a partir sobre todo del destierro babilónico; y el islamismo con su fe en la simplicidad, unidad y singularidad de Alah (Wahdaniga), de acento más metafísico y, por tanto, fundado en la fe creacionista. Piénsese, además, que desde el comienzo, como ya hemos observado (cf. § 14, n.º 9), las iglesias reformadas fueron dejando cada vez más en un segundo plano la especulación trinitaria, mientras que en el concilio Vaticano II —no obstante su orientación ecumenista— la imagen trinitaria de Dios ha vuelto a ocupar el centro de las cuestiones teológicas acerca de la Iglesia, el mundo y el hombre, por lo cual se puede reconocer lo importante que hoy sigue siendo (y siempre que se toma en serio el problema de Dios) en nuestro mundo la recta reflexión teológica sobre el misterio del Dios trino frente al ateísmo que pulula por doquier. Con razón pudo en tiempos decir Basilio: «Quien no es perezoso para la piedad y conoce la meta de nuestra vocación sabe que ninguna palabra pronunciada acerca de Dios debe quedar sin estudio, sino que es preciso descubrir su sentido oculto» (πειρᾶσται τὸν ἐν ἑκάστῃ λέξει καὶ ἐν ἑκάστῃ συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν, *De Spir. Sancto* I, 2: Johnston, pág. 14, lín. 16).

Por ello intentamos presentar aquí el problema fundamental de esa verdad de fe reflexionando una vez más sobre la cuestión de la esencia de Dios en el marco de la doctrina trinitaria (I), la cuestión del ser personal en sí y según las tres personas en Dios (II) y, finalmente, las relaciones entre ambos conceptos (III) sobre el transfondo del enfrentamiento entre la doctrina trinitaria orien-

tal y la occidental. Para ello hemos de completar en algunos puntos los datos históricos que ya hemos presentado antes (§§ 14 y 15) y que serán como piedras miliarias para la «comprensión actual de ese misterio» que, en palabras de Máximo el Confesor († 662) «siempre es un misterio y como tal siempre se mantiene nuevo» (ἀεὶ μένει μυστήριον ... ἔτι μένει πάμπαν ἀπόκρυφον: PG 90, 1184).

I. *Sentido e importancia del lenguaje acerca de la «esencia de Dios» en la doctrina de la Trinidad*

Punto de partida y fundamento de estas reflexiones es el hecho de que la fe y la doctrina del Dios trino se han desarrollado desde los escritos veterotestamentarios y desde el NT y desde la teología cristiana que se fundamenta en ambos y en la fe israelita en el Dios único. Si hasta el concilio de Nicea y hasta el I de Constantinopla se habían ya empleado muchas veces términos como divinidad, esencia, naturaleza para distinguirla de las tres hipóstasis o personas, fue justamente en la segunda mitad del siglo IV cuando hubo que precisar el contenido de tales palabras como conceptos teológicos.

1. *El punto de partida*

Ante todo es necesario mencionar al menos los puntos de vista más importantes que han de tenerse en cuenta en el tratamiento de la cuestión relativa al contenido preciso de los conceptos teológicos.

Un primer punto de vista es la distinción entre una *teología* denominada *negativa* y una *teología positiva*, que se conocen sobre todo desde el Pseudo-Dionisio Areopagita, aunque se da ya claramente a modo de enunciado en los Padres capadocios y en Orígenes. Una teología preferentemente negativa, que se sabe vinculada ante todo al misterio de Dios se sirve primordialmente de un lenguaje figurado, según la palabra de san Pablo: «Porque ahora vemos, mediante un espejo borrosamente» (= como en imágenes y metáforas, 1Cor 13,12). Por eso la teología oriental se ha mantenido hasta hoy más vinculada a las imágenes de los primeros tiempos. Lo que en la fórmula bautismal se expresó

como «Padre, Hijo, Espíritu», partiendo del pensamiento y lenguaje histórico-salvífico y personalista del judaísmo, aparece desde la teología alejandrina, dentro de la concepción más cósmica de los griegos (Clemente de Alejandría, aunque también Tertuliano), como «sol, luz, resplandor» cual «fuente, río, corriente» o, de forma más general, «hipóstasis, *dynamis*, *energeia*», esencia, virtud y efecto. La reflexión sobre la Trinidad parte de la consideración económica y, en buena parte, se guía por ella.

Fueron los padres capadocios los primeros en desarrollar ese lenguaje hacia una formulación teológica más positiva con todas sus ventajas y desventajas. Fueron ellos, en efecto, quienes expresaron en forma nueva la divinidad única y la triple personalidad mediante la distinción entre «esencia, naturaleza o divinidad» y las «personas». Sin embargo, el hecho de que desde el principio en la teología griega se hablase de persona como hipóstasis o *prosopon*, creó grandes problemas precisamente en relación con la teología occidental. Sería sobrepasar el marco de estas explicaciones el que intentásemos exponer de nuevo todas las motivaciones particulares que han inducido a los diversos teólogos a emplear las mismas palabras con un sentido diferente. Compárense al respecto las explicaciones de Petavius en su gran obra *De Trinitate* IV (París 1867), caps. 1-16, págs. 2-170. Para el objetivo que aquí perseguimos bastará con presentar y aclarar los conceptos de uso común a partir del siglo V. Dos son las afirmaciones características tanto de la teología oriental como de la occidental que conviene recordar aquí una vez más antes de la distinción conceptual. Así, por ejemplo, la doctrina de Gregorio de Nacianzo puede resumirse poco más o menos en una sentencia: «Los creyentes oran al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, una sola divinidad (μίαν θεότητα): Dios el Padre, Dios el Hijo, Dios (si no te disgusta) el Espíritu Santo, una naturaleza en tres propiedades espirituales, perfectas, en sí subsistentes, distintas entre sí por el número, no por la divinidad» (μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησιν νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι: *Or.* 33,16: PG 36,236, sermón redactado hacia el 380).

A su lado se puede aducir como muestra de la teología occidental lo que dice Agustín no tanto como respuesta a las cuestiones de su tiempo cuanto como reflexión propia sobre la problemática teológica. Escribe Agustín: «Como según nuestro uso lingüístico (latino) se ha de mantener que esencia *(essentia)* tiene el mismo significado que sustancia *(substantia)*, no osamos emplear la fórmu-

la "una esencia y tres sustancias" *(substantiae = hypostases),* sino que utilizamos esta otra: una esencia o sustancia y tres personas *(una essentia vel substantia, tres personae).* La han utilizado muchos escritores latinos, que gozan de gran prestigio. No hallaron, en efecto, ningún modo más adecuado para expresar con palabras sus conocimientos inefables. Pues si, en efecto, el Padre no es el Hijo, el Hijo no es el Padre, el Espíritu Santo, que también se llama don de Dios, no es ni el Padre ni el Hijo, síguese en todo caso que son tres... Mas cuando se pregunta qué son esos tres, queda patente la gran pobreza de que adolece nuestro lenguaje humano. De todos modos se ha acuñado la fórmula "tres personas", no para expresar el verdadero contenido, sino para no tener que callar» *(De Trin.* V, cap. 9: PL 42,918, redactado hacia el año 410). En esas palabras se hace patente el dilema entre Oriente y Occidente: la iglesia occidental traduce *hypostasis* por *substantia,* mientras que en la concepción oriental mantiene el sentido de subsistencia o modo de existir, aunque, de acuerdo con el gran énfasis de la Trinidad económica, se acentúa una y otra vez la autonomía de esas hipóstasis. Más aún, Juan Damasceno podrá explicitar más tarde: «Perfectamente, pues, hablamos de hipóstasis, a fin de no imaginar una composición en la naturaleza divina, pues que la composición es el fundamento de la separación. Y, a su vez, decimos que las tres hipóstasis están unas en otras, a fin de no introducir una multitud o un pueblo de dioses» *(De fide orth.* I, cap. 8: PG 94,828: Kotter, p. 27, lín. 214-217). Que en la concepción griega *hypostasis* tiene aquí, de hecho, el sentido primordial de «manera de ser», es decir, que significa una propiedad queda singularmente claro en Basilio, cuando escribe contra Eunomio: «Las propiedades, que se consideran como peculiaridades características o cual formas de la esencia, distinguen lo que es común (en la esencia) justamente por medio de esas peculiaridades características, mas no separan lo común del ser» (ὁμοφυὲς τῆς οὐσίας : *Ad Eunom.* II,28: PG 29,637).

2. *Conceptos*

Lo que aquí se discute quedará más claro si empezamos por explicar en concreto los conceptos, que son ante todo los de *essentia, substantia* y *natura.* Esto puede hacerse con ayuda de dos teólogos que desarrollaron de modo ejemplar ese trabajo para

las épocas siguientes (aunque en el futuro ciertamente que iban a dificultar el diálogo): Boecio y Juan Damasceno.

Boecio († 524) fue sin duda el primero que, siguiendo la filosofía de Aristóteles, intentó aclarar los conceptos con vistas a la doctrina trinitaria, tanto en sus obras filosóficas (sobre las categorías aristotélicas) como en sus trabajos teológicos (sobre la Trinidad y sobre Cristo). No obstante hay que establecer desde el principio que los conceptos aquí en juego, «esencia - naturaleza - hipóstasis» (οὐσία - φύσις - ὑπόστασις), han de explicarse siempre desde el conjunto del sistema filosófico y mental. Ello comporta que tales conceptos aparezcan de hecho en el conjunto de la historia de la filosofía como denominaciones de determinadas posiciones fundamentales, que actúan en la concepción del mundo y de nosotros mismos. Mas, comoquiera que nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos proporciona el fundamento para nuestra concepción de Dios, esa diversidad en la determinación precisa de esas afirmaciones básicas se deja sentir también en nuestro pensamiento y lenguaje teológico. Pero, como la teología cristiana, especialmente en el desarrollo greco-ortodoxo y latino-católico pasó de la revelación judía al mundo espiritual greco-latino, puede bastarnos aquí anotar brevemente las afirmaciones válidas para ese marco. La simple referencia a que los conceptos aquí en discusión pueden entenderse tanto en sentido ontológico como metafísico o categorial puede hacer que el hombre moderno, que establece distinciones profundas entre esas tres maneras de concepción, se haga consciente de algunas de las dificultades que aquí subyacen.

a) Siguiendo a Cicerón destaca Boecio lo siguiente:

1) La lengua griega no puede considerarse pobre en expresiones conceptuales, poniendo en paralelismo *essentia* = οὐσία *subsistentia* = οὐσίωσις, *substantia* = ὑπόστασις, *persona* = = πρόσωπον *(Lib. de pers.* c. 3: PL 64,1344). Mas tan pronto como se intenta definir los distintos conceptos, surgen las dificultades de todo tipo. Para la inteligencia de la Trinidad hay que establecer lo siguiente: esencia (οὐσία) no significa una simple definición abstracta o formal de lo posible o de lo que existe de hecho, sino que tiene el sentido originario de *ens,* ente = realidad real. Sólo con la reflexión ulterior sobre la estructura del ser se desarrolló la distinción entre esencia como esencialidad, y ente como ser existente y sustancia como ser que existe en sí *(neque de subiecto*

neque in subiecto: In Arist. Categor. lib. I: PL 64,181-202), representando una realidad unitaria y permanente a la que puede sumarse distintas determinaciones (accidentes: *Liber de Pers:* PL 64,1341B).

2) Cuando los que acabamos de denominar accidentes se refieren prevalentemente a los efectos, la filosofía antigua habla en general de *natura* - φύσις *(natura est vel quod facere vel quod pati possit: Liber de pers.:* PL 64,1341C). En Boecio aparece esencia como «naturaleza en sentido general», mientras que naturaleza en la acepción de φύσις es la «naturaleza en el sentido segundo», al que va unida una tercera determinación: «naturaleza como principio autónomo de los movimientos» *(natura est motus principium secundum se, non per accidens,* ibid. 1342A).

3) La problemática entre Oriente y Occidente se evidencia en la expresión *hypostasis,* que entre los griegos — según la interpretación de Boecio —equivale a una subsistencia, es decir, una realidad autónoma sin tener en cuenta los accidentes que se le agregan, mientras que en el lenguaje latino significa una sustancia en sentido segundo, es decir, una realidad autónoma respecto de sus accidentes (ibid. PL 64,1344A-C). Aplicado a la doctrina trinitaria esto hace que las expresiones griegas sobre *hypostasis* se traduzcan por persona, lo que ya Agustín advirtió de modo explícito, como hemos visto en la cita anterior. Con ello se introdujo aquí la naturaleza espiritual y la individualidad, que todavía no entraban en el concepto griego de *hypostasis.*

4) Tras esas correspondencias se echa de ver el problema fundamental, en torno al cual gira aquí nuestra investigación. Si en Dios distinguimos entre esencia y personas, el concepto de ser o esencia no puede significar una realidad objetiva, ni tampoco una realidad individual en el sentido que tienen las personas humanas. Por ello la Iglesia, en el concilio Lateranense IV (1215) condenó la doctrina de Joaquín de Fiore, cuya opinión reproduce con estas palabras: «Pues, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una realidad suprema *(quaedam summa res),* que no engendra, ni es engendrada, ni procede.» El concilio reprocha al heresiarca que no reconoce una Trinidad, sino que más bien monta una cuaternidad en Dios, puesto que menciona el ser común en Dios, una «cuarta realidad» al lado de las tres personas; lo que en cierto modo representa una realidad semejante y colectiva, como a muchas personas se las llama «un pueblo» (cf. DS 803; D 431).

Es evidente asimismo que al poner en Dios «una esencia» se

excluye también poder concebirle como un *genus* o *species* que se diera en las tres divinas personas; es decir, no se le puede entender como una universal de realidad suprema y definitiva frente a su realización en los individuos concretos (particulares). Pero lo más importante sigue siendo el que ese único ser divino se entienda como una suprema realidad espiritual, que desde luego nosotros sólo podemos entender hoy rectamente, si la llamamos una «realidad personal» a la que podemos invocar. Si el hombre moderno gustoso califica hoy de «personal» la espiritualidad, que vincula a la realidad de Dios, no se hace justicia a ese predicado hablando simplemente de tres personas en un Dios único. Ese mismo único Dios ha de entenderse también como un «ser personal», aunque siga pendiente la cuestión de cómo haya de explicarse más en concreto esa personalidad, si en conexión o contraponiéndola a las tres personas. Comoquiera que sea, también en la doctrina trinitaria la teología ha de tener en cuenta el hecho que el cristiano no sólo ora al Padre o al Hijo o al Espíritu Santo o a esas tres personas como tales, sino que invoca también y adora al único Dios viviente y «personal», aun cuando en sus oraciones y plegarias — como se ve sobre todo en las oraciones de la Iglesia — sea determinante el movimiento económico en la oración «al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo». Desde el motu proprio *Sacrorum antistites* de 1-IX-1910 también al Dios creador se le llama abiertamente *Deus personalis* (DS 3542; D 2145; asimismo la *Humani generis* de 12-VIII-1949, DS 3875; 3890; D 2145; 2317). *Persona trina commanet unus Deus per omnia* (Himno de maitines en la fiesta del bautismo del Señor).

b) Lo que Boecio discurre vamos ahora a verlo brevemente en las explicaciones que propone Juan Damasceno († 749), teniendo en cuenta sobre todo su *Dialéctica.* También él, como Boecio, desarrolla los conceptos siguiendo principalmente la teología de Gregorio de Nacianzo:

1) La esencia (οὐσία) se considera igualmente bajo un triple aspecto: como «realidad autónoma, que no necesita de ninguna otra cosa para su consistencia» (αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν); como «realidad independiente (αὐθυπόστατον), que no existe en ninguna otra, ni por otra, ni para otra y que no tiene existencia y consistencia en ningún otro ser»; finalmente como «realidad en sí» (ἐν αὑτῷ ὄν) y en la cual tienen su existencia

los accidentes que no son autónomos (como el color en el cuerpo; cf. *Dialéctica:* PG 94,605; Kotter: 23 brev. 40 fus. 106,2).

2) Naturaleza (φύσις) se entiende asimismo como principio (ἀρχή) de movimiento y reposo, al igual que «la esencia es principio del ser y del existir» (πεφυκέναι - ὑπάρχειν: PG ibid.; Kotter 24 brev. 41 fus: 107,2).

3) «Finalmente, la hipóstasis (ὑπόστασις) se representa aquí en el fondo, como los otros dos conceptos, desde la esencia: primero como «simple existencia» (τὴν ἁπλῶς ὕπαρξιν: hoy tal vez diríamos *Gegebenheit,* dato existencial) y además como «realidad autónoma (τὴν καθ' αὑτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν)», que aparece como sinónimo de individuo (ἄτομον) y de persona (πρόσωπον).

Esta definición evidencia por sí sola que la persona no se valora aquí como pura relación sino como una realidad autónoma. Lo que en el pensamiento occidental equivale a una relación aparece aquí en un tercer concepto. En efecto, el Damasceno agrega explícitamente que esos conceptos esenciales han de entenderse de modo analógico; en otras palabras, que la peculiar cualidad esencial de las hipóstasis (αἱ δε οὐσιώδεις) es distinta en los seres animados o inanimados, racionales o irracionales, mortales o inmortales (PG 94,612; Kotter 25 brev. 43 fus. 108,3-5).

4) Desde tales explicaciones comprendemos el fundamento con que Juan Damasceno presenta la consideración objetiva del ser en Dios, cuando dice: «No obstante, en la Trinidad santa, sobreesencial, excelsa sobre todas las cosas e incomprensible, ocurre a la inversa (de lo que sucede en la criatura, en que el común ser humano, por ejemplo, se entiende como una realidad pensada [ἐν λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ] y el ser humano de un individuo como una realidad efectiva [ἐν πράγματι]). Pues aquí el uno común se considera objetivamente (como realidad efectiva, ἐν πράγματι) en razón de la igual eternidad e identidad de la esencia, de la eficacia de la voluntad, de la concordia en el modo de pensar y de la identidad del dominio, poder y bondad. No digo semejanza, sino identidad de la unidad del movimiento (οὐκ ὁμοιότητα... ἀλλὰ ταυτότητα). Pues, es una esencia, una bondad, un poder, una voluntad, una eficacia, una excelsitud, uno y mismo... movimiento (actividad) de las tres personas» *(De fide orth.* I,8: PG 94,828; Kotter p. 28, lín. 238; p. 29, lín. 246).

Sin duda que la teología occidental ha adoptado esas afirmaciones, aunque desde el nuevo proyecto de Agustín sería posible otro enfoque, como se verá; una manera de ver las cosas que

podría entender el ser no objetivamente sino en un supremo sentido personal. Lo decisivo es que el ser, siempre que se describe de un modo concreto y no en abstracto, hay que entenderlo analógicamente; es decir, que en Dios el ser significa algo distinto del ser en el hombre.

II. *Las personas en Dios*

Cuanto hemos visto en la consideración de las representaciones del ser nos resultará aún más claro, si consideramos ahora el concepto de persona.

1. *El concepto de persona en sí*

a) Será conveniente que empecemos por presentar la definición del Damasceno, que parece unívoca más que analógica, y que por lo mismo está tomada en lo esencial del hombre y no es aplicable a Dios. Dice así: «Persona (πρόσωπον) es la manifestación totalmente clara y perfectamente descrita de algo en sí (según su ser) unitario, que a nosotros se nos revela por las propias actividades y propiedades (efectos y peculiaridades)» (πρόσωπον ἐστιν ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν: PG 94,613; Kotter *Dial.* 109,2-4). Evidentemente aquí se entiende la persona como una «realidad histórica» en el sentido criatural, como lo demuestran los ejemplos que aduce el propio Damasceno, refiriéndose al arcángel Gabriel, según aparece en la anunciación a María, y a Pablo predicando en el Areópago.

Pero lo sorprendente es que luego prosiga: «Hay que advertir, no obstante, que los santos padres han empleado muchas veces hipóstasis, individuo y persona como sinónimos, por cuanto que les es propio el ser sustancia, tener accidentes, distinguirse numéricamente y ese estar ahí» (PG 94,612; Kotter 26 brev., 44 fus.: 109,3-5). Una mirada a la Trinidad bastaría ya para establecer que, habida cuenta del hecho de que el Logos, la segunda persona en Dios, nos sale al encuentro en la figura histórica de Jesús de Nazaret, bien podía parecer posible al pensamiento occidental aplicar también ese concepto de persona. En el fondo, sin embargo, está el hecho de que también la cristología presenta en la iglesia

occidental una estructura distinta que en la iglesia oriental, por lo que las imágenes trinitarias han de ser asimismo diferentes.

Aquí hemos de advertir, además, que el concepto de forma (μορφή) se emplea muchas veces como sinónimo de esencia y naturaleza, por lo que la forma se define así: «Forma es una esencia en cierto modo constituida y especificada por diferencias esenciales» (μορφή ἐστιν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οἱονεὶ μορφωθεῖσα καὶ εἰδοποιηθεῖσα οὐσία ἥτις σημαίνει τὸ εἰδικώτατον εἶδος: PG 94,608AB; Kotter, 25 brev. 42 fus. 107,2s.6s). Forma es, pues, un tipo específico de *eidos*. También hay que pensar en la exposición griega de Flp 2,6s: forma de Dios y forma de siervo.

b) La otra concepción occidental de persona con su peculiar carácter analógico se hace patente en Boecio, que escribe lo que sigue acerca del tema. En su obra sobre la persona y las dos naturalezas en Cristo (PL 64,1337-1354) se enfrenta detenidamente (cap. 2) con la dificultad que late en la definición de persona, para sostener: «Resulta perfectamente claro que el concepto de persona está sujeto al de naturaleza, y no es posible predicar la persona fuera de la naturaleza *(personam subiectam esse naturae nec praeter naturam personam posse praedicari)*. A fin de hallar el lugar ontológico de la persona empieza por establecer la distinción de sustancias —tradicional ya desde Porfirio— en corpóreas e incorpóreas, vivientes y no vivientes, sensitivas, racionales e irracionales. Subdivide las sustancias racionales en las que son de suyo inmutables e incapaces de sufrir (como es Dios) y aquellas otras mutables y sujetas al dolor y que sólo por gracia pueden llegar a ser impasibles (a saber, los ángeles y el alma espiritual del hombre), para llegar a esta conclusión: sólo se puede hablar de persona en las tres últimas naturalezas, es decir: Dios, los ángeles y el hombre. Y aquí vuelve a distinguir la afirmación universal, por ejemplo, del ser humano, que conviene a todos los hombres, de la predicación particular, que sólo compete a determinadas cosas particulares, como a esta piedra o a Cicerón.

Mas para distinguir estas dos últimas afirmaciones es preciso establecer que la atribución personal sólo conviene a individuos no divisibles y a seres únicos y singulares, que sólo se dan en naturalezas racionales (cap. 3). Y así llega la definición: *Persona est naturae rationalis individua substantia* (PL 64,1343C). La expresión empleada por los griegos, *prosopon*, la traduce por «máscara» (del comediante), interpretación que iba a mantenerse hasta los

tiempos modernos y que, bajo una nueva forma subyace en la idea americana moderna de la persona como *rolle*. Al final Boecio vuelve a presentar la tabla de conceptos, mostrando en qué medida pueden aplicarse al hombre los predicados de esencia, sustancia, subsistencia y persona, y cómo los mismos conceptos han de entenderse de otro modo cuando se aplican a Dios. Al afrontar la cristología de Eutiques (cap. 4) advierte a modo de introducción respecto de dichos conceptos: «Mas cuál sea el nombre con que debe designarse el objeto (naturaleza o persona) depende del criterio del lenguaje eclesiástico *(quo vero nomine unumquodque opporteat appellari, ecclesiasticae sit locutionis arbitrium:* PL 64, 1342-1345). La advertencia es de gran importancia y muestra que aquí, como en cualquier otra doctrina de fe, aunque los conceptos hayan de explicarse primero por reflexión filosófica, están sujetos a la decisión de la Iglesia, que a través de su magisterio oficial debe establecer en cada caso cuál es el concepto que responde a la realidad en cuestión, cuál es el que aquí y ahora resulta el más adecuado, de conformidad con la respectiva interpretación histórica de los conceptos en juego. Y eso es lo que a menudo ha puesto de relieve la Iglesia en el concilio Vaticano I y en su enfrentamiento con el llamado modernismo (cf. DS 3018, 3020; 3487s, 3499; D 1798, 1800; 2087, 2089, 2101). Por otra parte, esto demuestra que la inteligencia de la fe puede y debe también crecer con el desarrollo del lenguaje conceptual de la teología; sólo que tal desarrollo debe estar siempre sometido a la decisión del magisterio eclesiástico. Esa decisión, por otra parte, casi nunca podrá tomarse mientras la nueva evolución conceptual no haya avanzado hasta poder ver claramente lo nuevo y poder distinguir con precisión la terminología aplicable al contenido de fe de aquella otra que no lo es. Y esto es algo que también ha de tenerse en cuenta para lo que aún hemos de decir aquí sobre el concepto de persona en Dios.

c) La problemática del concepto de persona volvió a ponerla de nuevo sobre el tapete de la discusión Ricardo de San Víctor († 1173), que abiertamente intenta una nueva definición del ser personal en Dios, en el ángel y en el hombre. Tras haber consignado en su obra *De Trinitate* (PL 196,887-992) que algunos establecen en Dios tres sustancias y una esencia, otros tres sustancias y una sustancia, y otros, finalmente, tres personas y una esencia *(De Trin.* IV, c. 20), intenta discutir de nuevo el concepto de

persona. Partiendo de la definición de Boecio —*persona est rationalis naturae individua substantia*—, afirma que tal definición conviene propiamente al conjunto de la Trinidad, es decir, no a cada una de sus personas. Pero en seguida observa: «La Trinidad como un todo ni es persona ni rectamente puede denominarse persona» *(nec persona est nec persona recte dicitur:* IV, c. 21). Lo cual le lleva a establecer su propia definición de persona en la Trinidad: «Persona divina es la existencia incomunicable de la naturaleza divina» *(persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia:* IV, c. 22). Después de haber probado que *individuum* sólo corresponde a un ejemplar particular y único, mientras que lo *dividuum* puede concebirse tanto de modo objetivo como lógico, y que existencia es una realidad substancial *(substantiale esse),* propone esta definición de persona creada: *quaelibet creata persona est rationalis naturae individua substantia,* mientras que «toda persona increada es una existencia individua de naturaleza racional» *(quaelibet persona increata est rationalis naturae individua existentia):* Y explica: el ser substancial, que no es sino «algo que está en sí mismo sin estar en ninguna otra cosa como en su sujeto», corresponde tanto a la naturaleza humana como a la angélica y a la naturaleza divina. Por existencia designa el ente que «tiene el ser en sí mismo, aunque también de algún otro» *(in ipso... ex alio:* IV, c. 23). Desde esa plataforma busca ahora la definición de persona que pueda convenir a todas las realidades que se denominan persona y la encuentra en la explicación correspondiente a la definición de *prosopon* del Damasceno. *Persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum.* Aquí, pues, no se habla de la existencia sino del modo existencial, por lo que esa definición conviene a cualquier persona. Persona es un modo de ser, que sólo mediante su vinculación a un ser determinado se cualifica con mayor precisión. «La persona sólo se define rectamente, cuando alguien sólo está separado de todos los demás por una propiedad singular» *(unus aliquis solus a ceteris omnibus singulari proprietate discretus).* Pero esta definición vale para todos los individuos del reino animal, racionales o irracionales; por ello en la mentada definición habría que hablar del modo de ser propio de la naturaleza racional (IV, c. 24; PL 196,946C).

Echando una mirada retrospectiva podemos decir que aquí se presenta claramente el ser personal de la naturaleza creada en el ángel y en el hombre como *individua substantia,* y de la naturaleza

increada en Dios cómo *individua existentia naturae rationalis.* Las distintas personas en Dios se designan además como *incommunicabiles existentiae divinae naturae,* y la definición boeciana aparece como una definición posible del Dios trinitario, con lo que ciertamente se subraya de modo explícito que a Dios no se le debe calificar de «personal» en número singular.

Esta nueva reflexión, exacta e ingeniosa, sobre el concepto de persona deja sin embargo —si la examinamos desde nuestra mentalidad actual— dos cuestiones pendientes:

1) La de porqué el Dios trino no se puede entender como persona, cuando la confesión de fe de Toledo (675) enseña de modo explícito: «Singularmente se dice Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo; sin embargo, no son tres dioses, sino un solo Dios» (DS 529; D 279). El hecho de que la definición boeciana se aplicase al Dios uno y trino, más aún, el hecho de que en el acto religioso de la adoración pensemos en el Dios único, mientras que la adoración sólo se tributa a una «persona», confiere peso y gravedad a esta cuestión que reclama una respuesta.

2) La segunda cuestión surge cuando reflexionamos que también el ser personal ha de distinguirse perfectamente en el ángel y en el hombre: primero, porque la corporeidad es esencial a la naturaleza humana, corporeidad que, de norma ordinaria, no se le atribuye al ángel, al menos no en el sentido de una corporeidad material, aun cuando hoy el concepto de materia resulta muy problemático. Con esto enlaza estrechamente el que los ángeles como individuos son creación inmediata de Dios, mientras que los hombres en razón de su corporeidad están en conexión con los otros hombres por los vínculos generacionales, conexión que al menos cuando se tiene en cuenta la historicidad (como en el concepto de *prosopon)* ha de tenerse en consideración si se trata de definir la persona.

d) Estas cuestiones cobran renovada importancia, si continuamos reflexionando que el ser personal de las tres personas en Dios no sólo aparece definido en la historia de la teología por propiedades o por relaciones dependientes del origen, que en Dios esas personas más bien han de verse como autónomas, en un sentido formal, pese al único ser del Dios trino; de tal modo que todos los teólogos enseñan y las confesiones de fe eclesiásticas ponen de relieve que el Padre no es el Hijo, que el Hijo no es el Espíritu Santo, ni el Espíritu Santo es el Padre, etc. Se podría

decir que cuando se toma en serio la visión económica de la Trinidad (por ejemplo, en Buenaventura), como ocurre por lo general en la doctrina occidental clásica trinitaria (por ejemplo, en Tomás de Aquino), el concepto de persona, de acuerdo con la concepción del ser, ha de entenderse de un modo más formal, como se echa de ver en el lenguaje nominalista de un Juan de Ripa († 1368: M. Schmaus, 567s).

Al igual que Juan Damasceno define la persona — según hemos visto — como algo autónomo y absoluto, así también Tomás de Aquino sostiene que el Hijo representa algo positivo y que «Dios» y «Padre» corresponden del mismo modo al ser personal, porque han de verse como idénticos entre sí (cf. *Sent.* I, d. 23, q. 1, a. 3). En la *Suma Teológica* todavía mantiene que el nombre de persona sólo se empleaba originariamente para designar una de las distintas realidades absolutas *(unum aliorum absolutorum)*, posteriormente, sin embargo (y en contra de los errores triteístas) esa designación se acomodó para indicar sólo algo relativo *(ad standam pro relativo:* ST I, q. 29, a. 4c; cf. *De Pot.*, q. 9, a. 4). Duns Scoto, que parte de la definición de Ricardo de San Víctor y de Buenaventura, llega a la conclusión de que el nombre de persona se aplica en Dios, ante todo, a cada una de las tres personas, pasa luego a significar el principio diferenciador y formal entre ellas, para, finalmente, señalar el propio ser divino, pues que cada una de las tres personas es Dios *(Ox.*, d. 23, n. 4-8; d. 25: M. Schmaus 379-385,486s). De modo parecido piensan también otros, como son Jacobo de Metz († después de 1304, Schmaus 419ss), Roberto Grosseteste († 1253), Jacobo de Viterbo († 1308), Guillermo de Auvergne († 1249) y Pedro Juan Olivi († 1298, Schmaus 567s).

En general se puede decir que precisamente en conexión de la doctrina muy diferenciada de Buenaventura, respecto de casi todos los teólogos de la edad media con una mentalidad más formal, se distingue de modo más preciso entre el *ser de la persona, fundamento de ese ser y el fundamento del conocimiento personal por nosotros.* Al ser persona, entendido en el primer significado que tiene la sustancia en Aristóteles (Boecio), le corresponde por tanto algo absoluto; la fundamentación ontológica se ve preferentemente en las procesiones, o bien en las relaciones entre las personas; mientras que la base del conocimiento de la persona se busca, por una parte, en las propiedades autónomas y, por otra, en las relaciones. Juan de Ripa († 1368) lo formula así en su lógica de supuestos, de tendencia ockamista: «En su significado primero,

debido a su suposición personal para cada persona divina, el concepto de persona es un concepto de *prima intentio* (es decir, absoluto); pero en la significación segunda ese concepto no puede ser un concepto *primae intentionis*, porque lo personal no representa algo esencial y común, ni lo nocional puede comunicarse esencialmente» (cf. E. Bochert, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, Munich 1974, 429ss,855).

e) *Hacia una nueva concepción de lo personal.* Tras estas investigaciones cabe preguntar si no sería posible una nueva concepción del ser de san Agustín, que no arranca del concepto ontológico como Aristóteles, sino más bien de la autoexperiencia humana, del conocimiento del propio ser, del autoconocimiento y del amor que el hombre se tiene a sí mismo como persona espiritual *(De Trin.* X y XIV, 10); cabe preguntarse si esa doctrina trinitaria (que no llegó a imponerse ni siquiera con Ricardo de San Víctor y la Escuela bonaventuriana) no responde mejor a la moderna concepción antropológica de la persona ligada a la experiencia, y que podría aplicarse tanto a la problemática de la doctrina trinitaria como a la cristología. Tal vez ese nuevo concepto podría también hacer justicia de la definición de *prosopon* en Juan Damasceno al tiempo que la armonizase con su concepción de las hipóstasis en Dios. Quizás fuera posible desde estos supuestos básicos lograr una concordia entre la doctrina trinitaria de Oriente y la occidental, y que proyectaría asimismo nueva luz, más adecuada, sobre el diálogo del *Filioque* (para lo que sigue cf. J. Auer, *Person. Ihre theologische Struktur. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Ratisbona 1979).

Vamos a hacer aquí un breve intento de discusión teológica, que no pretende la aprobación explícita de la Iglesia, como la doctrina de san Agustín, sino que, al igual que el ensayo agustiniano, lo único que pretende como tentativa teológica es no incurrir tampoco en la reprobación eclesiástica. En los razonamientos siguientes presentaremos la nueva concepción del ser personal de la persona.

1) El dilema, hasta ahora repetidas veces patente en el empleo de determinados conceptos o nombres para indicar tanto a Dios como a una de las tres personas en Dios (por ejemplo, el Padre es Dios y a la vez la primera persona divina; la Sabiduría es Dios y simultáneamente la segunda persona en Dios; el Amor es Dios y a la vez la tercera persona divina), parece justificar la pregunta

de si realmente sólo se entiende de modo adecuado la persona, cuando la concebimos como una sustancia real.

Tal vez ese dilema podría encontrar una solución, si se entiende «persona» como un «modo de ser», que puede y debe especificarse según su aplicación a distintas realidades, pero que en sí permanece unívoco e inequívoco.

2) El lenguaje antiguo y medieval, que hablaba de la *natura rationalis*, de la naturaleza espiritual, topa en la concepción moderna de la realidad de que la esencia del espíritu frente al ser de la materia resulta más difícil de definir que antes, pues que la propia materia se ha convertido en algo misterioso. Es bien sabido que hasta ahora el espíritu las más de las veces sólo se ha definido de manera negativa, pues simplemente se le negaban las propiedades de la materia (el espíritu es inmaterial). ¿No sería más adecuado que el hasta ahora denominado espíritu se definiese justamente por una afirmación formal más clara de lo que aquí llamamos persona? ¿Es que puede darse un espíritu no personal? ¿No debería poder expresarse hoy lo espiritual justo mediante una definición actual de lo personal?

3) A la pregunta por el lugar sistemático de una posible experiencia de la realidad personal el hombre cristiano sólo cuenta con una respuesta: lo que es persona (no *una* persona), lo que puede y debe ser hemos de sacarlo de la autocomprensión cristiana del hombre. Esa autoconciencia cristiana señala dos estratos coincidentes, aunque tan distintos como necesarios: el estrato de la autoexperiencia natural espiritual-personal y el estrato de la autocomprensión creyente. Para esta última son indispensables los dos impuestos básicos de la antiquísima definición antropológica de la Biblia, cuando dice: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gén 1,26). Según eso, el hombre debe entenderse, primero, como criatura de Dios con un sentimiento creyente, y, segundo, como imagen divina. Entre ambas piedras angulares, orientadas por completo hacia la transcendencia, se encuentra nuestro autoconocimiento natural sacado de la propia experiencia y vivencia interior espiritual-personal. Esa experiencia íntima puede exponerse aquí — digamos que brevemente, pues en otro lugar se presenta con mayor amplitud — mediante tres enunciados: en el ser humano entran *subsistencia, «eksistencia» y comunicación*, que tienen su centro en la persona espiritual, pero que incluyen también en principio la *corporeidad, mundanidad y relación social* del hombre.

Como es fácil de reconocer, esos términos están tomados ante todo de las diversas formas de la llamada filosofía existencial. Expondremos brevemente lo que aquí significan para conseguir un lenguaje inequívoco. Estas tres determinaciones estructurales de lo personal tienen en común el apoyarse en un dato o disposición natural, el incluir asimismo de necesidad la propia correalización de ese dato o disposición, y, por fin, que cada uno de esos datos o disposiciones está referido por sí mismo en un dato y posibilidad situado fuera. Así las cosas, podemos agregar lo siguiente a cada una de esas tres precisiones estructurales de lo personal:

aa) *Subsistencia.* Como primer elemento estructural de la realidad, «persona» significa el ser fundamental en la misma: en el hombre cuentan entre otras cosas su corporeidad, el estar dotado de un alma espiritual y su personalidad, estando esta última anclada en su alma espiritual, aunque representando algo más por encima de la misma (cf. CTD III, § 23). Sin embargo, subsistir no significa únicamente poseer esas realidades, significa el tenerlas como propias, vivirlas. En los seres angélicos la subsistencia ha de verse en su naturaleza anímico-espiritual, y en su personalidad, que se distinguen entre sí en razón del carácter criatural de los ángeles. Como carecen de corporeidad, su subsistencia es un ser constantemente vigilante.

En Dios la subsistencia ha de buscarse dentro del puro ser espiritual, que, como realidad increada y necesaria, incluye a su vez una personalidad suprema; lo cual equivale a libertad necesaria o necesidad libre. Su subsistir es una autorrealización supratemporal como ser absoluto del único Espíritu universal.

La subsistencia de la persona singular en Dios sólo podemos captarla como una subsistencia «relativa», aunque en sí es absoluta en razón de la identidad con el único ser del Dios personal *(in Deo idem ens et essentia:* Agustín, *De Trin.* VII, c. 5: PL 42,942). En el ser personal subsistir equivale, pues, al ser real así como a la libre realización del espíritu, que es la forma suprema de vida. Si en el espíritu creado hay que distinguir entre existencia y realización de esa vida, en el espíritu increado existencia y realización son una misma cosa, siendo por lo mismo a la vez necesaria y libre, *actus purus* como *actio ipsa libera.*

El subsistir como primer elemento estructural en el ser personal del hombre ha de verse en su ser sustancia, que para él significa subsistir. Y ese ser sustancia no significa aquí simplemente *ratio-*

nalis naturae substantia, pues en esa *rationalis substantia*, a diferencia de lo que ocurre por ejemplo en el ángel, entran también la corporeidad y materialidad con todas sus conexiones mundanas. Significa aquella profundidad que late bajo la unidad cuerpo-alma y que vive su ser, su naturaleza más íntima no sólo en un existir de la autorrealización, sino desde el misterio del amor, desde el misterio que se encuentra a sí misma y se realiza en la medida en que se entrega libremente a un tú.

Lo que significa ese primer elemento estructural del ser personal se hace muchas veces visible en el campo natural-filosófico tras el ensayo de Gabriel Marcel sobre «el misterio del ser». En la tentativa agustiniana (de una comprensión de la Trinidad) ese primer elemento hay que contemplarlo en la *mens* y *memoria*.

bb) *Ek-sistencia*. Al exponer aquí el segundo elemento estructural de lo personal como *ek-sistencia*, la misma grafía de la palabra indica ya que ese elemento está tomado principalmente de la concepción del ser de Martín Heidegger, en que el acontecer ontológico en el tiempo cobra una importancia mayor. La visión de este elemento de la *ek-sistencia*, que sobrepasa el alcance ontológico, se hace patente en el concepto de libertad de Paul Sartre que borra la diferencia entre criatura y creador.

Ek-sistencia significa la realización en libertad plena, independientemente de lo que está dado de antemano en la subsistencia, aunque tal realización sólo es posible en lo que viene dado con la subsistencia. Los tres elementos estructurales entran en la persona, como en el triángulo entran los tres lados y los tres ángulos. Por eso se comprende que ese elemento de la *ek-sistencia* tenga que ser también diferente de acuerdo con los tres diferentes predicados de la subsistencia en Dios, el ángel y el hombre. Al mismo tiempo hay que pensar que justamente en la consideración de ese segundo elemento estructural de la *ek-sistencia* se expresa sin más la relación de la persona con el mundo material, ideal o personal, y, respecto de Dios, con el mundo como criatura.

Para la comprensión de persona en Dios, la *ek-sistencia* indica además al «Dios viviente», cuyo ser es vida, de la cual no sólo nos habla la revelación «en su historia salvífica con el mundo que él ha creado», sino que nos permite barruntar incluso su vida íntima con las afirmaciones sobre la generación del Hijo y la espiración del Espíritu, que son imagen de la vida divina fuera y más allá del tiempo. La *ek-sistencia* de cada una de las personas en Dios sólo podemos captarla con fe en los componentes activos

de las relaciones, aunque, considerada como propiedad, sea algo más. Para el pensamiento y la comprensión del hombre la Trinidad continúa siendo siempre un misterio absoluto, que no se deja aprehender mediante un concepto tan formal.

La *ek-sistencia* como segundo elemento estructural del ser personal debe verse en el ser de los ángeles en su libertad tanto del ser como del obrar; que, sin embargo, es una libertad creada y por lo mismo no de orden ontológico, sino que conoce su ordenamiento axiológico a la necesidad, a la cual ha de estar referida cualquier libertad ética espiritual-personal. Una libertad absoluta es inimaginable para la criatura. Lo cual resulta todavía más evidente cuando ha de hablarse de la *ek-sistencia* como elemento estructural de la persona humana. Como ser corpóreo-espiritual el hombre no sólo está referido al mundo espiritual de las verdades y valores, sino también a la necesidad interna del mundo material e ideal, aunque justo por esa su *ek-sistencia* puede elevarse libremente sobre el mismo; no puede ignorarlo, y sólo enfrentándose a él puede *ek-sistir*.

En un sentido general podría verse ese segundo elemento estructural en la *intellectio* y en el conocimiento que el alma tiene de sí misma.

cc) *Communicatio* es el tercer elemento estructural del ser persona, y sin duda el elemento más complejo en la inteligencia óntica que la persona tiene de sí misma. Respecto del ser personal de Dios ello significa la relación de las tres personas cual constitutivos vitales de la única vida espiritual divina para sí, entre sí y consigo.

Para cada persona en Dios ese elemento ha de verse en la forma peculiar de su relación con las otras personas, que a su vez está condicionada por las procesiones de las distintas personas. En Dios eso significa a la vez su relación actual con todos los seres espirituales creados, ángeles y hombres, en la historia de la salvación, y finalmente su relación instalada en la intemporalidad con todo lo creado en el tiempo mediante providencia, voluntad salvífica y juicio. Puesto que la comunicación no es posible sin la *ek-sistencia*, en Dios siempre le compete una libertad interna, que por su parte responde a la necesidad de su ser supratemporal y supraespacial, supraóntico y supraesencial. Aquí queda definitivamente claro que, desde la comprensión creada y humana de la persona, a Dios hay que llamarle propiamente «suprapersonal». Quienquiera que, poniendo no sólo la inteligencia, sino

también el corazón, pretenda reflexionar con fe sobre esas expresiones formales tomadas sin duda de la filosofía neoplatónica (sobre todo en el Pseudo-Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor y Juan Damasceno) cobrará conciencia de que tales expresiones no son una pura filosofía natural del hombre, que más bien puedan representar una reflexión ulterior humana de aquello que se abre de nuevo en la revelación de Dios al espíritu humano en su fe.

Para los seres espirituales creados, como los ángeles, ese tercer elemento estructural de la *communicatio* significa su ordenación esencial y a la vez libre al ser divino-personal y a cada una de las personas divinas, aunque también su relación dialógica, libre e impuesta, con sus iguales los ángeles y, por permisión y mandato divinos, con los hombres como seres espirituales capaz de diálogo.

Para el hombre como persona este tercer elemento estructural de su ser persona viene dado primordialmente en su capacidad y deber de diálogo con los demás hombres (y ningún hombre debe excluirse de ese diálogo, si no quiere perjudicarse a sí mismo en su más íntima personalidad criatural).

Así como el ángel puede escapar al mandato esencial de Dios, y con ello a su perfección última —que, como puro espíritu creado sólo puede encontrar definitivamente en Dios, modelo de todas las personas espirituales creadas a su imagen — y condenarse (el demonio), también el hombre con su corazón frente a sus semejantes puede cerrarse el camino hacia la persona increada de Dios —que es y debe ser siempre el supremo dialogante de todas las personas creadas, si quieren alcanzar su perfección última — y puede cerrarse de ese modo el camino hacia ese ser personal e increado de Dios, perdiendo así su consumación suprema.

También los «condenados» siguen siendo «personas», pero sólo pueden disponer y practicar ese necesario tercer elemento estructural de su ser persona, la «comunicación omnipersonal», mediante la protesta, la negación y el «odio». Aquí se advierte claramente que el amor en sentido cristiano no es sólo una exigencia moral, ni sólo una posibilidad real otorgada por gracia de Dios: es algo que condiciona en lo más profundo la definición ontológica de todo ser personal en su perfección, justo porque Dios, la proto y superpersona, es amor. Este misterio es tan grande, que se deja sentir en todo ser creado, el cual debe existir para otro ser, teniendo su existencia un carácter de servicio.

Aquí, pues, lo importante es que las personas creadas ya no

están, respecto del mundo extrapersonal de la creación (tanto el mundo material como el ideal), en la «comunicación» que se afirma respecto del ser personal de Dios y de cada una de las personas divinas, como es la comunicación que se realiza en la creación, redención y santificación del mundo extradivino. Y es importante también saber que el hombre, como el ángel, en cuanto personas creadas ya no están destinadas a esa comunicación con el mundo extrapersonal; más aún, en sentido estricto ya no son capaces de la misma. Eso es lo que la teología ha expresado desde Agustín en su proclama, fundamental para la antropología, que dice: «El mundo extrapersonal se le ha dado al hombre (y al ángel) para que lo use *(uti)*, no para que lo disfrute *(frui)*» (cf. Agustín, *De doctr. christ.* I,3,4; cf. III,10,16: PL 34,1: *Conversi ad fruendum his, quibus uti debuimus... abalienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos:* aplicándonos a gozar de aquellas cosas que sólo deberíamos usar... nos alejaríamos de la patria, cuya suavidad hace bienaventurados. El *frui* está ordenado al amor personal, mientras que el *uti* lo está a los seres necesarios de vida no personal). Una mirada retrospectiva descubre claramente que ese tercer elemento estructural del ser persona lo encuentra Agustín en el amor y amor de sí mismo que entra en su concepción trinitaria.

3. *Consecuencias de ese concepto de persona*

Por el momento, y para este nuestro ensayo, puede bastar lo dicho. Los puntos decisivos siguen siendo éstos:

a) El concepto de ser personal se establece mediante tres relaciones de estructura formales, que se distinguen claramente en que están conectadas entre sí, como lo están los tres lados y ángulos de un triángulo: subsistencia, *ek-sistencia* y comunicación.

b) Ese concepto general de persona compete a la persona originaria y modélica, universal, absoluta e increada del ser divino y de las tres personas en Dios, como a las personas creadas de los ángeles y de los hombres. Para nuestra inteligencia humana, que desconoce la contemplación total del ser, y que sólo mediante el pensamiento a través de la forma objetiva del tiempo y del espacio puede captar el conjunto de las consecuencias y las re-

laciones, ese concepto formal de persona tiene que especificarse, como se ha indicado anteriormente, según las realidades ontológicas de Dios, de las personas divinas, el ángel y el hombre, y de acuerdo con la imagen que de tales realidades nos ha proporcionado la revelación. En cierto sentido al ser divino hay que llamarle suprapersonal.

c) En este ensayo el pensamiento humano, que no sólo es reflejo de las realidades, sino que es también acto creativo del hombre, podría entender el misterio del único Dios personal, el misterio del Dios trino y uno, de tal modo que parezca asumir todo cuanto pertenece a esa nuestra imagen revelada de Dios. Se entendería así de un modo nuevo la semejanza divina del mundo personal creado de los ángeles y de los hombres, así como el impersonal del mundo subhumano.

Al mismo tiempo podrá así expresarse en forma nueva la peculiar posición del mundo personal creado de los ángeles y de los hombres entre el Dios uno y trino y el mundo infrapersonal creado.

Se mantiene sin embargo la afirmación revelada de la absoluta realidad personal de Dios incluso frente al mundo extrapersonal, aunque aquí ya no resulte comprensible la frontera entre lo personal y lo no personal, que para nosotros los hombres, como personas creadas, es necesaria e indispensable (como lo es la distinción entre mundo material y espiritual). En Dios, ser personal increado, esa frontera no se nos perfila clara y neta a los hombres. Es una confesión a la que nos fuerzan las palabras reveladas: «Él (Dios) lo es todo» (τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός: Eclo 43, 27) o que «Dios (al final de los tiempos) lo será todo en todo» (ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν: 1Cor 15,28). Dios es un misterio absoluto, pero en la medida en que se nos ha revelado podemos entender de nosotros mismos y de nuestro mundo cuanto necesitamos comprender; es decir, la necesidad de que hemos de conservarnos en este mundo y que podemos usar de él en tal forma que, a una con ese mundo, permanezcamos siempre abiertos a aquel de quien dice la revelación: «Lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó, eso preparó Dios para los que le aman» (1Cor 2,9; cf. Is 64,3; Eclo 1,10).

d) El ensayo antes citado parte del principio sentado por Agustín, especialmente en el libro XIV de su monografía sobre

la Trinidad. Pueden considerarse decisivas estas sus palabras: «Ahora bien, esa libertad del espíritu (humano) — autoconciencia, autoconocimiento y amor de sí mismo — no es imagen de Dios porque el espíritu se recuerde, se conozca y se ame a sí mismo, sino porque puede evocar, contemplar y amar al que le ha creado. Cuando lo hace es sabio, si no lo hace es un insensato, aunque se recuerde, se conozca y se ame a sí mismo. Por tanto, ha de recordarse, contemplar y amar al Dios a cuya imagen ha sido creado. Y, para decirlo brevemente, debe adorar a Dios, que no ha sido creado, pero que le creó a él de tal modo que es capaz de acogerle y de participar de él... El espíritu se hace sabio no por su propia luz, sino por su participación de la luz suprema» (cf. Sal 36,10; *Cuius ab eo capax est facta et cuius particeps esse potest... non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit: De Trin.* XIV, c. 12, n.º 15: PL 42,1048).

En la comparación entre el ser personal increado de Dios y el ser personal creado a imagen divina, que son el ángel y el hombre, hay que tener en cuenta, desde luego, que la creación por obra de Dios al lado de la semejanza personal divina y la propia realización de la criatura son el fundamento y fenómeno originario de cuanto en la revelación encontramos de múltiples formas como «gracia». Por ello prosigue Agustín en el texto antes citado: «Gran miseria es para el hombre no estar con aquel *(cum illo)* sin el que él no puede ser. Sin duda que no está sin aquel en quien *(in quo)* está (cf. Rom 11,36), y sin embargo no está con él *(cum eo),* cuando no se acuerda de él, no le contempla y no le ama» (ibid. 16: PL 42,1049). El «estar en Dios» por la creación a imagen y semejanza divina sólo cobra plena realidad por gracia en un «estar con Dios», cuando el hombre, viviendo de esa gracia, se recuerda de Dios, le contempla y le ama. Para nuestra comprensión humana de la gracia son esenciales precisamente esos tres elementos (cf. CTD V, 162,4; 186; 219,4: una espiritualidad trinitaria). Mas en la consideración trinitaria también esos tres elementos, vistos desde Dios, pueden contemplarse como «participación en Dios», aun cuando esa unidad trinitaria ya no resulte patente en la comprensión de la gracia y siga siendo un misterio, como es un misterio impenetrable el propio Dios trino.

III. *Resumen de la doctrina trinitaria en Oriente y en Occidente*

El valor de la tentativa antes expuesta de ahondar en la reflexión de la doctrina trinitaria occidental con ayuda del planteamiento agustiniano, puede echarse de ver si, a modo de conclusión, hacemos brevemente una comparación entre la doctrina trinitaria oriental y la occidental.

1. Como ya hemos indicado repetidas veces, hay que empezar por establecer que el punto de partida es distinto en la doctrina trinitaria de Oriente y la de Occidente. Aunque ambas tentativas tengan como única fuente del conocimiento, acerca de ese misterio de fe, la sagrada Escritura con sus múltiples afirmaciones (como se ha demostrado al hablar de las procesiones, las propiedades, las relaciones y la pericoresis de las distintas personas), la perspectiva desde la que cada una contempla ese misterio es diferente: para la Iglesia oriental la consideración «económica», es decir, la contemplación de las tres personas, sigue siendo el punto de partida y el supuesto fundamental. Mas no se puede pasar por alto que también el objetivo de esa doctrina trinitaria es el misterio del único ser divino, subsistente en tres personas. Múltiples son los caminos que aseguran ese misterio como tal y, no obstante, han de abrirse a nuestra comprensión, en cuanto le es posible al hombre. Así, al lado de la afirmación de que el único ser divino subsiste en tres personas (ni más ni menos), están los esfuerzos por hallar un camino hacia la verdad de fe del Dios uno en tres personas. Las más de las veces se intenta hacer patente ese misterio mediante imágenes: «fuente, río, corriente», «sol, luz, reflejo» (Juan Damasceno, *De fide orth.* I,8: PG 94,833: Kotter 893-896). Que ese lenguaje figurado, con que en el pensamiento griego enlazan también a menudo las ideas fundamentales del neoplatonismo acerca del ser que sale y vuelve a sí mismo (πρόοδο y ἄνοδος), sólo alcanza su objetivo de forma muy imperfecta, es algo que se echa de ver ya en Gregorio de Nacianzo († 390; cf. *Or.* 3: PG 36,178) y sobre todo en el siglo VII, con Juan Damasceno, que acaba resumiendo la unidad del ser divino en tres personas con estas palabras: «La divinidad está indivisa en lo dividido y, al modo de tres soles unidos e inseparables forma una conexión y unidad de luz. Si contemplamos, pues, la divinidad, y el primer fundamento y dominio universal, al único y por así

decir mismo movimiento y querer de la divinidad, y a la identidad de esencia, poder, eficacia y gloria, vemos que lo que nos representamos es un único (ser). Mas si miramos aquello, en lo que está la divinidad o, dicho con más precisión, lo que la divinidad es y aquello que brota del primer fundamento intemporal, idéntico en gloria e inseparado (es decir, las hipóstasis del Hijo y del Espíritu), son tres las hipóstasis que adoramos» (*De fide orth.* I,8: PG 94,828; Kotter 8,265-274). La imagen de «los tres soles unidos e inseparables» pone de manifiesto cómo con ese pensamiento metafórico se intenta hacer debidamente comprensible la unidad de esencia y la trinidad de personas, y al tiempo expresarlo gráficamente dentro de esa precisa concepción cósmica de los griegos.

Si, deslumbrados por esa imagen, volvemos la vista al intento agustiniano de hacer comprensible la trinidad de personas en la unidad del ser divino, mediante la imagen del alma espiritual, que se sabe, se conoce y se ama —y precisamente en esa autoconciencia, en ese autoconocimiento y amor de sí mismo vive de modo pleno su propio ser espiritual-anímico experimentándolo como una realidad—, inmediatamente queda claro que esa tentativa occidental descansa en el terreno del pensamiento antropológico de Occidente (contrapuesto al pensamiento cósmico oriental) y que, partiendo de la unidad (del alma) avanza hasta la trinidad (de la realización anímica), como la tentativa oriental de Juan Damasceno arranca de la trinidad (de los soles) para llegar hasta la unidad de la luz. Ambas imágenes están cargadas de tensión interna y de un altísimo dinamismo.

2. Aunque hemos intentado aquí desarrollar conceptualmente las grandes afirmaciones del dogma en una reflexión teológica con ayuda del nuevo planteamiento occidental que hallamos en Agustín, nada nuevo podemos decir. Sólo se puede enunciar la vieja y siempre idéntica verdad, de tal modo que los planteamientos que con el correr del tiempo han llegado a ser básicos en el pensamiento occidental se incorporen también al lenguaje teológico sobre el misterio de la santísima Trinidad y sobre el Dios único e incomprensible. Con ello se ha intentado, aunque en menor escala, mostrar frente a la exposición de la «teología oriental como una mística trinitaria» —según la que presenta, por ejemplo, Vladimir Lossky, *La teología mística de la Iglesia oriental*, Herder, Barcelona 1982— que también la occidental puede, y podría con

no menor razón entender su teología, como un camino hacia la realidad mística, aunque el recorrido externo sea diferente. Brevemente podrían compendiarse así los tres elementos diferenciadores.

a) Desde su mentalidad romano-germánica el mundo occidental toma el *mundo terrestre como creación* de Dios más en serio que el Oriente; en el fondo lo juzga mejor, pese a tener conciencia de la pecaminosidad universal. Más aún, en su enfrentamiento con la gran teología reformada, la Iglesia romana puso de relieve su imagen positiva del mundo, y así continúa haciéndolo todavía hoy, como lo demuestra el último decreto del concilio Vaticano II. Con ello puede explicarse, entre otras cosas, que Occidente fuera el primero en introducir y sostener el desarrollo de las ciencias naturales, mientras que el Oriente se vio impedido de hacerlo a comienzos de la edad moderna debido incluso al destino político de Constantinopla. Como ejemplo en que pueda verse esa diferencia entre Oriente y Occidente cabría recordar asimismo la doctrina de los palamitas (aunque también la difundieron otros teólogos orientales) sobre las «energías increadas de Dios» que influyen en este mundo. Frente a ello la teología romana sostuvo explícitamente, en la gran controversia medieval sobre la gracia, que la gracia de Dios al hombre no es el Espíritu Santo como persona, sino más bien una realidad sobrenatural creada que actúa en el hombre; aunque como consecuencia de esa realidad creada se admita la inhabitación del Espíritu Santo increado y eterno. Fuera de la realidad personal de Dios y del mundo creado por él, la teología occidental ignora cualesquiera otras «energías increadas» que operen sobre el mundo creado.

b) Cuanto más en serio se toma el *ser personal* del hombre, mayor es la seriedad con que se acepta también el de Dios; y no es casual que haya habido graves enfrentamientos teológicos sobre la cuestión de si la persona de Dios había de designarse como hipóstasis o como persona. Y es digno de notarse que Agustín no sólo presenta la tríada de *mens-intellectus-amor* en el alma como imágenes analógicas del Dios uno y trino *(De Trin.* IX, cap. 4), sino que desarrolla esas ideas y presenta la terna de *sui meminisse se intelligere se amare* (autoconciencia, autoconocimiento y amor de sí mismo: *De Trin.* XIV, cap. 10) como imagen válida para la comprensión creyente y teológica de la vida trinitaria íntima del Dios único. En el pensamiento occidental el ser personal del hombre se concibe de algún modo con un mayor acento existencialista (para decirlo con lenguaje moderno), sin caer por ello en un actualismo que rompería la visión metafísica. Con tal mentalidad se ha intentado más bien entender lo vital como vital, de modo que no se separasen experiencia y pensamiento sino que se mantuviesen unidos, y a la enunciación comprensible se sumase un lenguaje descriptivo.

Así surgió en la iglesia occidental una «doctrina de la gracia» propia al lado de la «doctrina de la salvación» corriente en la iglesia oriental; esa doctrina de la gracia tiene sus raíces precisamente en la mentalidad antropocéntrica del hombre occidental frente a la concepción cósmica del Oriente, y fue inaugurada por el mismo Agustín que había introducido el nuevo planteamiento de la doctrina trinitaria. En la ética y la moral de la iglesia de Occidente esa mentalidad sigue influyendo y siendo decisiva, a diferencia de lo que ocurre en la iglesia oriental. Hay que decir, sin embargo, que eso no siempre es mérito de la propia Iglesia, sino que más bien parece condicionado por la posición de la Iglesia tanto en el marco espiritual de Oriente como de Occidente.

c) La misma diferencia saltaría a la vista, si tomásemos en consideración el *concepto del «ser infinito»* tan importante para la doctrina de Dios. Un cotejo, por ejemplo, entre las afirmaciones al respecto del Pseudo-Dionisio y de sus seguidores en Oriente, y las afirmaciones de un Nicolás de Cusa, en Occidente podría demostrarlo con claridad (cf. J. Hochstaffl, *Negative Theologie, Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffes,* Munich 1974; M. Álvarez Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Cues,* Munich 1967). En el pensamiento occidental el «infinito» pertenece más bien al campo de la matemática (cf. al respecto incluso la definición de Dios en Duns Scoto como *radicalis infinitas)* mientras que en Oriente ese concepto se encuentra de preferencia en el camino hacia la oscuridad de lo incomprensible (sobreesencial).

3. Con lo aquí dicho coincide que la teología de la iglesia oriental pese a que — como se ha indicado repetidas veces — toma de las consideraciones cósmicas la analogía figurada para describir el misterio del Dios trino y uno, en lo esencial no llega a ver en ese mismo mundo terreno unas «analogías trinitarias en el sentido de un reflejo de la Trinidad», como ocurre en gran medida dentro de la teología occidental (cf. CTD III, § 7). Es verdad que la teología oriental trata ampliamente la cuestión de la semejanza

divina del hombre; pero que también la naturaleza extrahumana, en su esquema divisorio ternario, las más de las veces válido, y a menudo necesario, recuerde al Dios trino, y que, junto a la *imago Dei* en el hombre existan a menudo innumerables *vestigia Dei* en la creación extrahumana, todo ello continúa siendo algo específico y privativo de la doctrina de Occidente. Oriente prefiere hablar en cambio de las energías increadas de Dios que operan en este mundo (cf. H.U. von Balthasar, *Kosmische Theologie, das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln ²1961, 91-100).

4. Después de lo dicho hasta aquí es importante, sin embargo, subrayar ahora que no sería posible, más aún que no sería conveniente y que más bien significaría una pérdida querer intentar una acomodación de ambas concepciones de Oriente y de Occidente, bien distintas en su profundidad, bajo pretexto por ejemplo de una sola verdad de fe. Cada una de esas profundas orientaciones mentales deberá ver justamente en su peculiaridad lo que le es «necesario»; y será también conveniente que cada una se esfuerce por comprender lo peculiar y grande de la otra tendencia, que no por el hecho de no ser lo propio tiene un valor inferior; antes al contrario, precisamente por estar lejos de la propia concepción podría y debería resultar más importante. Lo cual muy bien podría aplicarse a las dos distintas concepciones teológicas sobre el misterio de la Trinidad. Si el Oriente entiende el gran misterio del Dios trino y uno en los tres soles unidos entre sí e inseparables, y si Occidente, siguiendo el planteamiento de Agustín intenta representarse gráficamente la vida trinitaria del único Dios, espíritu personal e infinito, en la especificación de la idea de persona, hemos de decir que cada una de tales concepciones tiene una forma profunda y definitiva, aunque la concepción oriental se entienda de un modo más material y la concepción de Occidente de modo más formal. Ninguna de las dos concepciones puede captar el misterio ni resolverlo por completo, mientras que cada una puede tener en cuenta y admirar a la otra. En la representación oriental permanece más oscuro el misterio natural de la persona como estructura básica del espíritu; mientras que en las nuevas tentativas de la visión formal de Occidente acerca de esa misma persona, como imagen estructural del espíritu, resulta menos comprensible el misterio ontológico, que subyace a esa vida del espíritu.

5. Mayor importancia reviste el hecho de que ninguna de ambas tentativas, ni la oriental ni la occidental, descanse sobre «abstracciones», que podrían poner en peligro el misterio de fe y forzosamente lo acercarían a un montaje ideológico. Ambas tentativas arrancan de imágenes gráficas: el intento oriental de imágenes que caen bajo el ojo contemplativo del hombre, y tomadas del mundo que el ojo humano puede percibir; el intento occidental juega en cambio con imágenes tomadas de la experiencia interna del hombre. La misma diferencia podría encontrarse en la representación del tiempo, que en Agustín aparece como *distensio animae*, como una vivencia psíquica (*Conf.* XI,17-28), mientras que Oriente en la línea de los antiguos ve primordialmente el marco de conocimiento del tiempo en la secuencia continua del movimiento de los astros. Precisamente en este punto ambas tentativas se demuestran como obras de una buena mentalidad bíblica y cristiana, que en ambos casos partiendo de la creación busca su camino hacia el Dios creador. Aunque a veces podamos tener la impresión de que en Oriente y en Occidente ha entrado el montaje del pensamiento filosófico para la comprensión teológica del misterio de fe, mediante la aplicación, por ejemplo, de los conceptos aristotélicos del ser y del movimiento, o de las ideas platónicas de lo bueno y lo bello —que bien podrían haber aproximado las afirmaciones teológicas a un lenguaje filosófico abstracto—, lo cierto es que precisamente en la controversia en torno al misterio trinitario una y otra vez se hace patente que incluso al argumentar sobre el Dios único los conceptos filosóficos no deben tomarse como abstracciones sino como indicaciones de realidades muy concretas. La incorporación de la filosofía griega a la teología cristiana no ha «helenizado» a ésta (cf. A. von Harnack), ni la ha convertido en una metafísica. Esa filosofía ha sido más bien un medio para poder expresar unas realidades profundas, que sólo se hacen transparentes en el fondo de todas las experiencias exteriores e internas (cf. Kl. Hemmerle, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie aus theologischer Perspektive*, en *HerKorr* 31, 1977, 31-36). Incluso la antigua filosofía griega, sobre todo en Platón, sólo trató el tema teológico para entender la realidad de fe con mayor profundidad humana y para superar la desfiguración que la idea de Dios, manifiesta en el corazón del hombre hecho a imagen divina, habrá sufrido por obra de las distintas religiones populares y paganas, mediante la reflexión seria del corazón humano, incluso allí donde la luz de la revelación todavía

no había iluminado el conocimiento profundo y la comprensión del hombre para la fe en Dios.

6. La recta doctrina trinitaria es también el fundamento para la comprensión recta de la doctrina bíblica de la «filiación divina» otorgada al hombre redimido y justificado. Según la doctrina cristiana el hijo humano natural se convierte por el bautismo (en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) en Hijo de Dios (Gál 3,27); más aún, con la encarnación de Dios todos los hombres disponen de la posibilidad de llegar a la filiación divina (Gál 3,26). Cristo es el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29). Mas la filiación divina se funda asimismo en el envío del Espíritu Santo al corazón de los hombres (Gál 4,6; Rom 8,9.14s). Juan explicará más tarde esa verdad de fe diciendo que el cristiano «ha nacido de Dios» (1Jn 2,29-3,10; 4,7; 5,1.4.18; Jn 1,18). La realización de esa existencia cristiana desde el tiempo mundano al tiempo último la caracteriza y define 2Pe 1,4 con estas palabras: «Para que seáis participantes de la naturaleza divina.» Esa doctrina de la filiación divina del hombre bautizado será en el siglo IV el punto de partida de la doctrina acerca del verdadero «ser divino del Logos Cristo como del Pneuma Santo», pues que ninguno de los dos podría operar en el bautismo, junto al Padre, la «divinización» del hombre si personalmente no fueran el verdadero Dios. La «filiación divina», como gratificación benevolente del hombre afirma ciertamente más que su «semejanza divina» en razón de su creación por Dios (Gén 1,26); igualmente, por el acontecimiento histórico-salvífico de la encarnación de Dios en Cristo y del envío del Espíritu en pentecostés, la filiación divina se revela y convierte para todos los hombres en una nueva posibilidad. Si por ser «hermanos y coherederos de Cristo en Dios» (cf. Gál 4,6s; Rom 8,15ss) somos también hijos de Dios, está claro que la doctrina trinitaria bien entendida se convierte en requisito y fundamento de la doctrina cristiana de la filiación divina del hombre bautizado. Mas ese razonamiento impone también que el misterio primordial del Dios uno y trino, en relación con la semejanza divina del hombre y más aún de su filiación divina, de tal modo arranque de lo «personal» que encuentre en él expresión no sólo la consideración económica de las tres personas en Dios, sino el mismo ser personal divino en razón del ser personal del espíritu humano (cf. LThK IV, 1960, 1114-1117;

CTD V, § 16; F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970).

7. Desde aquí el camino conduce al final de lo que hemos de decir al presente sobre la doctrina trinitaria, a saber: no sólo se da una enseñanza teológica sobre la Trinidad y una acción trinitaria de Dios en la creación sobre la base de la encarnación divina, y de la misión del Espíritu y del bautismo para cada hombre, en este mundo cristiano existe también una auténtica «mística trinitaria», que debe fundamentarse en diversas enseñanzas bíblicas. En primer lugar está la doctrina de la «inhabitación de Dios en el hombre». El Espíritu Santo está, habita y permanece en nosotros (cf. Jn 14,16s; Rom 8,9s; 1Cor 3,16; 2Tim 1,14; 1Jn 4,12-16), Cristo está en nosotros (Col 1,27ss; Gál 2,90) y nosotros estamos en Cristo (Rom 6,11; 8,1s; Gál 3,28; Ef 1,4; 2,6; Flp 4,1; 2Tim 2,10). Cristo promete al respecto: «Si uno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y (nosotros) vendremos a él para fijar morada en él» (Jn 14,23). Esa inhabitación del «Dios» trino pone de relieve y supera la «amabilidad» y «amistad» divinas, de las que hablan a menudo la Escritura y la teología (cf. CTD V, § 17 y 18). Los santos padres han tratado de múltiples modos esa inhabitación del Dios trino en el corazón del hombre (cf. sobre el tema Petavius, *De Trin.* VII, 73; 13,22; VIII 4 y 5) entendiéndola como prolongación de las procesiones en Dios. Lo cual conduciría, especialmente en la mística alemana, a la doctrina de que el nacimiento divino e intemporal en la Trinidad santa se deja sentir en el mundo, no sólo porque el Logos nació en el tiempo de María virgen, sino también porque el nacimiento eterno de Dios continúa produciéndose en el corazón del hombre justificado. Así dice, por ejemplo, Ruysbroeck: «Por eso se renuevan siempre y sin cesar el nacimiento eterno del Hijo y la emisión del Espíritu Santo en nuestra alma simple... Nuestro Padre del cielo mostrará a nuestra alma su claridad divina en proporción superior; más aún, nosotros somos su reino y él habita y gobierna en nosotros» *(Espejo de salvación eterna*, cap. 17; cf. comentario de H. Rahner, *Die Gottesgeburt im Herzen des Menschen*, en *ZKTh* 59, 1953, 333-480). La plegaria de Jesús al despedirse: «Que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros... para que lleguen a ser consumados en uno» (Jn 17,21ss), apunta asimismo a esas profundidades. Por ello Juan de Ruysbroeck encuentra en el corazón

del hombre «una vida viviente, que es a la vez creada e increada, es decir, que es Dios y criatura. Debéis saber que nosotros tenemos una vida eterna a imagen de la sabiduría eterna de Dios. Esa vida permanece siempre en el Padre, fluye con el Hijo y retorna a la misma naturaleza con el Espíritu Santo. Así vivimos nosotros eternamente en nuestra imagen de la Trinidad santa y en la unidad del Padre. Después tenemos también una vida creada que fluye de la misma sabiduría de Dios... De su imagen tiene nuestra vida tres propiedades, por las cuales nos asemejamos a su imagen que hemos recibido. Pues nuestra vida vive siempre, contempla y tiende al origen de nuestra naturaleza creada. Vivimos, en efecto, de Dios y para Dios. Dios vive en nosotros y nosotros vivimos en él... He aquí que ésta es una vida eterna y celestial, nacida del Espíritu Santo, y que se renueva siempre en el amor entre Dios y nosotros, pues que la acción de Dios es eterna en la soledad de nuestra alma. Y nosotros tenemos una vida eterna con el Padre y la misma vida fluye y nace con el Hijo desde el Padre. Y el Padre con el Hijo ha conocido y amado la vida desde la eternidad en el Espíritu Santo... De esa vida nos ha creado Dios, pero no desde su vida y su sustancia, sino de la nada... Ahora bien, nuestra unidad con Dios está por encima de la razón y de la percepción sensible. Esa vida nadie puede verla, encontrarla ni poseerla, si no ha muerto antes a sí mismo en el amor y gracia de Dios para la vida viviente, que no se abreva en la fuente, sino que renace en el libre albedrío divino del Espíritu de Dios, vive siempre interiormente y es uno con Dios en la vida viviente» *(Espejo de salvación eterna,* cap. 17).

Hay buenas razones para que en la Iglesia se haya hablado poco de este último y supremo misterio. Así como el misterio del Dios uno y trino continúa siendo para nuestro pensamiento un *mysterium strictissime dictum,* pese a la abundante revelación, así esa vida desde la mística trinitaria ha de vivirse en silencio más que expresarla en palabras. En la época moderna ha sido sobre todo la carmelita Elisabeth de la Santísima Trinidad (1880-1906, muerta en Dijon, Francia) la que ha dicho cosas importantes sobre la mística trinitaria (cf. H.U. von Balthasar, *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung,* Colonia 1952).

Después de todo lo dicho no podemos concluir estos intentos de explicación del misterio de fe, que es la Santísima Trinidad, mejor que citando las palabras con que Agustín cierra su gran obra *Sobre la Trinidad.* Al final del libro XV, en una oración

que comenta Prov 10,19 escribe: «Líbrame, Señor, de la palabrería que padezco dentro de mi alma. Es digna de compasión a tus ojos y recurre a tu misericordia... Hablamos mucho y no alcanzamos la meta; y la conclusión del razonamiento debe ser ésta: Él lo es todo (Prov 43,29). Así pues, cuando te alcanzamos, ha de tener fin lo mucho que hablamos y lo que no hemos conseguido. Y sólo tú continúas siéndolo todo en todas las cosas (cf. 1Cor 15,28). Sólo una cosa podemos repetir sin fin: alabarte todos cuantos en ti somos uno. Tú, Dios único, tú, Dios trino: lo que en estas líneas (libros) he dicho tuyo, haz que también lo reconozcan los que son tuyos. ¡Y si algo he dicho de mi cuenta, ignóralo tú y que lo ignoren también los tuyos! Amén.»

Sección cuarta

TENTATIVAS TEOLÓGICAS EN TORNO AL MISTERIO DEL SER DIVINO

Desde el comienzo, y con la mirada puesta en el mandato misionero, transmitido por Mateo, de bautizar a cada neoconverso «en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo», la fe cristiana montó su confesión sobre esa fórmula, e intentó desarrollar la «fe en el Dios único de la antigua alianza» hasta «la fe en el Dios uno y trino de la alianza nueva». Por eso hemos empezado por reflexionar sobre ese primordial misterio cristiano del «Dios uno y trino».

Mas eso no puede dispensarnos del deber de aplicar ahora nuestras consideraciones teológicas al «ser divino uno en tres personas», al único Dios personal que se ha revelado como «Padre, Hijo y Espíritu», porque justamente con esas consideraciones se pondrá de manifiesto que todo nuestro lenguaje sobre Dios no puede ser más que un lenguaje analógico, incluso en las afirmaciones trinitarias. Pero esa comprensión profunda de la analogía debe ayudarnos a entender una vez más la distancia que media entre creador y criatura, de tal forma que nuestra relación dialógica con Dios, tal como alienta en nuestra piedad natural, no nos induzca a considerar y tratar al Dios infinito y eterno como un «compañero humano». Una piedad auténtica en sentido cristiano vive de superar todas las tensiones que se dan entre el Dios incomprensible y el Dios con quien yo hablo en mis oraciones, entre el Dios inaccesible y aquel al que me dirijo en todas mis angustias y tribulaciones, entre el Dios infinito y aquel al que sé, precisamente a partir de la encarnación y de la misión del Espíritu en la nueva alianza, que puede y quiere admitir todas mis limitaciones; en eso consiste, repito, la piedad cristiana. Como el piadoso israelita con sus concepciones antropomórficas y su

hablar del Dios único y de las teofanías y acciones salvíficas estaba expuesto de continuo al peligro de humanizar a Dios y de rebajarle, también lo está el cristiano piadoso al hablar del Padre del cielo, de su Hijo, nuestro hermano Jesucristo, y del Espíritu Santo en su Iglesia y en el corazón de los hombres; de ese modo, hacer de la piedad, que vive por la gracia de Dios en el hondón, un obrar externo configurado y ordenado por él mismo en este mundo y entender el *mysterium pietatis* (1Tim 3,16) sólo como *usus* y *regula religionis* (Éx 12,43; 29,9).

Nuestro tiempo, que ha perdido en buena parte el vivo sentimiento criatural, necesita de esas reflexiones tanto más cuanto menos se las plantea. De ahí que esta sección cuarta pretenda repensar, desde el planteamiento de nuestro tiempo y en forma renovada y profunda, las grandes meditaciones sobre el ser de Dios, debidas sobre todo a la época gloriosa de la teología. Y lo haremos en tres capítulos.

Un primer capítulo (cap. 7) presentará las ideas básicas o arquetipos, con cuya ayuda los teólogos y hombres piadosos han intentado hasta ahora analizar y dar una respuesta a la inevitable cuestión humana acerca del ser de Dios. Una vez más en razón de la doble naturaleza del hombre que al reflexionar sobre Dios sólo puede descubrir en sí mismo las últimas ideas y medidas humanas, aquí nos encontramos necesariamente las dos definiciones básicas del ser y de la persona espiritual.

De acuerdo con ello el otro capítulo (8) estudiará la problemática profunda que el ser plantea al pensamiento humano con vistas al misterio de Dios; mientras que el último capítulo (9) habrá de presentar sus reflexiones sobre la vida de Dios como ser espiritual-personal desde el análisis de lo que el hombre puede experimentar y comprender en sí mismo como persona espiritual.

Capítulo séptimo

¿QUÉ ES PROPIAMENTE DIOS?

Cuestiones humanas sobre el ser divino de Dios

Cf. supra: bibl. a § 1; H.M. Böttcher, *Gott hat viele Namen,* Munich 1964; J.A. Hardon, *Gott in den Religionen der Welt,* Luzerna - Munich 1967; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen,* 2 tomos, Munich 1971-72; B. Decker, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz,* Münster (tomo 42, cuad. 1) 1967; C. Nink, *Philosophische Gotteslehre,* Munich 1948, 163-188; B. Philbert, *Der Dreieine,* Aschaffenburgo ²1971; H.J. Schultz, *¿Es esto Dios?,* Herder, Barcelona 1973; Tomás de Aquino, *Comp. theol.* I, c. 4-27; C.G. I, c. 16-43; Anselmo de Canterbury, *Monologium,* c. 1-31; HWPh 1 (1971) 537s.

Los hombres somos una pieza de este mundo y todo nuestro conocimiento está por ello configurado por este mundo, por el espacio y el tiempo de este mundo y por las categorías tomadas del mismo. Ahora bien, como espacio, tiempo y las «categorías» siempre se forman y entienden según las diferentes concepciones y sistemas que los hombres de las distintas épocas han elaborado desde sus respectivas posiciones filosóficas, siempre evidencian formas y estructuras diferentes (cf. HWPh 4, 1976, 714-783). Ante la pregunta por la primera y última realidad, por aquello que los hombres desde lo profundo de su corazón, y guiados, sobre todo, por la revelación, llaman «Dios», se hace patente que no todos los planteamientos experimentales ni todos los sistemas de pensamiento conducen por igual a esa realidad universal, suprema y que supera todo ser, ni son igualmente apropiados para hablar de la misma. Como se ha observado repetidas veces es aquí precisamente donde se pone de manifiesto que el «creer» no es una simple superestructura respecto del conocimiento, sino que más bien entra en el saber como una base; y, dicho más exactamente, es incluso la base del conocimiento en el sentido más amplio, al menos por lo que al sentido del ser se refiere (cf. D. Laptschinsky, *Der Sinn für den Sinn,* Meisenheim 1973).

Pensaremos sobre todo esto cuando intentemos dar aquí una respuesta a la pregunta de «¿Qué es Dios realmente?» Para ello empezaremos por estudiar (§ 23) los posibles estratos de la

realidad como punto de partida para hablar de Dios o sobre Dios, y después (§ 24) nos preguntaremos por la posibilidad de hacer afirmaciones sobre Dios desde la forma de nuestras propias afirmaciones humanas.

§ 23. Los estratos de la realidad de nuestro mundo y el problema del ser de Dios

A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, Munich 1950; A. Wenzl, *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, Graz ²1956; J. Möller, *Von Bewußtsein zu Sein*, Maguncia 1962; G. Keil, *Gott als absolute Grenzüberschreitung*, Meisenheim 1971; N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlín ³1966; J. Stallmach, *Dynamis und Energeia, Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim 1959; S. Dangelmayr, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Cues*, Neisenheim 1969; Johannes Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip*, publ. por W. Kluxen, Darmstadt 1974; *Aegidii Romani Theoremata* (XXII) *de esse et essentia*, publ. por E. Hocedez, Lovaina 1930.

1. *El fundamento*

a) El punto de partida para responder a la pregunta de quién o qué es Dios debemos ser nosotros, y debe serlo nuestro mundo; aunque entendido todo ello en su contingencia y caducidad, que nos remite a lo único permanente y necesario. En la iluminación que nuestro conocimiento humano experimenta por parte de la revelación eso aparece en el enunciado: «Sólo Dios es el creador del universo, y todo lo demás, fuera de Dios, es creación divina.»

b) En este mundo, del que el hombre es una parte, pero al que, sin embargo, puede superar y en consecuencia dominar, hay que hablar de «estratos del ser», por cuanto que el mundo aparece como un conjunto formado por partes; partes que, desde la perspectiva del hombre, no solo constituyen una suma sino que forman una jerarquía, ordenada según las determinaciones «mundo vivo» (plantas y animales), «mundo espiritual» (alma y espíritu) y «mundo personal» (sólo como seres individuales).

La física o la química modernas pueden probar que la materia no está muerta, la biología se referirá a las huellas de lo espiritual

incluso en la vida biológica, la psicología explica la vida del alma con imágenes y leyes, tomadas en parte del mundo biológico y en parte del mundo personal; y, finalmente, la filosofía señalará el misterio de lo personal en la reflexividad del pensamiento y en la espontaneidad del querer, y verá lo personal en el misterio de que la persona se encuentra y realiza a sí misma en la medida en que se entrega y comunica. Pero una antropología filosófica mostrará sobre todo cómo el hombre participa en todos los estratos del ser terreno, siendo en sí mismo un microcosmos como «imagen» (en el proceso cognoscitivo) que reproduce el modelo de un macrocosmos.

Podemos dejar a la filosofía la controversia de qué hay de mito, qué de metafísica y qué de ciencia en esa concepción mental (cf. H. Mayer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 5 vols., Wurzburgo 1947-1950). En esa imagen formal del mundo, que a causa del hombre es también una cosmovisión axiológica, lo decisivo es que desde el pensamiento humano —el cual arranca de la propia autocomprensión y de las preguntas íntimas del espíritu que contempla y del corazón que ama— es algo que subyace en el todo y en cada una de sus partes debiendo ser superado. El hombre pregunta por un ser primero (Aristóteles), por un valor supremo (Platón), por el espíritu más perfecto *(stoa)*, por el que abarca el universo (Nicolás de Cusa), por una persona que pueda estar por encima de todo ser personal (neoplatonismo) y sea así el único y supremo interlocutor para todas las personas. El punto o lugar en que aflora la respuesta a todas esas cuestiones lo designan una y otra vez los filósofos como «Dios».

Para la fe, que se edifica sobre la revelación, lo decisivo, en ese análisis y superación de lo terreno es su carácter tan radical, que su respuesta y meta ya no se persigue en el planteamiento y búsqueda humanos, sino que se otorga y se recibe como un don, llegando incluso a ponerse radicalmente en tela de juicio en ese recibir. El punto de partida, que está situado en el pensamiento y la búsqueda de este mundo y, en definitiva, en lo más profundo del propio corazón humano, se ve ahora para la cuestión del ser en una realidad, que aparece como «absoluta»; es decir, liberada de nuestra realidad mundana, que no se presenta cimentada en esa realidad mundana. Todo lo contrario: existiendo desde sí misma, por sí misma y para sí misma, fundamenta la realidad de nuestro mundo, todo cuanto está fuera de nosotros y a nosotros mismos.

c) Pero el paso decisivo para el conocimiento de Dios hay que verlo en el hecho que ese Dios creador, por una parte, se representa como el «incomprensible» y, por otra, como «no engendrado ni hecho» por encima de este mundo. Ya los *Oráculos Sibilinos,* desde el siglo I a.C. (III, 11s) la llaman así, y hacia el 150 d.C. el filósofo cristiano Arístides escribe al emperador Adriano en su *Apología:* «Pero yo afirmo que Dios es increado y no hecho, nadie le abarca, mientras que él lo abarca todo; es una forma que existe por sí misma, sin principio ni fin, imperecedero e inmortal, perfecto e incomprensible» (I, c. 4; cf. Atenágoras, *Apol.* 10). Parece remitirse aquí al denominado *Kerygma de Pedro,* que Clemente de Alejandría († 315) cita varias veces en sus *Stromata* (VI, 5,39,3).

Al lado de ese elemento del «no ser hecho», desde el siglo II se subraya constantemente que «Dios no necesita nada de nosotros los hombres, no tiene en absoluto ninguna necesidad». Esa idea, que resuena ya claramente en la crítica que los profetas hacen de los sacrificios cúlticos (cf. Am 5,21-26; Sal 49[50],9-13) es, sobre todo, una idea básica de la filosofía griega (cf. E. Norden, *Agnostos Theos,* 1913, 13s); y Plotino dice de la divinidad que «debe ser lo que se basta por encima de todo lo demás, lo más autosuficiente y más sin necesidad» (ἱκανώτατον ἁπάντων καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἀνενδεέστατον: *En.* VI,9,6). Los santos padres desarrollaron esas mismas ideas (cf. W. Hoffmann, ὁ θεὸς ἀπροσδεής: Bonn 1966, Pontif. Univ. Greg.).

d) Del elemento de comprensión más profundo para el ser creador de Dios parece desde luego que sólo se hizo consciente el movimiento monástico, que vio en la humildad y obediencia a Dios (frente a la *hybris* de la Antigüedad) la virtud fundamental del monje (cf. Casiano, *De institutione coenobiorum* XII). Anselmo de Canterbury († 1109) parece haber sido el primero que en su *Monologium* (escrito en 1076) hizo del concepto de creación el punto de partida de su idea rectora para el desarrollo de su concepción de Dios; allí expone y desarrolla los tres enunciados «desde él, por él, de él» *(ex aliquo, per aliquem, ab aliquo):* el misterio de la esencia divina es que existe *ex se ipsa et per se ipsam,* mientras que todo lo no divino, toda la realidad creada recibe y tiene su ser justamente de la divinidad, *ex illa et per illam* (cap. 5-7). Escoto sustituye consecuentemente el *ens ex se et per se* por la afirmación *ens a se (De primo princ.* c. 3, concl. 4, Kluxen,

Bonn 1974, 40; *Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 2: Ed. Vat. II,164ss; 170ss) y la Escuela escotista desarrolló el concepto de «aseidad» como definición del ser de Dios. En la teología barroca (cf. A. Brugger, *Theol. nat.,* ²1964, 263s) y más aún en la neoescolástica, como respuesta sin duda al olvido de la idea de creación en la edad contemporánea (cf. *HWPh.* I, 1971, 537s: D. Schlüter), el concepto de aseidad adquirió la primacía. Y es curioso que tal definición no haya encontrado cabida en la moderna filosofía alemana de Wolff, de Kant, ni de Hegel.

2. *La aseidad de Dios*

a) Que Dios es el creador de todo significa, pues, no sólo que es «en sí» *(in se* = sustancia, persona) y «para sí» *(per se* = = sin necesidades, completo), sino también «de(sde) sí» *(ex se* = = sin causa alguna, sin razón de ser fuera de sí propio); existe libre de cualquier dependencia, condicionamiento o azar. Ese concepto debe, pues, ser capaz de expresar la necesidad intrínseca de la existencia, la absolutez de la realidad y la perfección infinita del ser divino. Explícitamente se rechazó el intento de H. Schell *(Kath. Dogmatik* I, 1889, 238s) por introducir también en ese concepto la idea vital actualística de *causa sui* (quizá bajo esa «causa de sí mismo» no quiso entender a Dios más que como *actus purus).*

b) Siendo precisamente en esa comprensión de la «aseidad de Dios» donde aparece desarrollado su ser creador frente al ser criatural humano, conviene agregar algunas explicaciones más sobre dicho concepto (cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 3, a. 3-7).

1) *Deus est sua essentia:* Dios es su propio ser total y exclusivamente. Todas las criaturas sólo poseen una parte de su ser. Dios llena total y plenamente lo que el concepto «Dios» puede y debe definir de un modo sustancial y no puramente formal. Dios no es, pues, la especie de un género superior, ni es género con muchas especies, ni tampoco especie con muchos individuos. Agustín aduce las formulaciones clásicas: *simplex dicitur Deus, quoniam quod habet, hoc est (De civ. Dei* XI,10; *in Joh Tr.* 99; Bernardo, *De consider.* V,16,7; Anselmo de Canterbury, *Monol.* c. 15 y 17; *Proslog.* c. 18).

2) *Dei essentia non est aliud quam suum esse.* Ya Agustín

ora así en sus *Confesiones* (I,6,10): *Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est* (Señor, para quien ser y vivir no son cosas diferentes). En su obra *De Trinitate* escribe: *Deum abusive substantiam vocari... essentiam vere ac proprie (De Trin.* VII,5,10). Así pues, el ser como es y el existir forman en Dios una unidad sustancial. Frente a eso, toda criatura se caracteriza porque el ser así y el existir se distinguen necesariamente. Los padres razonaron tales afirmaciones sobre Dios remitiéndose constantemente a la exposición de Éx 3,14 (Yo soy el que soy).

3) Tomás de Aquino tomó de Aristóteles la distinción entre «posibilidad y realidad» *(potentia, actus:* δύναμις, ἐνέργεια: *Met* IX,6,1048*a* y *b),* que allí aplicaba al acontecer y al obrar, aunque también al ser, distinción que el Aquinatense acentuó aún más al contraponer materia y forma (ὕλη, μορφή: *De caelo* I,283*b*7ss) y sustancia, accidente *(substantia, accidens:* ὑπόστασις, συμβεβηκός: *Met.* XII, c. 7), llegando así al concepto de *actus purus:* «Dios es el puro ser actual y en él no hay potencialidad alguna» *(Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate:* ST I, q. 3, a. 2*c*; q. 9, a. 1*c; Summa contra Gentes* I,16; II,6).

Si al reflexionar sobre todos los campos de relación que entran en juego en lo que se puede llamar *actus,* alguien puede creer que ese concepto no pasa de ser una simplificación idealista, debería pensar que debido a la realidad del Dios revelado, en dicho concepto han entrado también enunciados sobre las propiedades esenciales divinas, como son simplicidad, necesidad, infinitud y otras, que en nuestra afirmación de Dios lejos de aparecer como idealismo se perfilan como una realidad suprema, según veremos más adelante (cf. *HWPh* I, 1971, 134-142: *Akt-Potenz:* D. Schlüter). Dios es pura realidad, y en él no se da la posibilidad de que necesite de otra realidad para llegar a realizarse. El hombre, que en su conciencia personal y en su libertad espontánea como imagen de Dios vive algo de esa actualidad radical como actividad, no puede llamarse a engaño sobre el hecho de la inconsciencia en estado de sueño y de la inevitabilidad de la muerte para el ser que llegó a la existencia por azar. Reflexionando el hombre debe reconocer como «aleatorio» (no necesario) y «contingente» todo cuanto hay en él y en el mundo. De ello hablaremos más tarde. El alto valor de estos principios sobre la aseidad consiste en que, como vamos a ver después, del principio segundo (identidad de esencia y existencia) pueden desarrollarse todas las propiedades esenciales negativas de Dios, mientras que del principio

tercero (actus purus-ser) dimanan todas las propiedades esenciales positivas.

4) Sin duda que la afirmación que pretende definir el ser de Dios desde el plano ontológico (montándola sobre Éx 3,14) es sólo una. De ahí que ya en Tomás aparezca el intento de entender a Dios como *pura intelectualidad* (similar a la afirmación aristotélica de que Dios es el pensamiento del pensamiento: *Met.* XII, q. 1074*b*34). Los teólogos de mentalidad más platónica encontraron en el *Bien sumo* (así Agustín, Alberto Magno) y otros, como Escoto, en la *simplicidad pura (simplicitas pura)* y respectivamente en la *infinitud radical (infinitas radicalis:* Duns Escoto, *De primo principio* IV, concl. 9 y 10) la expresión que, de acuerdo con su propia concepción metafísica, mejor podía reflejar el puesto absoluto de Dios. El pensamiento de los hombres, que proyectó tales concepciones metafísicas, es justamente múltiple y no debería simplificarse ni habrá que unificarlo en razón de la propia limitación del hombre y del abismo que media entre su pensamiento y lo pensado.

5) El sentido más profundo de esa afirmación de la aseidad atribuida al ser de Dios se hace al fin patente en su definitivo carácter de misterio, en su aplicación a la Santísima *Trinidad.* También las personas en Dios — que nosotros los hombres entendemos a través de las relaciones derivadas de las producciones divinas — participan de esa aseidad debido a su identificación real con el único ser divino. Por ello hemos valorado antes (§ 22) la opinión de los teólogos que admiten en las distintas personas, junto a esas relaciones, un ser absoluto, y exponen tal problemática justamente en el intento de poder expresar de nuevo la concepción trinitaria con la especificación del concepto formal de persona.

3. *La naturaleza espiritual de Dios*

Para que nuestro pensamiento ontológico no sucumba a la tentación del idealismo filosófico, debemos entender el ser como «naturaleza» (φύσις); es decir, como el ser que se manifiesta en su obrar interno y hacia fuera, en su vida y su acción.

a) Ésta sería la primera afirmación válida: Dios no posee la vida dentro y un obrar hacia fuera, como hay que decirlo de todas las criaturas; la naturaleza divina es su misma vida desde

sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, *Deus est sua deitas, sua vita et quidquid aliud sic de Deo praedicatur* (Tomás de Aquino, ST I, q. 3, a. 3*c*). En Dios no hay nada accidental, todo es sustancialmente él mismo. La importancia de esta afirmación se hace patente a su vez en la doctrina trinitaria de Tomás, el cual enseña que las relaciones en Dios son realmente idénticas al ser de Dios y solo *ratione* distintas *(relatio, realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt, nisi secundum intelligentiae rationem:* ST I, q. 28, a. 2*c;* cf. q. 40, a. 1*c).*

b) Más en concreto, y partiendo del antiguo concepto de materia exigido por nuestra ingenua experiencia humana y nuestro pensamiento, esa naturaleza de Dios se designa como *absolutamente inmaterial.* En ese pensamiento la materia se caracteriza como potencia o se confunde con ella; lo cual no se puede atribuir a Dios como *actus purus,* como primer motor inmóvil y como primer ser y bien supremo (ST I, q. 3, a. 1 y 2). La opinión contraria, sostenida por todas las formas de panteísmo, fue expresamente condenada por la Iglesia para mantener la verdad revelada del Dios creador (DS 2901; D 170). Que con ello no se niega la presencia de Dios en todo y de todas las cosas en Dios es tarea que incumbe probar a la doctrina creacionista (cf. CTD III, § 8, 3*g*, págs. 108ss).

Desde el concepto moderno de materia, en el que espacio y tiempo ya no aparecen como propiedades sino cual constitutivos de la materia, el enunciado de la inmaterialidad absoluta de Dios comporta a la vez la afirmación de su *transcendencia radical,* la cual aquí, desde luego, sólo se puede entender en el sentido formal de que Dios aparece como el «matemático eterno» que ha pensado o piensa el sistema matemático de este mundo (la materia, en efecto, sólo puede entenderse mediante fórmulas matemáticas); cf. Mathesius, *Weg zu Gott. Erlebnis eines Mathematikers,* Zurich-Stuttgart 1961.

c) Pero de modo más concreto el ser de Dios se entiende positivamente como un *ser espiritual.* Sin que pueda aducirse la afirmación de la Escritura de que «Dios es espíritu» (Jn 4,24 πνεῦμα), porque la Sagrada Escritura no hace ahí «ninguna afirmación esencial sobre Dios», como tampoco en Éx 3,14 (Yo soy el que soy), ni en Jn 11,25, ni en 14,6 en que Cristo se llama «vida». Si Tomás y la teología subsiguiente enseñan que el ser de Dios

es pura espiritualidad en el sentido de «intelectualidad pura», parten ante todo de la «doctrina sapiencial» del AT, que también había inducido a Agustín a decir: «Para Dios el ser y el ser sabio es la misma cosa.» «El conocer de Dios es su esencia y su existencia» *(ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse:* ST, I, q. 14, a. 4*b*). Tras esa afirmación está la profunda reflexión filosófica de Aristóteles sobre «el primer motor inmóvil», al que acabó presentando como el espíritu o mente (νοῦς) primero y supremo, que siempre se piensa a sí mismo *actu:* «Con ello se piensa a sí mismo, pues de otro lado es lo más perfecto, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento» *(Metaph.* XII, c. 9: νόησις νοήσεως 1074*b*, 33ss). Al tratar del conocimiento divino (§ 38) reflexionaremos sobre el significado teológico de tales afirmaciones. Bástenos aquí referirnos a que sólo se hace justicia de verdad a tal afirmación teológica por el hecho de que nosotros sólo podemos captar a Dios en analogía con el mundo, pero que en el mundo el ser supremo es el hombre y que en el hombre la cima más alta es su espiritualidad, que nosotros en nuestra concepción moderna entendemos en su realización vital, espiritual, la cual se nos hace patente en la afirmación siguiente: lo más profundo que nosotros podemos predicar del ser del espíritu es que vive su vida en la libre reflexividad de su pensamiento al meditar sobre lo que piensa, que puede y debe entenderse a sí mismo, llegando de ese modo a superar dentro de sí, en un cierto grado, la tensión entre objeto y sujeto, alcanza una autoidentidad actual, que en último análisis puede expresar la semejanza divina del espíritu humano. Más aún, el sentido de la explicación teológica sólo puede ser el de mostrar y aclarar lo que en sí es incomprensible e inefable mediante una «imagen» que para nosotros los hombres resulta experiencia interna (cf. para la historia del concepto de espíritu HWPh III, 1974, 154-204).

4. *El ser personal de Dios*

Desde aquí el camino de la reflexión sobre el «ser de Dios» pasa directamente a la afirmación de que ese ser espiritual debe ser «personal», como ya antes hemos expuesto al tratar el problema de la Trinidad (§ 22). El concepto de un espíritu subjetivo apersonal no nos resulta comprobable para nosotros los hombres. El ser al que se reconoce como el espíritu que medita libremente

su pensamiento, debe ser en su ser sustancial, es decir, en su subsistir, de distinta índole que, por ejemplo, la realidad material, cuya actividad se define de otro modo por la tensión entre sustancia y accidente, entre potencia y acto. De ahí que con el ser espiritual enlace la afirmación —bien fundada en la revelación, aunque preparada ya por el pensamiento filosófico— de que le es propia una forma de subsistencia, que le confiere una perpetuidad, una inmortalidad, a su vez imperecedera.

El pensamiento crítico moderno no aceptará desde luego como concluyente la prueba de la inmortalidad a partir de la simplicidad del espíritu, según la había desarrollado la filosofía tomista (cf. Kant, *Crítica de la razón pura* 395B); pero lo entenderá como una profunda referencia mental a la inmortalidad, que en el mensaje de Jesús sobre la vida eterna en Dios y con Dios ha hallado su confirmación comprensible por la fe. Así, la teología puede hoy decir en su lenguaje argumental: todo el ser de Dios es personal, porque es espíritu, aun cuando también en un lenguaje metafísico formal deba hablarse de las tres personas, porque ahí «persona» se concibe de algún modo «individual» desde las relaciones. Ya Agustín enseñaba: *Idem est Deo esse et personam esse* —para Dios es lo mismo ser y ser persona—, aunque después subraya también explícitamente que, en razón del lenguaje de su tiempo, prefería no llamar persona al Dios único, a fin de reservar dicho nombre y concepto a las tres personas de Dios *(De Trin.* VII,6: PL 42,943s). En el hecho de que el espíritu como espíritu tenga una «estructura personal» queda recogido que las tres personas en Dios sólo sean un Dios, subsistan como un Dios único, idénticas en el ser personal, triples en las relaciones existenciales que se fundan en los procesos vitales intradivinos. En esa inteligencia de lo «personal» puede también entenderse más profundamente el sentido de la aseidad tomista (cf. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus,* Friburgo de Brisgovia ^{3}1949).

A través de la interpretación personal del espíritu recibe asimismo nueva luz nuestro lenguaje acerca de Dios, supremo espíritu personal como «creador, Señor y Padre» tanto en su alcance filosófico como religioso. Lo que se ha dicho en la doctrina creacionista sobre la «estructura esencial del hombre» (cf. CTD III, § 23) es el supuesto de lo dicho aquí al tiempo que lo incluye.

5. *La aseidad divina y la contingencia humana en el reflejo de las relaciones creador-criatura*

Con ello se expresa lo último que debíamos estudiar aquí: sólo cuando la aseidad de Dios, asumida en su sentido formal metafísico y en su aspecto objetivo-ontológico, entra en el ser espiritual-personal de Dios, entendemos por completo las afirmaciones más esenciales de la antropología teológica.

a) Lo expuesto constituye el fundamento para la doctrina de que también las fuerzas y facultades naturales del hombre necesitan de la purificación, iluminación y fortalecimiento de la gracia divina, porque el hombre es imagen de Dios y porque el pecado —del que habla la revelación y del que el hombre sabe por propia experiencia— ha inferido al hombre un daño, que sólo el Dios creador puede reparar una y otra vez.

b) Queda además patente que el pensamiento del espíritu subjetivo humano concuerda en la «verdad» no sólo con el espíritu objetivo de la cultura, sino también de la naturaleza. Esa concordancia, sin embargo, no se ha de explicar por una interpretación materialista de la procedencia del hombre, por su evolución desde el mundo material-animal, ya que el desarrollo desde la materia con sus causalidades necesarias no puede explicar el origen del espíritu con sus estructuras ontológicas esencialmente superiores (reflexividad, espontaneidad y apertura libre y consciente a lo universal). La armonía preestablecida de Leibniz, entre el espíritu objetivo y el sujetivo, sólo se comprende cuando el Dios creador está por encima de toda la naturaleza experimental, que no es Dios, incluso sobre el propio hombre; aunque entendiendo al hombre como imagen de Dios en el orden fundado por el Espíritu creador divino. Ese orden lo entiende hoy la lógica espiritual de la matemática en el estrecho campo de las ciencias de la naturaleza como inteligente y dotado de fuerza criatural creativa.

c) En esa comprensión del ser personal del Espíritu divino, que es desde sí, por sí y para sí (aseidad), queda también asumido el ser de la piedad cristiana, el cual sabe tanto de la transcendencia como de la inmanencia de Dios y que recibe su forma

interna y su fuerza de la tensión entre ambas. La posibilidad del encuentro humano con Dios incluye el conocimiento de la inaccesibilidad de Dios y el hablar acerca de él, el saber que es incomprensible e inefable con la entrega amorosa al tú divino, el conocimiento de Dios como «el totalmente otro» y distinto con la esperanza de nuestra participación en la naturaleza divina (2Pe 1,4).

d) La imagen aquí expuesta de la aseidad de «Dios, espíritu personal», es determinante tanto para nuestra imagen humana de Dios como para nuestra autocomprensión, para el conocimiento de que sólo poseemos un ser criatural y contingente, pese a lo cual, y como personas espirituales, estamos de un modo singular por encima de todo el mundo extrahumano. Si el ser personal de Dios se define por su «aseidad», nuestra personalidad humana sólo puede caracterizarse por la «perseidad», en la que quedan asumidos los elementos formales de personalidad, subsistencia, *ek-sistencia* y comunicación, pero que en cuanto datos reales sólo se pueden entender como regalo y préstamo de Dios. El ser personal del espíritu humano no consiente, sin embargo, que ese *ens ab alio* no sea a la vez un *ens ad alium* (ser de otro, ser para otro), lo que subrayaría la comunicación como tercer elemento estructural, al lado de la subsistencia y la *ek-sistencia*. Ahí queda patente asimismo la hondura del ser personal humano, comprensible sólo desde la teología: lo específico del ser personal humano, que existe en muchos individuos no se agota y culmina en la pluralidad de las relaciones posibles con otras personas humanas; requiere más bien una suprema persona espiritual con la cual pueden entrar en comunicación todas las personas humanas por igual. La comunidad de todos los hombres en la «humanidad» no sólo encuentra su fundamento último en el único Dios personal por encima de todas las otras razones naturales; también la recta comprensión de la mismidad personal apunta a una única suprema persona espiritual, por cuanto que incluso en el pensamiento y experiencia naturales le competen la individualidad, la singularidad y el ser insustituible. Por gozar el ser personal de esa hondura única, que sólo se nos aparece con toda su verdad mediante la fe en Dios, también la personalidad humana criatural debe estar en comunicación con aquella primera y singularísima personalidad del Dios creador, en la que únicamente puede hallar su origen, fundamento y consumación definitiva.

De ahí que toda auténtica conversión humana, como camino para la mismidad del hombre, empiece siempre en la conciencia de su «criaturidad y semejanza divina»; y es significativo que todos los grandes espíritus religiosos a comienzos de la edad moderna pusieran justamente al principio de su gran obra esa idea del Dios creador, que desde entonces ha caído ciertamente en el olvido. El reformador Martín Lutero así lo hizo en el primer artículo de fe de su magno *Catecismo*, en que presenta con una hondura religiosa singular y sencilla a Dios Padre como nuestro creador, lo que nos ha dado y lo que nos sigue dando de continuo por lo que siempre le estamos en deuda. Ignacio de Loyola, teólogo católico y contrarreformista, puso al comienzo del librito de sus *Ejercicios*, que representa la carta magna de su obra, el famoso fundamento; «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado.» La Escritura, como autorrevelación indirecta de Dios, no habla del ser divino, no dice lo que él es, sino sólo lo que es, representa y hace por nosotros y lo que nos pide. Por eso no habla con conceptos religiosos, sino que emplea más bien un lenguaje humano descriptivo de Dios y acerca de Dios, en un discurso que sólo trata de las propiedades y actos divinos. De acuerdo con esa exposición filosófico-teológica nos incumbe ante todo la tarea de mostrar y meditar la relevancia de ese lenguaje ingenuo y descriptivo para la comprensión teológica de Dios (cf. *sermocinalis theologia:* Nicolás de Cusa, *Opera omnia* V, Leipzig 1937, 29,13,21).

Como precursor puede servir la filosofía gentil de la época cristiana, surgida sobre todo en Alejandría, centro importante de la fe y del pensamiento judíos desde el siglo III a.C. Al lado de las interpretaciones fragmentarias de Éx 3,14, debidas a los santos padres, esa filosofía da un testimonio elocuente de que para el hombre reflexivo el razonamiento sobre la «aseidad de Dios» constituye la expresión natural más profunda de su idea religiosa de Dios y de sus piadosas relaciones con él.

Así refiere Plutarco (46-120) en su diálogo sobre *La inscripción «eres»* (εἶ) *en el templo de Apolo de Delfos*, cómo su maestro, el matemático alejandrino Ammonio exponía esa palabrita, esculpida junto al «Conócete a ti mismo», en el friso exterior del templo entre las palabras de los siete sabios de Grecia, después que otros

hubieran intentado una interpretación matemático-simbólica o filosófica. Dice Ammonio: «El *eres* es más bien el tratamiento, en sí completo, que se dirige a Apolo y un saludo que sólo con su sonido da al hablante idea del poder del dios. El dios recibe con su palabra de saludo a todos cuantos se le acercan. *Conócete a ti mismo* no es, en efecto, peor que el saludo habitual *khaire* (= alégrate). Y nosotros le responderemos con la palabrita *ei* (= eres). Así le dedicamos el saludo auténtico, genuino y único que le compete, el saludo que exalta su existencia... Toda naturaleza humana está siempre entre el hacerse y el pasar (Heraclito)... nuestro ser no es más que apariencia. ¿Cuál es el ente que posee una existencia verdadera? Sólo el eterno, el no hecho, el imperecedero, en quien ningún tiempo imaginable puede aportar cambio alguno... *Eres*, tú eres el uno... imperecedero y puro, siempre uno e inconfuso... Esa única palabra (*ei* = eres) es una llamada a dios, nacida de la reverencia y el asombro, una invocación al dios cuyo ser alcanza de eternidad a eternidad, mientras que la otra palabra ("Conócete a ti mismo") para el hombre mortal es un recordatorio de la contingencia y debilidad de su naturaleza» (n. 17-21). Más relevante aún es el alcance que el predicado de la aseidad logra en el neopitagórico y neoplatónico Plotino (204-269), que recibió sus influencias filosóficas más importantes (como Orígenes) de Ammonio Sacas (175-242), el cual, nacido de padres cristianos, perdió su fe (como Juliano el Apóstata en 361) para enseñar en Alejandría como filósofo con gran entusiasmo religioso. Sin Plotino no podrían concebirse ni la teología de Agustín, ni la mística cristiana montada sobre el Pseudo-Dionisio.

§ 24. Cuestiones sobre la interpretación teológica del lenguaje bíblico acerca de las propiedades de Dios

LThK 3 (1959) 734ss: *Eigenschaften Gottes* (H. Vorgrimler); G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Francfort 1967, 80, 227; id., *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zurich 1962, 32-35; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Munich - Paderborn - Viena 1959, 23-96; HWPh 3 (1973) 730ss; M. Scheeben, *H. Kath. Dogm.* I (Friburgo de Brisgovia 1925) § 69 y 70 (71-105) id., *Los misterios del cristianismo*, § 24; MS I (1967) 291-315; Petavius, *De Deo* I, c. 7ss; HWPh III (1974) *Attributenlehre* 729-732; II (1972), *Eigenschaften* 334-339.

1. *Datos históricos*

En la revelación Dios nos habla, pero no directamente, sino a través de los órganos humanos de revelación (los profetas) y también mediante los actos y obras de Dios con los que él se nos manifiesta a nosotros los hombres y que ciertos hombres describen y cuentan. Ello hace que los mediadores humanos de la revelación hablen de un modo humano de parte de Dios y también sobre Dios; es decir, atribuyen a Dios propiedades y formas de conducta como las que el hombre experimenta en sí mismo como único ser personal de este mundo.

Las palabras y obras de la revelación divina han sido otorgadas pensando en el hombre, por nuestra causa; de ahí que también nosotros debamos entenderlas de un modo humano; lo cual significa que nosotros hablamos mediante verbos de la acción divina y mediante adjetivos del ser concreto de Dios, que se nos manifiesta y se compadece de nosotros. De ahí también que las afirmaciones del AT sobre Dios no sean siempre afirmaciones antropomórficas, sino que pretenden simplemente hablar al modo humano del Dios viviente de la revelación. Sólo cuando al lenguaje narrativo y definitorio de la revelación se suma la reflexión filosófica, esta manera de hablar se convierte en un problema teológico.

Tal problema destaca, con singular relieve, cuando ya no está en juego la revelación verbal o histórica, sino más bien la revelación operativa, que nosotros los hombres debemos entender y explicar desde nuestra comprensión del mundo como creación de Dios referida al creador. Por eso enseña ya el autor del libro de la Sabiduría: «Pues partiendo de la grandeza y hermosura de las criaturas, se contempla por analogía a su hacedor» (Sal 13,5).

Por eso cuando la revelación se abre, como ocurre ya con Filón († ha. 50 d.C.), al mundo inquisitivo del paganismo griego, aflora la cuestión de las «propiedades de Dios» como auténtica cuestión teológica, que será desarrollada en el judaísmo, por obra principalmente de la mística cabalista de los diez *sefirot* (= números originarios = propiedades: HWPh 3, 1974, 731s). El mismo problema teológico se encuentra en la teología islámica, que a partir ya del Corán medita los «99 nombres excelsos de Dios» y cuyo lenguaje sobre las «propiedades divinas» está influido por esquemas neoplatónicos y hasta por ideas gnósticas a partir sobre todo de Al Farabi († 950), Avicena (ha. 1037) y Al Gazel († 1111).

El *Monologium* de Anselmo de Canterbury representa, sin duda, la primera monografía cristiana sobre estas cuestiones, que no deja de ser tributaria de las ideas judías e islámicas de su tiempo. La edad media cristiana (cf. Tomás de Aquino ST I, q. 3-26) construye su doctrina con ayuda de las categorías mentales aristotélicas, y la gran teología postridentina intenta coordinar los distintos puntos de vista medievales.

La teología moderna, partiendo de nuestra comprensión actual del lenguaje, considera como problemática las expresiones «propiedades o atributos de Dios». Pero, en razón del propio objeto, no podemos postergar el lenguaje bíblico acerca de Dios, si no queremos que con nuestro silencio sobre tan rico lenguaje de la Escritura se pierda, al modo agnosticista, la realidad de Dios creadora de historia y religiosa. Nuestra tarea es, pues, la de repensar en nuestro lenguaje y pensamiento actuales cuanto dice la Escritura y la teología ha elaborado hasta hoy.

2. *Conceptos*

Cuanto ya hemos dicho antes (§ 19) en la doctrina trinitaria, acerca de las propiedades y apropiaciones referidas a las tres personas en Dios, cuenta también aquí de un modo profundo. Nuestro lenguaje sobre las «propiedades o atributos de Dios» es un lenguaje indirecto y analógico, mas no por ello resulta vacío o equívoco. La simplicidad absoluta, unida a la suprema plenitud vital de Dios, sólo podemos entenderla y expresarla los hombres con nuestro pensamiento en el espacio (y por consiguiente fraccionado en partes) y en el tiempo (y, por tanto, en una sucesión), si tomamos en serio y mantenemos el lenguaje de la revelación bíblica y aclaramos con una reflexión teológica lo dicho aquí. Esa aclaración sólo puede darse con ayuda de la «lógica lingüística», propia del espíritu humano, y del «lenguaje analógico» formado a través de la relación creador-criatura. En concreto, éstas son las afirmaciones básicas que la teología ha desarrollado hasta hoy acerca de tales cuestiones:

a) En el ámbito de la criatura, los atributos o propiedades indican unas realidades que pertenecen o se atribuyen al sujeto (y que son respectivamente atributos esenciales o accidentales). En nuestro lenguaje acerca de Dios eso significa: las propiedades o

atributos de Dios no están en el ser divino como sujeto, sino que más bien son el mismo ser divino. Tal afirmación la hallamos por primera vez en Plotino cuando se refiere a Dios como el uno y todo (cf. *En.* VI,9,6 οὐ παρ' ἄλλων ἔχει ὅ ἐστι ... οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ τὸ εὖ, αὐτὸ γάρ ἐστι: ed. A. Müllar, 1880, II,449). Conociendo como conocía a Plotino, Agustín lo ha resumido en estas palabras: *Quod habet hoc est (De civ. Dei* XI,1: PL 41,317; *In Jo* 99,4: PL 35,188; cf. G. Marcel, *Être et avoir*). En el mundo islámico desarrolló esta idea Avicena († 1037; cf. Soheil M. Afnan, *Avicenna*, Londres 1958, 173). Contra Gilberto (Porreta) de Poitiers la Iglesia declaró explícitamente en el concilio de Reims (1148): «Dios es sabio por la sabiduría... pero sólo por la sabiduría que es él mismo» (DS 742: D 389; cf. el relato de Ottón de Freisinga: PL 185,617 A; MGH, Scrs. II, 1867, 87).

De acuerdo con el pensamiento analógico, sin duda que esas «propiedades de Dios», que son su propio ser, han de atribuirse de tal modo al ser divino respecto de lo operado *ad extra* (creado) que eso obrado o creado, o la relación real con lo mismo, ya no constituyen el ser divino propiamente dicho. Mas todo aquello que se refiere al sujeto Dios en la afirmación «Dios es, Dios vive, actúa y obra» no está en él como en sujeto, sino que es Dios mismo. Al tratar de las «propiedades esenciales» habrá que reflexionar de nuevo y esclarecer tales afirmaciones.

b) Por ser dichas propiedades, de las que habla la Escritura, idénticas a Dios, que es por completo su propio ser y mismidad, han de predicarse de Dios en concreto (Dios es bueno, es eterno) y en abstracto (Dios es su bondad, su eternidad, etc.). Así pues, y en razón de la unidad y simplicidad del ser divino, no sólo son realmente idénticas a la esencia divina, sino también entre sí dentro de Dios (la santidad de Dios es su eternidad, la justicia de Dios es su misericordia, etc.). El alcance de esta afirmación aparecerá al tratar de cada una de las propiedades (cf. Anselmo, *Monologium*, c. 16).

c) En tanto que el sentido afirmativo de nuestro razonamiento sobre las «propiedades de Dios» sólo se puede aprehender desde nuestro mundo humano, dichas «propiedades» no pueden ser idénticas al ser divino, ni en nuestro pensamiento y lenguaje sujetivos, ni tampoco en su significación objetiva, que a su vez está condicionada desde nosotros los hombres; de otro modo re-

sultarían vacías las palabras que empleamos. Por ello surgen en nuestro pensamiento y lenguaje conceptual la necesidad de distinguir en Dios entre justicia (castigo) y misericordia (gracia); y existen auténticos problemas teológicos respecto de las «propiedades divinas» que persisten en nuestro pensamiento y concepción teológica, aunque ya no tengan sitio en nuestra comprensión creyente de Dios. Queda así claro que nuestro lenguaje de Dios sólo puede ser análogo, no unívoco.

3. *Teología*

Cuando a continuación tratemos brevemente de las distintas «propiedades de Dios» habrá que prestar atención teológica a las cuestiones siguientes: a) ¿Qué pensamos al atribuir a Dios una determinada propiedad? ¿Qué lugar tiene esa afirmación en nuestra experiencia natural mundana? b) ¿Cómo ha de entenderse analógicamente esa afirmación al aplicarla al ser divino? c) ¿Qué se puede decir de esa afirmación de propiedad desde nuestro conocimiento acerca del Dios trinitario y de la historia de la salvación operada por él? d) ¿Qué significa esa comprensión teológica de una determinada propiedad de Dios para nuestra vida religiosa, para nuestro ser de hijos y criaturas de Dios?

Esa cuádruple consideración de las distintas afirmaciones sobre propiedades de Dios pretende exponer el sentido profundo de nuestro lenguaje humano y poner así el fundamento para ese nuestro lenguaje sobre las «propiedades de Dios».

4. *Visión sistemática de las «propiedades de Dios»*

Las abundantes afirmaciones de la revelación escriturística sobre las propiedades divinas sólo hay que ordenarlas sistemáticamente desde los principios de nuestro pensamiento, de nuestra teología humana:

a) Un principio irrenunciable es aquí la *analogía* con sus tres grados de afirmación, negación de lo criatural en ella y exaltación del contenido positivo de las palabras hacia el supremo (infinito, perfectísimo) ser de Dios. Las determinaciones afirmativas aparecen ahí como afirmaciones sobre el perfecto ser de Dios mismo, mientras que las determinaciones negativas, por el contrario (especialmente entre los escotistas y también en Cayetano), se muestran como afirmaciones que modifican de algún modo al único ser divino y sus propiedades de cara a nuestro pensamiento y lenguaje humanos. Los predicados de *eminentia* están formados sobre todo por el judaico «todo» (el *todopoderoso* = παντοκράτωρ 67 veces en LXX) y, siguiendo a la filosofía neoplatónica mediante prefijos como «auto» *(auto* ser = αὐτουσία) y «super» sobre *(sobre* esencia = ὑπερόν), al igual que los predicados afirmativos han recibido muchas veces su contenido profundo de la filosofía aristotélica.

b) Partiendo de la reflexión sobre las relaciones creador-criatura se desarrolló la división entre *propiedades incomunicables y comunicables de Dios.* Consecuentemente han de considerarse como incomunicables las propiedades esenciales íntimas de Dios y las negativas absolutas, pues sólo es posible hablar de las mismas mediante la abstracción radical de la realidad experimental humana. Como comunicables pueden considerarse, por lo general, las propiedades afirmativas, y desde luego comunicables en el sentido natural en cuanto que el hombre es criatura e imagen de Dios; o bien comunicables en sentido sobrenatural en cuanto que Dios mismo, mediante la gracia, otorga participar de su naturaleza con la filiación, la amistad y matrimonio divinos (cf. 2Pe, 1,4), y por medio de los carismas capacita y llama al hombre a ser colaborador suyo en la obra salvífica (cf. 1Cor 12).

c) La división de las propiedades se hace las más de las veces *de conformidad con la revelación trinitaria* (el Padre para la creación; el Hijo para la redención; el Espíritu para la santificación) y ha encontrado distintas explicaciones en los diferentes teólogos: Agustín *(De Trin.),* tomando como punto de partida los transcendentales del ser (verdadero, bueno, hermoso), así como sus analogías trinitarias antropológicas (ser, conocer, amar); el Pseudo-Dionisio *(De div. nom.,* c. 4), partiendo de su concepción neoplatónica del mundo (propiedades del ser divino, propiedades referidas a la consumación de la creación en Dios). Buenaventura *(Brev.* I, c. 6) resume más tarde los distintos esquemas más importantes: Agustín *(unum, verum, bonum),* Hilario *(aeternitas, species, usus),* Pseudo-Dionisio Areopagita *(principium, exemplum, finis),* Ricardo de San Víctor *(omnipotentia, omniscientia, benevolentia).*

d) A partir de Alejandro de Hales († 1254) y más aún después de Tomás de Aquino, y sobre todo en la teología subsiguiente, se impuso la división cada vez más clara:

1) Propiedades del ser divino en el sentido *transcendental:* partiendo de las afirmaciones ontológicas sobre la *aseidad,* la infinitud radical y la perfección absoluta, se consideran los *transcendentales del ser,* que para el espíritu humano conducen de modo particular a la frontera del misterio, en su relación con el creador de todo cuanto existe, a saber: la cuestión de lo verdadero, lo bueno y lo bello, así como el problema de la dignidad y santidad internas y de la omnipotencia dirigida hacia el exterior.

2) Frente a esas propiedades negativas, definidas primordialmente por la relación creador-criatura y que, por lo mismo, pueden también denominarse *predicamentales.* Aquí hemos de hablar de la unidad y simplicidad de Dios (frente a la pluralidad de todo ser creado) de supraespacialidad (omnipresencia frente a la espacialidad necesaria de todo ser terreno), de supratemporalidad (eternidad frente a la temporalidad del ser terreno); y, finalmente, hay que subrayar la inmutabilidad (autoidentidad) de Dios frente a toda evolución interna de la criatura.

3) Al lado de estas afirmaciones sobre el ser divino aparecen ahora las reflexiones sobre la acción de Dios, las cuales tienen lugar especialmente, respondiendo a la peculiaridad criatural del hombre, como propiedades de la acción divina en el campo del conocimiento (como omnisciencia, omnisabiduría, predestinación) y cual propiedades de la acción divina en el campo de la voluntad (como justicia, misericordia, fidelidad). Aquí sólo tocaremos de paso la afirmación más profunda de la Escritura sobre Dios al decir que «Dios es amor»; será el remate de todas las reflexiones sobre el ser divino.

Capítulo octavo

EXPLICACIÓN TEOLÓGICA DEL LENGUAJE ACERCA DE LAS PROPIEDADES DEL SER DIVINO

Si lo que vamos a tratar aquí se designa como explicación teológica, y no se mencionan simplemente como tema «las pro-

piedades de Dios», ello es debido a que cuanto aquí puede decirse al respecto contiene muchas reflexiones filosóficas que no se toman directamente de la revelación. Sería erróneo, sin embargo, considerar como una «argumentación filosófica» el razonamiento acerca de las propiedades de Dios. Punto de partida para todos estos tratados es la inequívoca imagen de Dios que la revelación cristiana tiene en el AT y en el NT, y para la mayor parte de las afirmaciones sobre las aquí denominadas «propiedades de Dios» se aducirán unos textos claros de la Escritura.

En este punto conviene no olvidar que la fe católica no vive del principio de la «Escritura sola»; jamás la explicación católica de la Biblia puede atenerse a ese principio. El desarrollo de la comprensión creyente de las Escrituras entra esencialmente como tradición en la enseñanza de la Iglesia. Lo cual ha hallado siempre expresión en la predicación eclesiástica, no sólo en la exposición de los manuales de teología, sino también en la forma de los «catecismos», al menos hasta el *Catecismo holandés* y sus epígonos. Como ya hemos indicado, aquí habremos de empezar por presentar y aclarar en tres grupos las afirmaciones sobre el «ser divino»: un primer grupo intentará esclarecer las afirmaciones desde la doctrina antes elaborada acerca de la aseidad de Dios; un segundo grupo analizará lo que es posible aclarar desde la comprensión humana de los transcendentales del ser; finalmente, un tercer grupo entenderá de las afirmaciones referidas a la vida espiritual de Dios, a su conocimiento y querer, tal como los hombres pueden y deben meditarlas desde su propia imagen y semejanza divina.

Grupo primero

AFIRMACIONES SOBRE LAS PROPIEDADES DE DIOS QUE PUEDEN FORMULARSE DESDE UNA CONSIDERACIÓN INTERNA DE LA ASEIDAD DIVINA

Tras una breve exposición de lo que significa el predicado «aseidad» (§ 25), vamos a tratar, sobre todo, de la infinitud radical de Dios (§ 26) y de su perfección personal (§ 27).

§ 25. Explicación filosófico-teológica de la «aseidad» de Dios

Cf. bibliografía de § 23; Johannes Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip*, publ. por W. Kluxen, Darmstadt 1974; LThK 1 (1957) 921s (F. Lakner); HWPh 1 (1971) 537s (D. Schlüter).

Nuestra búsqueda del ser íntimo de Dios hallará una respuesta en la medida en que nosotros mismos nos pongamos en tela de juicio; es decir, en tanto que con una fe viva nos entendemos como criaturas de Dios. «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿por qué presumes como si no lo hubieras recibido?» (1Cor 4,7). Desde ese conocimiento de la propia condición criatural podemos formular las afirmaciones siguientes sobre la aseidad de Dios:

a) Dios es un *ser sin origen*, que procede de sí mismo y está en sí mismo. El enunciado es una proposición de fe, como es de fe y no de ciencia el enunciado de mi condición de criatura. Esa proposición sólo podemos entenderla como una afirmación transcendental, como afirmación que va más allá del ser experimental. Anselmo de Canterbury desarrolla esta verdad en las proposiciones siguientes: «La sustancia suprema *(summa substantia)* no existe por ninguna causa eficiente, ni ha sido formada de ninguna materia, ni ningún socorro extraño la ha ayudado a pasar al ser, sin embargo, no viene de la nada y por la nada, sino que todo lo que es lo es por sí misma y de sí misma» *(per se ipsam et ex se ipsa est, quidquid est: Monol.* c. 6). Cuando tal afirmación no se entiende como proposición de fe sino como pura verdad de razón, corre el peligro de convertirse en una tautología o de borrar la frontera entre esencia y existencia. De ahí proviene la miseria del argumento ontológico en la demostración de Dios, como aparece en el propio Anselmo de Canterbury. La fe no tiene que habérselas con *rationes necessariae;* la fe vive del amor. Como el amor sabe de la existencia del amado y no quiere demostrarla, sino que al ponerla se pone a sí mismo comprendido y comprendiendo, así la fe sabe de ese ser sin origen (que está en sí mismo) de Dios. Para estas ideas, que en él no habían alcanzado ciertamente tan amplio desarrollo filosófico, Agustín se remite a Jn 5,26, en que Dios «tiene vida en sí mismo» (ζωὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ: *In Joh Tr.* 99,4: PL 35,188). Ese pasaje del cuarto Evangelio conduce ya nuestra afirmación hasta la realidad trinitaria

cuando dice: «Porque, como el Padre posee vida por sí mismo, así también dio al Hijo el poseerla por sí mismo.» Para nuestra consideración parece ser importante que «vida» esté sin artículo, porque Dios es vida y no posee simplemente su vida.

b) El sentido de dicho predicado «aseidad» sólo se mantiene, si esa sustancia sin origen que es «Dios» permanece también *absolutamente independiente* respecto de la criatura que llamó de la nada a la existencia por su libre decisión. Tal afirmación de independencia no es algo *a posteriori* que se establezca desde la propia creación; más bien es algo *a priori*, si se quiere conservar el pleno sentido que tiene la afirmación creyente de la aseidad divina. Esa independencia absoluta vale por tanto para toda la Trinidad divina; de ahí que se aplique no sólo cuando nos referimos a la creación, sino también a la encarnación en Cristo y a la santificación por el envío del Espíritu. Volveremos a tratar el tema cuando hablemos de la «inmutabilidad» de Dios (§ 32).

c) Las definiciones internas de la aseidad, mencionadas hasta ahora, comportan como tercer elemento estructural la *absolutez* (el no condicionamiento) que excluye toda atadura a un de donde (ausencia de origen), a un adonde (independencia) y hasta a cualquier «junto a». También esta atribución de absolutez compete tanto a Dios trino como a Dios uno.

d) Las afirmaciones hechas hasta ahora pueden compendiarse en el razonamiento de la *necesidad interna* del ser divino respecto de su existencia, que lejos de excluir exige la absoluta libertad espiritual del propio ser divino. Escoto declara esta proposición cuando, al hablar del «primer principio» que ve revelado en Éx 3,14, dice: «Como respecto de su ser excluye toda otra causa distinta de sí — cualquier otra causa, ya sea interna o externa —, le es imposible no ser de sí mismo» (c. 3, concl. 5: Kluxen 42s). Ya Aristóteles, en su famoso capítulo 7 del libro XII de la *Metaphisica* (1072*a*18-1073*a*13), declaraba que el motor inmóvil, como primer principio del ser, era un «ser necesario» (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστιν ὄν, καὶ ᾗ ἀνάγκη καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή: 1072*b*10s).

Una vez más queda aquí claro que el concepto teológico de Dios, captado con la fe, es capaz de servir de base a la llamada «prueba ontológica de Dios», como posterior confirmación racional de lo que antes ha captado la fe.

Hablando en líneas generales, son precisamente estos razonamientos los que descubren la gran importancia del genuino pensamiento metafísico para la confirmación racional de la fe. La fe religiosa aparece así no sólo como un sentimiento axiológico y como una relación personal con un tú al que aspira el oscuro deseo del corazón humano: la fe religiosa puede descansar sobre una revelación en cuyo esclarecimiento conceptual el acto personal de la apertura y entrega creyente recibe un cierto fundamento ético con las argumentaciones racionales: «El conocimiento de lo divino escapa en buena parte a la comprensión, porque no se cree» (Heraclito, Diels I, 25: *Fragm.* 86). Si se pretendiese volver a borrar el *logos*, que los padres introdujeron en la teología cristiana a lo largo de los siglos II-V, bien pronto se perdería también la inteligencia cristiana de la revelación del AT y del NT.

§ 26. Razonamiento sobre la infinitud de Dios (sin límites, medidas ni circunscripciones)

A. Antweiler, *Unendlich. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes aufgrund der Mathematik, Philosophie, Theologie*, Friburgo de Brisgovia 1934; Mathesius, *Weg zu Gott. Erlebnis eines Mathematikers*, Zurich - Stuttgart 1959.

Lo que la definición de «aseidad» como realidad transcendental expresa desde las ideas de causa y ser se concibe en forma nueva con la afirmación de la «infinitud de Dios», a partir de la experiencia intramundana de evolución y divisibilidad.

1. *Consideraciones históricas*

a) De forma espontánea esta idea de la infinitud de Dios aflora en las alabanzas de los Salmos. He aquí algunos ejemplos: Sal 144 (145), 3. «Muy grande es el Señor y digno de alabanza, su grandeza insondable» (LXX μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐκ ἔστι πέρας; Vg: *non est finis);* Sal 146 (147), 5: «Grande es nuestro Señor y poderoso, y su sabiduría sin medida» (LXX τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀριθμός; Vg: *sapientiae eius non est numerus).* La traducción de los conceptos hebreos que expresan el asombro mediante los conceptos griegos y latinos que suenan a enunciados objetivos de magnitud, puede ya indicar que aquí, como en la aseidad, lo esencial es no perder de vista el sentido transcendente de la afirmación.

b) Ello resulta especialmente claro en Aristóteles, que en el libro III de sus lecciones de *Physica*, y en conexión con las reflexiones sobre el concepto de movimiento (c. 1-3), plantea la cuestión del sentido de «infinito» (ἄπειρον, c. 4-8). Como pensador y estudioso de la naturaleza enumera lo infinito entre las causas naturales y ve su esencia en la «carencia de forma» (στέρησις = *privatio*, 208*a*1). Refiriéndose a los pitagóricos y a Platón dice: «Entienden lo infinito no como accidente que se apoya en otro, sino cual cosa en sí que es ella misma» (οὐχ ὡς συμβεβηκός τινὶ ἑτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον: 203*a*5). Y observa por su cuenta a propósito del infinito: «El infinito no tiene principio alguno (ἀρχή) ... debe ser no hecho e incorruptible como principio (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή: 203*b*8) ... Parece abarcarlo y dominarlo todo (περιέχειν, κυβερνᾶν: 203*b*11s) ... Es divino, pues es inmortal e imperecedero, como dicen Anaximandro y la mayor parte de los filósofos naturalistas (τὸ θεῖον ἀθάνατον, ἀνώλεθρον: 203*b*13s). En su *Metaphysica* (I, c. 5,987*a*17-19) compendia una vez más la doctrina de los pitagóricos con estas palabras: «Vieron lo ilimitado y lo uno como la sustancia de aquello de lo que se predica, y por ende como la sustancia también de todo número.»

En el neoplatonismo aparecen «el límite y lo ilimitado» (πέρας, ἄπειρον) como posibilidades y como eslabón entre el uno (ἕν) de la divinidad y de la forma (μορφή) o de la materia prima en cuanto principio de la realidad mundana (cf. Proclo, *Stoich.* n. 92: Ed. Dodds, Oxford 1963, págs. 82s; 246-248). Así se comprende que Juan Damasceno no hable del «infinito» (ἄπειρον) sino sólo de lo «ilimitado o no descrito» (ἀπερίγραπτον), cuando escribe: «Lo no descrito es sólo lo divino (τὸ θεῖον), pues no tiene principio ni fin, todo lo abarca y no es abarcado por concepto alguno; pues sola la divinidad es incomprensible e indefinible, no siendo conocida por nadie; sólo ella se conoce a sí misma» *(De fide orth.* I,13; Kotter 39,43-46). Esta conexión de infinitud con el no ser descriptible, que en la iglesia oriental halla la respuesta en la escapada a la teología negativa, muestra cómo la interpretación cristiana de este predicado está totalmente condicionada con la idea de las relaciones creador-criatura y de la transcendencia.

En el pensamiento occidental se llegó, al menos desde Agustín, en esta cuestión al predicado de la «inmensidad» *(immensitas)* de

Dios, partiendo preferentemente de la idea de espacio. En sus *Confesiones* (VII, 1) lamenta Agustín haber tenido hasta sus 31 años una concepción de Dios materialista y panteísta, y en su carta a Dárdano (año 417) desarrolla con ayuda de abundante material escriturístico su concepción cristiana de la pura espiritualidad del Dios creador y de la subsiguiente supraespacialidad y supratemporalidad *(Ep.* 187; *De civ. Dei* VII, c. 30; XI, c. 5). La edad media recogió esas enseñanzas: a Dios le compete tanto la *infinitas potentiae como* la *immensitas essentiae* (Buenaventura, *Sent* I, d. 37, p. II, a. 1, q. 2*c;* Mateo de Aquasparta, *De prod. rer.*, q. 7, resp. 1; q. 8, resp. 1*b*: BFS XVII, p. 167,187).

Desde el concilio Lateranense IV (1215) la Iglesia profesa: *unus solus et verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater, Filius et Spiritus Sanctus* (DS 800; D 428; Vat. I: DS 3001; D 1782). En la filosofía y la teología alemanas, posteriores a la reforma, aparece por lo general el problema de la cognoscibilidad de Dios ligado al problema que se hace patente en la relación de finito e infinito (cf. HWPh 2, 1972, 481-491).

2. *Conceptos*

a) Lo que Anselmo desarrolla en una exposición laboriosa dentro del espíritu agustiniano *(Monol.* c. 18-24), lo resume Tomás de Aquino, a partir de la distinción neta entre acto y potencia, en estas frases: «Ninguna cosa terrena puede ser infinita respecto del espacio y del tiempo, al máximo en potencia. Sólo Dios es simplemente *(simpliciter)* infinito por esencia *(per essentiam)*» (ST I, q. 7, a. 1-4). Explícitamente rechaza la concepción de los filósofos antiguos para quienes el primer principio ontológico era infinito, porque de algún modo todos ellos concebían el primer principio como una realidad material. Para él la infinitud de Dios se funda en su pura naturaleza espiritual y en la simplicidad absoluta que tiene en ella su raíz *(Summa c. Gentes* I, 43). Lo infinito ha de entenderse aquí de modo negativo y no privativo: *Deus est actus infinitus — a se ipso — actus purus (De pot.*, q. 1, a. 2). La infinitud de Dios sobrepasa el universo al tiempo que lo abraza todo con su omnipotencia. De ahí que esa infinitud no signifique una imperfección, como ocurre con lo ilimitado e impreciso en las cosas creadas. Más bien constituye la perfección suprema

del espíritu puro que es Dios *(Comp. Theol.* c. 18-20; de modo parecido Buenaventura, *Sent.* I, d. 43, aunque su interés se centra más en la plenitud óntica de Dios que en su plenitud de poder).

b) Juan Duns Escoto presenta esas ideas de modo aún más claro y radical: lo que es para Tomás el predicado divino de *actus purus* es para Escoto la *infinitas fundamentalis et radicalis* como definición esencial de Dios *(Ox.* I, d. 2, q. 3, n. 17: IX, 33). En su afirmación de una *infinitas intrinseca* compendia el absoluto ser actual de Dios frente a toda potencialidad, el *summum ens* y la inmutabilidad, y habla a la vez de una *infinitas extrinseca,* por cuanto que en las ideas de Dios están recogidas todas las posibilidades posibles. Y así concluye su investigación de teología fundamental *Sobre el primer principio* con esta oración: «Oh profundidad de las riquezas de tu sabiduría y de tu ciencia, oh Dios, con las que abrazas todo lo comprensible, ojalá facilitases a mi pequeña inteligencia la conclusión de que tú eres infinito e incomprensible para un ser finito» *(De primo princ.* IV, concl. 9); axioma que intenta demostrar con siete razonamientos. Si Tomás había intentado probar la infinitud de Dios partiendo de su simplicidad, Escoto por su parte escribe: «De la infinitud síguese la simplicidad total» (ibid. IV, concl. 10), para presentar después un compendio de su doctrina con estas palabras: «Sólo una cosa quiero representarme y con ello concluir este escrito, a saber: que tú eres el único Dios, fuera del cual no hay ningún otro dios, como has dicho por el profeta (Moisés), y yo creo que la razón es incapaz de demostrar ese axioma. Cinco son las razones que propongo para esa conclusión, y la demostración de cada una de ellas posibilita la deducción del principio capital: 1) la inteligencia infinita es numéricamente una; 2) la voluntad infinita no puede ser más que una en número; 3) y una en número es la capacidad (poder) absoluta; 4) sólo el ser necesario es numéricamente uno; 5) y es única la bondad infinita.» Escoto ve en la infinitud asegurada y probada la unicidad de Dios (cf. É. Gilson, *J.D. Scot, Introduction à ses positions fondamentales,* París 1952, p. 156-224 de la versión alemana, Düsseldorf 1959).

c) Lo que Escoto intenta ahí desde su filosofía aristotélica, lo ha desarrollado a su vez Nicolás de Cusa con afirmaciones sobre Dios como el *maximum absolute (est omnia absolute actu),* esforzándose por hacerlo patente con ayuda de sus figuras geo-

métricas como la línea infinita en el triángulo y el círculo infinito. Es significativo que, según el pensamiento de Platón, identifique el grande infinito con el infinito pequeño, expresando así la naturaleza de ese infinito transcendente y superadora de toda la realidad experimental *(De docta ignor.* I, c. 4, c. 14-17,21). E incluye explícitamente las consideraciones trinitarias en esa especulación. En la Trinidad de ese ser absolutamente uno y simple encuentra la infinitud su peculiar expresión.

3. *Teología*

a) Datos bíblicos: la revelación escriturística expresa tal verdad con la ingenua afirmación de que «los cielos de los cielos no pueden contener» a quien todo lo ha creado (1Re 8,27; cf. Is 66,1s = Act 7,84ss), como dice Salomón en la dedicación del templo; sin embargo, o tal vez por ello, Dios está presente en todas partes (cf. más adelante, § 36) sin que nadie se le pueda ocultar (Jer 23,24; Act 17,24-28: discurso de Pablo en el Areópago).

b) Desarrollo teológico: sin duda que el sentido profundo de ese razonamiento sólo aparece claro con la reflexión filosófica, de la que hemos hablado en la parte histórica.

c) Aspecto trinitario: las elucubraciones del Cusano podían ya apuntar que la infinitud como predicado del ser divino pretende expresar su infinita plenitud vital, así como su absoluta simplicidad, su precisión suprema y su incomprensibilidad absoluta en la doctrina trinitaria. Mas esa plenitud vital nosotros los hombres sólo podemos percibirla a través de la revelación, que habla del único Dios como «Padre, Hijo y Espíritu», y que para nuestro camino humano hacia la filiación divina requiere el «bautismo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.» Escapa a mi enjuiciamiento si Mathesius lleva o no razón al considerar el «infinito matemático» como expresión del infinito religioso, cuando en la introducción a su prueba de Dios escribe refiriéndose al infinito matemático: «La matemática pura sólo puede estar conceptualmente segura en sus razonamientos cuando desde el comienzo se sitúa bajo el concepto de infinito matemático, que no es sino una expresión del infinito religioso» (Prólogo). En todo caso, la presentación gráfica de la ecuación $\varphi = \rho$, impresa en

la encuadernación del libro de Mathesius, muestra una curva que en su movimiento infinito abraza tres espacios, de distinta magnitud pero igualmente dispuestos. «Todo lo terrestre no es más que una parábola.»

4. *Consecuencias*

Si la afirmación teológica de la aseidad de Dios reclama en nosotros la comprensión radical de nuestra condición criatural, la doctrina de la infinitud radical divina exige de nosotros la conciencia religiosa de nuestra *esencial finitud.* El maestro Eckhart en sus *Sermones de instrucción* se apoya en esa idea y exige:

1) Obediencia verdadera y perfecta: «Si alguien no quiere nada para sí mismo, Dios habrá de querer para él lo mismo que quiere para sí propio.»

2) Un ánimo sencillo «que por nada se extravía y a nada está atado».

3) Abandono: el hombre «debe primero dejarse a sí mismo, y entonces lo habrá dejado todo... Atiéndete a ti mismo, y cuando te hayas encontrado, aléjate de ti».

4) Una existencia en libertad de corazón. «En la medida en que sales de todas las cosas... entra Dios con todo lo suyo... No se piense que la santidad debe apoyarse más bien en un ser.»

5) Unirse a Dios: «Adhiérete a Dios, y así Dios te unirá todo bien... Quien se adhiere estrechamente a Dios, posee todo lo que es divino y abandona cuanto es ajeno y extraño a Dios.»

6) Para que sólo Dios lo sea todo en todas las cosas: «El hombre no ha de contentarse con un Dios pensado... hay que tener más bien a un Dios esencial... Quien tiene así a Dios, en el ser, recibe a Dios divinamente, y él le ilumina en todas las cosas, pues todas las cosas le saben a Dios y en todas las cosas se le hará patente la imagen de Dios» *(Reden der Unterweisung,* 1-6: J. Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate,* Munich, 1955, 53-62).

Podría aducirse aquí la exigencia general de los místicos de «despojarse de sí mismo».

Ante la infinitud de Dios la alabanza divina del hombre finito encuentra también su expresión peculiar: la alabanza y el júbilo agradecidos ante Dios es una respuesta simultánea a su grandeza y a su bondad (cf. Sal 135 y 136; *Magnificat anima mea Dominum:*

Lc 1,46-1Sam 2,1): «Mi alma engrandece al Señor.» Para nosotros, hombres puestos en el mundo, y que, pese a estar bautizados, nos hallamos bajo las secuelas del pecado original y propendemos al olvido de Dios, a la autosuficiencia y extravío mundano, esa meta de nuestra adoración divina sólo se logra por el camino que señalaba Juan Bautista con sus palabras: «Él tiene que crecer y yo tengo que disminuir» (Jn 3,30). El conocimiento de la «infinitud de Dios» como conocimiento transcendental en el sentido del conocimiento creyente no se posee de una vez para siempre; es algo que sólo se alcanza día tras día con la oración y con la experiencia creyente de nuestra limitación humana.

§ 27. La idea de la perfección de Dios

LThK 10 (1965) 863-866: *Vollkommenheit* (J. Blinzler, B. Häring); B. Rigaux, *Révélation des mystères et perfection à Qumrân et dans le NT* («NT Studies» 4 [1957-58] 237-262).

1. *Notas históricas*

Ni el mundo judío ni el griego, en los que nacieron y se desarrollaron el cristianismo y su teología, conocieron la «idea de evolución», surgida en una concepción intramundana y materialista del cosmos. Y tanto mayores fueron la comprensión y el anhelo de una meta definitiva, que el judaísmo esperaba como don del creador y como irrupción divina o como fruto de una actuación religiosa; mientras que en el mundo espiritual griego, con una mentalidad cósmica y en parte panteísta se entendió como realización ontológica o como resultado de un esfuerzo humano virtuoso. Perfecto es el ser que alcanza su meta, que ha logrado la realización de todas sus posibilidades. Sus cualidades son madurez humana, totalidad ideal, plenitud espiritual y haber alcanzado la meta. Al respecto podría también decir Aristóteles con su mentalidad de naturalista: «Total y perfecto (ὅλον καὶ τέλειον) o es por completo lo mismo o tiene casi el mismo significado. No hay nada concluso, si no ha alcanzado su objetivo, y ese fin es su límite.» Por eso se une a Parménides contra Meliso y dice: «Éste (Meliso) declaraba que el todo es infinito, aquél (Parménides) en cambio decía que el todo estaba limitado desde el centro en equilibrio» (*Phys.* III, 6,207*a*13-17). En su opinión una sustancia

es completa «cuando, de acuerdo con su virtualidad (posibilidad), no falta parte alguna a su magnitud... Con el logro de esa meta una cosa es perfecta» (Met. V, 16,1021*b*12-14). Platón, por el contrario, concibe más lo perfecto desde la totalidad interna numérica de una cosa, en el sentido de que «el uno, que nosotros llamamos un todo, reduce en sí a unidad completa todas aquellas que son partes suyas» (*Parménides* 156E; para la idea de meta, cf. *Leges* XII, 962C). Una última profundización y exaltación del pensamiento platónico sobre lo perfecto aplicado a la comprensión de lo divino la llevó a término por primera vez el Pseudo-Dionisio en su obra *De los nombres divinos*, donde yendo mucho más lejos que Plotino en la *Perfección del uno* o de lo divino escribe: «La teología dice... del autor de todo... No sólo es perfecto porque lleva en sí su fin (αὐτοτελές) y se define por sí mismo y para sí uniformemente (en el ser), y como todo es completo en la totalidad, sino también porque es su ser perfecto (ὑπερτελές) por cuanto que todo lo excede, delimita toda infinitud en su ser, se extiende más allá de todo fin y todo límite, nada le abarca ni abraza, sino que se extiende a todo y por encima de todo con sus distribuciones no creadas y sus efectos infinitos.

»Se le llama también perfecto, y porque ignora cualquier disminución, y porque en sí lo posee todo de antemano y desborda en una donación de ser única, incesante, equilibrada, superplena e inagotable, con la cual todo lo hace perfecto y lo llena perfectamente (con algo) de su propia perfección... Mas se le llama uno (ἕν)... porque, sin salir del ser uno, es causa de todo... todo sin excepción lo posee en sí de modo unitario hasta las cosas contrarias (τὰ ἀντικείμενα καὶ ἑνιαίως προειλήφοτος)... Por ello exalta la teología a toda la divinidad originante como causa de todo con la denominación de uno: uno es Dios el Padre, uno nuestro Jesucristo, uno y mismo el Espíritu, por la inconmovible indivisibilidad de toda la unidad divina, en la que todo confluye y forma una supraunidad y preexiste sobresiendo... (la Trinidad), desde la cual, en la cual y para la cual todo existe y está ordenado, tiene consistencia, se mantiene unido, lleno y vuelto hacia sí, y no encontrarás ente alguno que no exista por el uno, con que se nombra supraesencialmente a toda la divinidad, ningún ser que sea lo que es, llegue a la perfección y se mantenga en la existencia... Con ello exaltamos tanto la supraunidad en ella como el generador divino, denominamos al que está sobre todos los nombres con la triple y una designación divina, designando el sobreente

con conceptos del ser» (τῇ τριαδικῇ καὶ ἑνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον ὀνομάζομεν: c. 13: PG 4,977*b*-981*b*).

Son ideas sublimes sobre el ser primero y supremo, que desde luego no se encuentran en la Escritura judía. Pero no basta en modo alguno con consignar que se trata de ideas neoplatónicas. El propio Tomás escribe en la introducción a su comentario extraordinariamente atinado, pero amplio, a esa obra de Dionisio: «Cuanto los platónicos dijeron sobre el principio primero de todas las cosas es total y absolutamente cierto y es conforme a la fe cristiana», admirando la *magna sententiae profunditas*, pese a la redundancia aparentemente inútil del lenguaje (cf. Ed. P.C. Pera, O.P., Roma 1950). Esas ideas se encuentran ya desde luego en Gregorio de Nisa y en Clemente de Alejandría (cf. infra, § 33).

2. *Datos bíblicos*

Sin duda se expresa aquí algo que va más allá de lo que piensa la Escritura cuando dice: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48); lo cual a su vez no corresponde a la exigencia de Lev 19,2: «Sed santos, porque yo Yahveh, Dios vuestro, soy santo», sino que más bien quiere decir: Sed misericordiosos, porque misericordioso es Dios, vuestro Padre. Trataremos de ello en la consideración final sobre el amor de Dios. Mas no se ha de infravalorar bíblicamente el discurso sobre la perfección de Dios que la gran teología trata de continuo. En Pablo se encuentra una sentencia, que encaja aquí de lleno y que parece remontarse a Platón, cuando dice: «Dios tiene en sus manos el principio, medio y fin de todas cosas» (*Timeo* 715E; cf. Aristóteles, *Leg.* 401*b*24ss; Marco Aurelio, *Monólogos* 4,36). Pablo escribe en Rom 11,36: «Porque de él, por él y para él son todas las cosas. A él sea la gloria por siempre, Amén.» De modo parecido dice en 1Cor 8,6: «Para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también» (cf. al respecto Col 1,16s: «porque en él fueron creadas todas las cosas... y él es ante todo y todas las cosas tienen en él su consistencia»). En Juan aparece la misma idea con una formulación que ya había empleado la piedad egipcia, la cual proclama de Isis que «era, es y será»; fórmula que recogen los *Libros Sibilinos* (s. I a.C.:

«La mismidad eterna se revela como la que es, era y será siempre», III, 15s, afirmaciones que el Apocalipsis de Juan incorpora a sus himnos divinos 1,4; 4,8; 11,17; 16,5). Lo que el Nuevo Testamento expresa en el lenguaje más místico de la revelación histórico-judía ha intentado comprenderlo la filosofía griega con su idea del ser.

3. *Conceptos*

Justamente al hablar de la perfección de Dios queda patente de nuevo el carácter analógico de nuestro lenguaje teológico: perfecto es lo que posee todo el ser y todas las prerrogativas de que es capaz por su naturaleza, de las que tiene necesidad, a las que aspira y que le corresponden. En la criatura esas perfecciones aparecen en forma lenta y sucesiva (llegar a ser ser: Przywara), se consiguen con esfuerzo, pueden volver a perderse y nunca se dan a la vez y en su totalidad. Las perfecciones criaturales son siempre particulares (sólo una parte), relativas (según necesidad sujetiva o medida objetiva) y condicionadas (dependientes de circunstancias exteriores e internas); siempre en quehacer y nunca en la meta final. En las perfecciones criaturales no sólo entran los bienes y valores, sino también su logro, posesión, mantenimiento, disfrute y vivencia. El sentido transcendental de nuestro lenguaje sobre la perfección divina queda patente, cuando el Pseudo-Dionisio habla una y otra vez del «sobre ser supraperfecto».

4. *Reflexión teológica*

Cuando la teología habla de la «perfección de Dios», expresa con la idea de ser lo mismo que se indica con la idea de espacio-tiempo al hablar de la «infinitud de Dios». Santo Tomás razona su argumentación sobre la perfección divina partiendo de su concepto de creación: Dios no es la causa primera de todo el ser en el sentido de una primera causa material, como había enseñado la filosofía natural de índole materialista-panteísta (los pitagóricos, Espeusipo: Aristóteles, *Met.* XIII, 5) y que, en consecuencia, tenía que negar a Dios esa perfección última. Más bien como suprema persona espiritual y libre, Dios es creador del mundo extradivino material y espiritual. Por eso debe ser perfecto en sí mismo en un

sentido universal, en un sentido superior a la perfección que puede encontrarse o se puede concebir en todas las cosas creadas (ST I, q. 4, a. 1-3). En su *Summa contra Gentes* Tomás de Aquino desarrolla la misma idea con una profundidad mayor aún que en relación con las afirmaciones del Pseudo-Dionisio *(S.c.G.* I, c. 28). Por ser la perfección de Dios universal y nuestra experiencia terrena no abarca más que perfecciones parciales, Dios ha de tener necesariamente muchos nombres (ibid., c. 31); pues todas las perfecciones que nosotros experimentamos en el mundo deben darse en Dios, creador de todas las cosas de una manera eminente, y en él constituyen una realidad única, su esencial supraperfección *(Com. theol.*, c. 21 y 22). Por eso es Dios la espiritualidad suprema y la suma libertad *(ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse quam eius intellectum:* ibid., c. 28 y 33). Escoto, en una línea parecida a la exposición del Pseudo-Dionisio, pretendió estudiar la perfección de Dios con independencia de la creación mundana, reflexionando únicamente sobre el ser de Dios: «Dios posee toda perfección simplemente por sí mismo y por su propia naturaleza *(simpliciter ex se et ex sua natura)* y no por respecto a la criatura» *(Ox.* I, d. 43, n. 4; X, 730).

Las afirmaciones de la teología sobre esa verdad pueden compendiarse en estas sentencias: a) Dios no posee su perfección, es esencialmente, su propia perfección; b) nosotros sólo podemos expresarla reuniendo su simplicidad absoluta con su plenitud vital asimismo absoluta: en el misterio del Dios trino; c) cuanto nosotros captamos en la verdad revelada sobre la creación del mundo, la redención por la encarnación de Cristo y la santificación y consumación en el mundo por el Espíritu Santo, no puede añadir ni quitar nada a la perfección de Dios; en la incomprensibilidad de esa verdad es donde precisamente se pone de manifiesto la supraperfección de Dios; d) todas las perfecciones efectivas y posibles, reales e ideales de las criaturas todas están en Dios creador de modo real y eminente, y todo cuanto ha sido, es y será, incluso mediante la libertad de los hombres, queda asumido en Dios a la manera divina simplicísima y supratemporal; e) todas las perfecciones efectivas de las criaturas reales las posee Dios creador *virtualiter* (tomismo) o *formaliter* (escotismo) en forma eminente infinitamente superior y, en definitiva, de un modo propio, que sólo a él le compete y que nosotros no podemos entender; por eso hablaba la mística de una «supraperfección» o del «modo sin modo» del ser de Dios. Esto cobra especial relieve cuando

nos aplicamos a perfecciones humanas superiores, como adoración, asombro, arrepentimiento, etc., que a nuestro entender humano no se le pueden atribuir a Dios, porque son perfecciones específicamente «criaturales». Así y todo, cuanto hay en ellas de valor puro no puede faltar en el ser de Dios creador. «Partiendo de la grandeza y hermosura de las criaturas, se contempla por analogía a su hacedor» (Sab. 13,5; Agustín, *Conf.* I, 3s). La *analogia entis* supone aquí la *analogia fidei;* el pensamiento filosófico supone la revelación divina.

5. *Importancia para la vida cristiana*

Cf. K.H. Schelkle, *Teología del NT,* III, 1975, 289-298: *Perfección.*

Hasta hoy se ha reflexionado muy poco sobre el hecho de que la Escritura no sólo exige nuestro perfeccionamiento, sino que además nos pone explícitamente como ejemplo y meta a Dios, nuestro creador, Señor y padre (Mt 5,48), y sobre el porqué de este hecho. Pues bien, la perfección de Dios uno y trino es importante para nosotros al menos desde un triple aspecto:

a) Vista desde Dios creador, esa verdad de fe reclama de nosotros buscar y reconocer de continuo la gran gloria del mundo como creación de Dios, para poder así ser invitados y conducidos renovadamente a la alabanza y adoración de la grandeza y hermosura divina. Al mismo tiempo esa verdad de fe nos exhorta a no apegarse a la grandeza y hermosura transitoria de las criaturas, sino avanzar siempre hasta la belleza y gloria mayores del Creador. Lo cual significa sobre todo el progresar por encima del goce de los sentidos corporales hasta la alegría interior, hasta alcanzar la alegría espiritual del corazón en Dios nuestro creador, en su grandeza y su gloria. Ni siquiera la elevada alegría natural por la persona de nuestro prójimo, amada al máximo, puede constituir la meta suprema; más bien habrá de conducirnos al gozo sobrenatural en el Dios trino y santo, en que queda asumida toda comunicación humana y encuentra su consumación suprema.

b) Desde el Dios salvador, que se hizo historia humana en Jesucristo, ese razonamiento sobre la perfección de Dios exige de nosotros que busquemos en el seguimiento de Cristo sobre esta tierra la imitación de Dios y la unión con quien es nuestro Padre. La exhortación de Cristo: «Sed perfectos, como perfecto es vues-

tro Padre celestial» (Mt 5,48) la transforma ya Pablo en esta fórmula: «Sed imitadores de Dios» (Ef 5,1), para explicar tal imitación divina con las palabras: «Andad en amor, como también Cristo os amó y se entregó a sí mismo por nosotros, como ofrenda y víctima (cf. Sal 40[39],7) a Dios en olor de suavidad» (Éx 29,18; Ef 5,2). Es lo mismo que expresa de este modo Col 3,12ss: «Revestíos, pues, como escogidos de Dios, pueblo santo y amado, de entrañas de misericordia, de bondad, de humildad, de comprensión, de paciencia, soportándoos mutamente y perdonándoos... como el mismo Señor os perdonó, así también vosotros. Y, por encima, de todo esto, revestíos del amor, que es vínculo de la perfección (σύνδεσμος τῆς τελειότητος). Cristo señala el camino hacia esa meta con la repetida exhortación al «seguimiento llevando la cruz», en la forma negativa con que la transmite ya la fuente de los *Logia:* «Quien no lleva su cruz y viene tras de mí, no es digno de mí» (no puede ser mi discípulo, Lc 14,27; Mt 10,38) y de forma positiva en la tradición marciana: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame. Pues quien quiera poner a salvo su vida, la perderá; pero quien pierde su vida por mí y por el evangelio, la pondrá a salvo» (Mc 8,34s; cf. Mt 16,24s; Lc 9,23s: cf. A. Schütz, *Nachfolgen und Nachahmen,* Munich 1962; *Auf, mir nach, spricht Christus,* seguir a Cristo a la luz de las palabras de Jesús, 12 discos de O. Knoch, Stuttgart).

Así el conocimiento de la perfección divina reclama aquí el seguimiento de Cristo, no sólo en el amor que es Dios y que él nos otorga, sino también llevando la cruz, pues mientras vivimos sobre la tierra estamos siempre bajo la imperfección del pecado original.

c) Desde el Espíritu de Dios nuestro razonamiento acerca de la perfección divina reclama, sobre todo, interioridad y amor. Lo que con ello se indica nos lo dice Pablo al enumerar los doce frutos del Espíritu Santo, cuando escribe: «Por el contrario, el fruto del Espíritu es: amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,22s: Vg). Todo cuanto la moral cristiana exige sobre el deseo de perfección tiene, pues, su fundamento primero y meta última en la sobreperfección de Dios (acerca de la perfección cristiana, cf. las obras de B. Poschmann y C. Feckes; cf. también san Alonso Rodríguez, *Compendio del ejercicio de perfección y virtudes cristianas,* Claune, Madrid 1974; C. Colombo y otros autores, *Los laicos y la vida*

cristiana perfecta, Herder, Barcelona 1965; J.M. Díez Alegría y otros autores, *Santidad y vida en el siglo,* Herder, Barcelona 1969).

Grupo segundo

AFIRMACIONES SOBRE LAS PROPIEDADES ESENCIALES DE DIOS FUNDADAS EN NUESTRA COMPRENSIÓN DE LOS TRANSCENDENTALES DEL SER (PROPIEDADES ESENCIALES AFIRMATIVAS)

J. Geyser, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik,* Friburgo de Brisgovia 1923; N. Hartmann, *Ontología,* vol. I: *Fundamentos,* Fondo de Cultura Económica, México ²1965; B. Jansen, *Aufstieg zur Metaphysik,* Friburgo de Brisgovia 1933: *Sein, Wahrheit, Wert: Moderne oder scholastische Transzendentalien?,* p. 62-110; J. Maréchal, *Le Thomisme devant la Philosophie critique,* París ²1949 (trad. castellana: 1959); G. Aleu, *De Kant a Maréchal,* Herder, Barcelona 1970.

La gran polémica acerca de la posibilidad de una metafísica, que afronte la realidad efectiva y no sólo el problema de la posibilidad y los métodos de nuestro conocimiento, se planteó sobre todo después de la segunda guerra mundial (N. Hartmann, J. Maréchal, etc.), y ha quedado silenciada a partir de la filosofía existencialista de Heidegger y el subsiguiente renacimiento hegeliano. La teología debe tener conciencia de que sus afirmaciones de fe no se sustentan sólo sobre el realismo ingenuo de la antigüedad y de la edad media, sino que han de apoyarse también sobre el realismo crítico de esa nueva filosofía en el marco cristiano, si es que sus afirmaciones no quieren perder el fundamento de una comprensión creyente del mundo y del hombre, sin lo cual la fe necesariamente «no sería digna de crédito» en este mundo. Creer es una actitud universal del hombre, que no puede abrazar ninguna realidad óntica sin que se ponga a sí mismo en tela de juicio. El teólogo habrá de tener conciencia de ello, si quiere hablar en forma responsable, y también convincente, de «las propiedades esenciales de Dios sobre la base de nuestra inteligencia de los transcendentales del ser», como lo hizo siempre la gran teología desde los tiempos de Agustín y, sobre todo, desde el esplendor de la escolástica hasta la edad moderna.

Es tarea de una filosofía fundamental presentar los transcendentales, tanto en su historia como en su relación con el pensa-

miento humano crítico y con la interpretación creyente cristiana. Baste aquí, como introducción al tema, la exposición del mismo, breve y clara, que hace Escoto. He aquí sus palabras *(Ox.* I, d. 8, q. 3: Asís, Cod. 137, fol. 50 va: Vives IX, 597s): «El ser *(ens)* se divide en infinito y finito, antes de que se le apliquen las diez categorías... Lo que corresponde a ese ser, le compete, pues, como algo... que es transcendente (por encima de los predicamentos categoriales) y más allá de cualquier afirmación general. Así pues, lo común a Dios y a la criatura son aquellas realidades que se agregan al ser, el cual es indiferente respecto de lo finito y de lo infinito: en cuanto que competen a Dios son infinitas, y en tanto que se predican de la criatura son finitas. Corresponden, por consiguiente, al ser antes de que se subdivida en las diez categorías *(genera)* y, por lo mismo, cada una de esas realidades ónticas es transcendente... Pertenece, pues, al sentido de lo transcendente el no tener más predicado añadido que el ser... El ser, sin embargo, no tiene sólo simples determinaciones que se identifican con él *(passiones simplices convertibiles)*, como son uno, verdadero, bueno, sino también aquellas otras que se oponen entre sí, como posibilidad y necesidad, acto y potencia, etc.» (cf. Tomás de Aquino, *De ver,* I, 1). Esas realidades transcendentes, que nosotros llamamos los transcendentales, significan pues, determinaciones del ser real, y no sólo afirmaciones sobre las posibilidades y los métodos de nuestro conocimiento de algo, que sólo estaría determinado por nuestro pensamiento, como se han venido entendiendo los transcendentales a partir de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Teológicamente cabría designar la ruptura kantiana en la doctrina de los transcendentales como una ruptura consciente y querida con la concepción cristiana del mundo como creación.

Por ello es preciso hablar aquí de las propiedades de Dios refiriéndonos a los transcendentales del ser. Este preámbulo es razonable y necesario, si la primera definición esencial de Dios es el *ens a se.*

Trataremos la doctrina de la unidad y simplicidad de Dios, al estudiar las propiedades divinas negativas sobre las bases de cuanto diremos después (§ 33), mientras que ahora vamos a hablar de la relación de Dios con lo verdadero (§ 28), lo bueno (§ 29) y lo bello (§ 30). Precederá a todo ello una consideración sobre cualquier transcendental que en nosotros puede calificarse de decisivo para el ser personal, y que, al aplicarlo a Dios, se encuentra en las afirmaciones que afectan a la especial santidad y dignidad

de Dios (§ 31) así como a las determinaciones que tienen que ver con el estudio de la omnipotencia de Dios (§ 32).

§ 28. Dios y la verdad (verdad originaria - verdad esencial - verdad suprema y absoluta)

L. Bauer, *Metaphysik,* Munich 1923, 90ss; Mercier, *Metafísica general y ontología,* 1935. P.B. Granet, *Ontología,* Herder, Barcelona 51980; H.U. von Balthasar, *Wahrheit,* Einsiedeln 1947; J. Pieper, *Wahrheit der Dinge,* Munich 1947; M. Heidegger, *La idea de Platón de la verdad,* «Cuadernos de filosofía» VII, Buenos Aires 1953: Tomás de Aquino, *De ver.* q. 1 a. 4-8; E. Treptow, *Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der zweiten Analytik des Aristoteles,* Munich - Salzburgo 1966.

1. *Conceptos*

Como los transcendentales del ser dependen de la propia hondura de la comprensión ontológica, se explica que siempre hayan encontrado una interpretación distinta; y ello no sólo porque los hombres se hayan planteado el problema de la verdad desde sus diferentes capacidades, siempre limitadas, sino también y sobre todo porque ellos mismos se han adentrado con mayor o menor fuerza de espíritu o de alma en el ser y, por tanto, en el conocimiento de los transcendentales. De ahí la importancia de exponer previamente al menos ciertas explicaciones conceptuales al predicado de «lo verdadero», partiendo de la doctrina gnoseológica general propia del pensamiento teológico.

a) *Las palabras.* La misma terminología con que las diferentes culturas espirituales han designado este tema revela una discrepancia profunda en su comprensión.

1) La lengua hebrea y original de la Biblia emplea aquí la palabra *emunah,* cuya raíz *amán* significa firmeza, fiabilidad, lealtad y, por tanto, connota asimismo confianza y fe. Por consiguiente, la verdad no apunta aquí en primer término al conocimiento sino más bien a la fe; no es una actitud y realidad básica crítico-cognoscitiva, sino personal-religiosa (TWAT 1, 1973, 313-348 = Jepsen).

2) En el ámbito lingüístico griego parece haber sido Platón el primero en explicar con su metáfora de la caverna *(Rep.* VII,

514*a*-517*a*) el sentido de lo que el griego entendía por *aletheia* (ἀλήθεια), como «presencia de lo oculto en lo no oculto, con lo que eso mismo como descubrimiento constituye el rasgo fundamental de la presencia», según la interpretación de la palabra que ha hecho Heidegger. Se trata de la comprensión de la realidad efectiva, del ser del ente. Aristóteles parte de la misma concepción cuando dice: «Una cosa se comporta con el ser según se comporta con la verdad» *(Met.* II, 1, 993*b*31); sin embargo, también él, como Platón, ve la verdad en sus peculiares relaciones con el conocimiento humano, y por tanto no sólo requiere un saber contemplativo, sino también un conocimiento probativo y demostrativo de la realidad *(Teet.* c. 38, 201D; *Ética Nic.* VI,10, 1142*b* 12).

3) La lengua latina designa la verdad como *verum* como un valor, al que corresponde veneración *(vereri),* que se ha de considerar santo y hay que asegurar.

4) Con esto se relaciona también la palabra alemana *wahr,* que sin embargo señala más bien un don *(gewähren)* que se ha de proteger *(wahren).*

5) El vocablo anglosajón equivalente a verdad, *true,* indica tanto la fiabilidad material como la lealtad personal del hombre.

b) *Contenidos objetivos.* H.U. von Balthasar ha señalado atinadamente los contenidos más importantes cuando distingue una verdad de la naturaleza (verdad objetiva: conveniencia de una cosa con su idea), la verdad como misterio (imagen o metáfora como signo o referencia a una verdadera realidad), una verdad como libertad (lealtad, veracidad, integridad) y una verdad como participación (cual apertura a, fe en, confesión de la mayor, infinito y transcendente). En esto último entra también, sin duda, la verdad de la confesión y del lenguaje, que no significa más que el acuerdo del contenido objetivo con mi confesión o lenguaje subjetivos.

2. *Datos históricos*

Es de gran importancia que en nuestro pensamiento occidental en el que la teología cristiana ha encontrado su primera configuración tras la época de la busca ontológica de la verdad en la antigüedad y en la edad media *(veritas est adaequatio intellectus et*

rei o *ad rem),* al menos a partir de Descartes *(regulae ad discretionem ingenii* VIII) la verdad se busca únicamente en el espíritu humano *(in solo intellectu)* lo que induce a Kant *(Crítica de la razón pura,* 261ss) a establecer que las leyes del pensamiento humano posibilitan la experiencia, y con ello el conocimiento y la objetividad. Para Nietzsche la verdad es ya la «especie de error, sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivientes» *(Voluntad de poder,* n.° 493), y el pragmatismo de un W. James sólo ve en lo verdadero «lo que nos empuja hacia delante»; una simple doctrina utilitarista se ha convertido en el fundamento de la imagen del mundo que propugnan el marxismo y el materialismo dialéctico. Teológicamente lo decisivo en esa evolución ha sido la pérdida de la conciencia criatural, la exacerbación de la autosuficiencia humana y la desaparición de la fe en Dios.

3. *Teología*

Ya en Platón la idea suprema en que convergen todas las ideas como causas de la verdad, el bien (ἀγαθόν), significa lo mismo que Aristóteles llama lo divino (θεῖον). Dios creador es, como causa de todo ser y como modelo del espíritu personal, la única «verdad», porque puede abrazar objetividad y sentido del ser; es la verdad misma, la verdad primera y absoluta.

a) *Datos bíblicos.* Lo que la revelación, especialmente Pablo y Juan, y también los escritos de Qumrán tienen que decir aquí, ponen las bases de cuanto el pensamiento teológico ha desarrollado luego. Los mentados escritos de Qumrán dicen: «Dios es la verdad» (1QH 4/40), que Cristo también expresa en Juan al decir: «Dios es espíritu (πνεῦμα); y los que lo adoran, tienen que adorarlo en espíritu y verdad» (Jn 4,24). Personalmente dice Cristo de sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), frase que compendia todos los significados que la verdad tenía en su tiempo. Y el propio Juan escribe: «El Espíritu es la verdad» (1Jn 5,6). Las afirmaciones de que Dios es «luz» (Jn 3,21), «vida» (Jn 17,3) y «amor» (1Jn 4,16), conceptos fundamentales del mensaje joánico, habrían de tenerse en cuenta aquí. Sobre todo el binomio «gracia y verdad» es característico de Juan: «Porque la ley fue dada por medio de Moisés; por Jesucristo vino la gracia y la verdad. A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, Dios, el que está en el seno del Padre, él es quien

lo dio a conocer» (Jn 1,17s). Al momento del juicio ante Pilato, que como pretexto de su cobardía formula la pregunta «¿Qué es la verdad?», Cristo confiesa de sí: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para ser testigo de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz» (Jn 18,37s). La verdad que Cristo testifica es Dios, su Padre.

b) *Desarrollo teológico.* Agustín, que con su conversión al cristianismo había abandonado su escepticismo académico, no se cansará de repetir en sus *Confesiones:* «Dios es la verdad: *O aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas! Tu es Deus meus! Tibi suspiro die ac nocte*» (cf. *Conf.* VII, 10,16; X, 14,65; XII, 25,35; *De lib. arb.* II, 14,38). Para él sólo Dios es la verdad inmutable *(incommutabilis veritas, prima vita, prima essentia, prima sapientia, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis: De vera rel.* 31,57; cf. 39,72). La teología empezando una vez más por Anselmo de Canterbury y luego por la pluma de Tomás de Aquino y sus discípulos, y partiendo del misterio de la creación, redujo esas afirmaciones sobre el tema a estas sentencias: «Al vivir toda realidad de la verdad, y siendo Dios el creador de toda la realidad y de todo espíritu capaz de verdad, es también la verdad primera *(prima veritas);* es decir, que antes de él y sin él no se da ninguna verdad real (¡negativo!), personalmente es el principio de toda verdad (¡positivo!), el Padre de las luces, en quien no hay cambio ni sombra de mutación» (cf. Sant 1,17; Tomás de Aquino, *De ver.* q. 1, a. 4-8). Al haber para nosotros los hombres en este mundo transitorio distintos grados de verdad, hay que decir de Dios que es esencialmente su propia verdad y que, como único, eterno e inmutable, es la verdad más luminosa: Dios es luz y en él no hay tinieblas de ningún género (1Jn 1,5; Jn 8,12); es la verdad más diáfana porque idea y esencia son en él la misma cosa, y porque su esencia es a la vez su conocimiento, y su conocimiento es su esencia; es la verdad perfectísima y suprema, en la que tiene su fundamento y meta toda verdad derivada: «Es la fuente originaria de la luz» (Pseudo-Dionisio, *Hier. eccl.* I).

c) *Verdad trinitaria.* Respecto de Dios trino este lenguaje sobre la verdad de Dios significa:

1) Desde la perspectiva de Dios creador todo lo creado es íntimamente verdadero. Sólo que esa verdad, conforme a la pluralidad de la realidad creada se difumina en una pluralidad de verdades, que el hombre sólo descubre parcialmente y nunca por completo, y de las que puede abusar hasta destruirlas justo porque carece de una visión total.

2) Desde la palabra de Dios, desde Cristo, queda claro sobre todo que esa verdad de la creación no sólo se nos ha comunicado por la realidad sino también a través de la palabra revelada, se nos otorga a través de los portadores humanos de esa revelación; y nuestro camino hacia la verdad nunca podrá alcanzar su objetivo, si no entendemos y admitimos la palabra revelada en su íntima verdad.

3) Desde el Espíritu de Dios, desde el Pneuma, queda patente que ese nuestro conocimiento de la verdad no sólo se da en nuestra realidad mundana exterior, ni sólo en la palabra de revelación, sino también en lo más íntimo de nuestro mismo espíritu, que sin embargo no es sólo intelecto y sentido abiertos al mundo, sino conciencia sensata en que obra el propio Espíritu de Dios, sobre todo cuando se trata de la autocomprensión personal del hombre como imagen e hijo de Dios. «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16). «En cuanto a vosotros, la unción que recibisteis de él permanece en vosotros y no necesitáis que nadie (ningún hombre) os enseñe; sino que tal como su unción os enseña todas las cosas —y es verdad y no mentira—, tal como os enseñó, permaneced en él» (1Jn 2,27).

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

Así pues, nuestro razonamiento sobre la **«verdad en Dios»** exige:

a) Apertura a la «verdad ontológica de las cosas», con la que nuestra inteligencia jamás llega al final, y que ha de buscar siempre renovadamente. No sólo su utilidad, ni sólo sus deseos y sus planes han de guiar al hombre. La realidad, que siempre sobrepasa nuestro pensamiento utilitarista y nuestros deseos, merece ser buscada. La búsqueda permanece con todo en el ámbito natural de nuestro espíritu y anhelo; la teoría ilusionista de Agustín como el ocasionalismo de Malebranche no pueden apoyarse en la verdad revelada de la «verdad de Dios». Dios ha otorgado

al hombre, como imagen suya para su gobierno del mundo, un espíritu que, debidamente formado y desarrollado, puede y debe buscar y encontrar sus propios caminos, si su corazón malvado no le mete en caminos falsos. El agnosticismo impotente y el escepticismo radical contradicen a la comprensión cristiana de Dios, del mundo y del espíritu humano.

b) Su «conciencia criatural» creyente debe ayudar al hombre, pese a la limitación humana, a buscar siempre la «totalidad de la verdad» a través de las formas de consideración de espacio y tiempo; sólo en esa «verdad total» queda asumida su propia existencia mundana. Muchas veces, quizá las más, en esa búsqueda de la verdad puede ser necesaria al hombre como ser social la «comunidad en la búsqueda», el buscar «encontrándose con sus semejantes». Y esto es más cierto aún cuando se refiere a las verdades vinculadas a la salvación última del hombre: el cristiano sabe que en esas cuestiones siempre «ha de ser instruido» *(docibiles)* por Dios (cf. Jer 31,33s; Jn 6,45). Sería una *hybris* nada cristiana intentar sólo la búsqueda de la verdad, abandonando la verdad misma a Dios solo (cf. G.E. Lessing, ed. Lachmann-Muncker XIII, 24), cuando Cristo ha prometido: «Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Jn 8,32). La verdad sola, y no simplemente su búsqueda, hace libres.

c) Pero es en la universalidad de la verdad donde de modo especial late para nosotros los hombres sobre la tierra «el misterio en la verdad», justo porque la criatura no puede abarcar jamás por completo la verdad ontológica que hunde sus raíces en el Dios creador. Por ello hay que calificar de anticristiano todo «racionalismo radical», como angostamiento que es y autoindependización (autosuficiencia), así como cualquier «simbolismo consecuente», que no toma lo bastante en serio la realidad objetiva latente en toda afirmación humana de la verdad, sino que más bien la encubre con imágenes humanas.

d) Hablar de la «verdad en Dios» exige, finalmente una apertura siempre inconclusa a «Dios como verdad primordial que late bajo toda verdad». Es precisamente a través de esa tensión transcendente del espíritu humano como resulta posible y hacedero al hombre el conocimiento acerca de los «grados» de la verdad criatural: el conocimiento de que en el mundo material

cuenta la violencia de la causa eficiente, en el mundo material, animado, la necesidad de la causa final, en el mundo corpóreo-espiritual del hombre la exigencia de un objetivo y sentido, y sólo en el ámbito espiritual propiamente dicho la libertad de la reflexibilidad y de la espontaneidad, que sin embargo no deja de ser una libertad criatural frente a la libertad absoluta del ser de Dios personal, uno y trino. Esta última y suprema libertad sigue siendo la meta del hombre, la cual sólo se capta por la fe y se sostiene por la esperanza, pues Dios ha prometido que para la consumación, por propia generosidad, otorgará a ese hombre, ser a imagen divina, «lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó» (Is 64,4; 1Cor 2,8).

e) Lo contrario de la verdad, lo falso y la falsedad (mentira) no puede ser, por lo mismo, en este mundo — que como creación coincide siempre con el intelecto del creador — nada objetivo y sustancial, sino sólo y al máximo algo accidental y subjetivo en el hombre, que en su búsqueda de la verdad se ve estorbado y engañado por las apariciones (error) o por la debilidad, que no encuentra las expresiones adecuadas para sus ideas o que por la maldad de su corazón presenta de propósito un contenido objetivo en forma carente de objetividad (falsa) para engañar a otros hombres (falsedad = mentira). Algo distinto es la «verdad de la obra de arte» (cf. CTD III, § 35,6), que como «encarnación de ideas» no se puede entender de modo objetivo en sentido naturalista, aunque tampoco como pura creación fantástica en sentido idealista (el arte por el arte, cf. § 30).

§ 29. Dios y el bien

F.J. von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesgeschichte*, Hallen-Saale 1932; J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Leipzig 1935; H. Kuhn, *Das Sein und das Gute*, Munich 1962; J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, tomo II: *Wertlehre*, Munich-Basilea 1948; HWPh (Ritter) III [1974] 937-976; R. Marín Ibáñez, *La teoría de los valores*, Rialp, Madrid.

1. *Datos históricos*

a) Como la realidad del ser está ordenada a la verdad, así en el ser bueno se incluye el origen y consumación del ente. En la

medida en que la teología cristiana hubo de elaborar y hacer predicable la concepción de Dios, al que el pueblo elegido de Israel contemplaba como el primero y supremo dialogante del hombre en este mundo, adaptándola a la mentalidad configurada por el espíritu griego desde los tiempos de Alejandro Magno y del dominio universal de Roma, en esa misma medida la teología se vio obligada a reelaborar las grandes ideas de la filosofía griega. Esto lo llevaron a cabo los padres de la Iglesia en los siglos II-V, respecto sobre todo de la filosofía de Platón y de los estoicos, mientras que la nueva teología cristiana en la edad media germánica se adueñó sobre todo de la herencia aristotélica. En la cuestión precisamente de qué es lo que los hombres llamamos bueno se había realizado una abundante labor previa.

b) El mundo de las ideas platónicas culminaba en la de «el bien supremo» (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) que domina la realidad en excelsitud y fuerza, como el sol señorea sobre el mundo, y, no obstante o justamente por ello, no sólo otorga cognoscibilidad a las cosas cognoscibles por la razón y la fuerza gnoseológica al espíritu, sino que también otorga a esas mismas cosas el ser y la realidad *(Rep.* VI,19, 509*b;* VII,3, 517*bc;* VII,14, 534*b).* Esas ideas de Platón las continuó Plotino con la idea del «uno», que es el bien mismo, «bueno no para sí, sino más bien para las otras cosas, que pueden participar de él» *(En.* VI, 9,6). El «sobre bien» señala aquí un ámbito francamente inaccesible, al que alude de pasada 1Tim 6,16, cuando escribe de Dios, el rey de reyes y señor de los señores, que «habita en la región inaccesible de la luz, a quien ningún hombre vio ni puede ver».

c) Hacia el 404, Agustín intentó borrar en su obra *De natura boni* los últimos restos de su juvenil piedad maniquea; allí parte, en efecto, de una nueva concepción de la idea creacionista de la Biblia, empezando con estas frases: «El ser supremo por encima del cual no hay ninguno, es Dios. Y por eso él es el bien inmutable, verdaderamente eterno e inmortal. Todos los otros bienes proceden de él en exclusiva *(ab illo, non de illo)*... Todos los bienes, tanto los grandes como los pequeños y cualquiera sea su grado de perfección, no pueden existir si no son creados por él. Toda naturaleza *(natura)* es, como tal, buena. Y todas las naturalezas sólo pueden ser creadas por el Dios supremo y verdadero, porque todas ellas reunidas no son el bien supremo, sino que aspiran sólo al supremo bien *(propinqua).* Hasta los bienes ínfimos, que están lejos del supremo bien, sólo pueden existir por el bien supremo

(PL 42,551s). Con su matización *ab illo, non de illo,* Agustín pretende distanciarse abiertamente del emanacionismo neoplatónico de un Plotino que, al lado del supremo «sobre bien», como Dios Altísimo, veía en el bien universal de la creación a «la divinidad general o a un segundo Dios» (θεὸς δεύτερος, *En.* V, 5,3: Müller II, 183).

d) Por el contrario, el Pseudo-Dionisio se mueve dentro por completo del campo cristiano, aunque, como el neoplatonismo, ve también en el «bien» la predicación suprema de la divinidad supradivina (ὑπερθεὸν θεότην), y dice: «(La divinidad suprema) es el bien mismo, el bien esencial que irradia (διατείναι) bondad en todas las cosas... Y así el bien mismo envía..., a través de su subsistencia, a todos los seres, y a cada uno según su medida, los rayos de toda la bondad. Por la divinidad son a la vez las esencias, espiritualmente cognoscibles y las espiritualmente conocedoras, causas y efectos, por ella subsisten y poseen una vida imperecedera y no menguada... Por ella se reconocen incorpóreas e inmateriales, y por ella conocen como espíritus de un modo supramundano... Es el epicentro (ἑστία, cf. Platón, *Fedro* 247*a*; Filolaos, *Fragm.* 7: Diels I,312) de todo bien, y aspirando a la divinidad consiguen el ser y la bondad» *(De div. nom.* IV,1: PG IV, 693-695).

e) En la última frase puede ya advertirse la nueva concepción del bien, que había desarrollado sobre todo Aristóteles cuando escribía en la introducción a la *Ética a Nicómaco:* «Todo arte y toda doctrina, al igual que toda actuación y división parecen aspirar de algún modo a un bien. Por eso se ha definido con razón el bien como aquello a lo que aspiran todas las cosas» (1094 a 1-3: τἀγαθόν οὗ παντ' ἐφίεται). Por ello el bien no se identifica sin más ni más con la realidad, sino que se conoce cual forma en la realidad, abriendo el camino a una definición ético-humana del bien. Finalmente, el bien se ve sobre todo en la felicidad (εὐδαιμονία: Platón, *Gorgias* 470*e*).

f) La gran recopilación de estas diversas afirmaciones sobre el bien la hallamos al comienzo de la teología medieval, después de 1230, en Filipo el Canciller, con su *Summa de bono,* con la que coinciden la obra homónima de Alberto Magno así como las reflexiones de la *Summa duacensis.* Esta última da una amplia panorámica de los distintos bienes apenas empieza a definir el *bonum in genere* (ed. P. Glorieux, París 1955, 101s). Todas las realidades de este mundo se presentan como bienes *(bona),* de

acuerdo con el relato de la creación, en un orden jerárquico, y la división agustiniana en *modus, species et ordo* sirve también para esclarecer las diferencias. Tomás de Aquino recoge en su *Suma* ese trabajo (STh I, q. 5 y 6; *De ver.*, q. 21).

g) El giro de la consideración cosmológica medieval a la concepción antropológica que abre el renacimiento se hace patente, cuando L. Lessius († 1623) en sus cuatro libros *De summo bono*, que es un comentario a la *Summa Theologica* I-II, de Santo Tomás, presenta a Dios no ya primordialmente como creador, sino más bien como meta de la creación, y sobre todo como fin beatificante del hombre. El *summum bonum* es la felicidad del hombre.

h) Dando un giro copernicano la edad moderna convierte el bien en una realidad subjetiva de las cosas, que no sólo se define sino que incluso se constituye por la aspiración y anhelo del hombre (Th. Hobbes, *De homine* 11/4; F.W. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 141); lo que conduce a una ética eudaimonística y a un pragmatismo romo, que ni siquiera la ética de valores logra superar en algunos casos representativos (cf. HWPh 3, 1974, 937-976).

2. *Conceptos*

Los distintos pensadores han elegido distintos principios divisorios para la exposición del bien; diversidad que hemos de estudiar aquí para poder hablar de Dios como el bien supremo.

a) Ante todo nos vale la distinción entre bien físico (corporal y espiritual, natural y sobrenatural), bien ético (que se encuentra sobre todo en «la buena voluntad» — cf. Ricardo de San Víctor: PL 196,994B —, así como en las diferentes virtudes y, con ellas, también en el estado de gracia del hombre) y el bien metafísico (que ha de considerarse en las ideas y los ideales naturales, así como en la realidad transcendente, en Dios como el bien supremo).

b) Es sobre todo en las obras de Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* y *De officiis*, que comparan las doctrinas de las escuelas epicúrea, estoica y peripatética, donde el bien moral se divide en *bonum utile*, *bonum delectabile* y *bonum honestum* (cf. ST I, q. 5 y 6). De acuerdo con tal distinción, al bien útil responde en la realidad el *amor concupiscentiae* del hombre, el deseo natural malo, que según la concepción cristiana lleva una carga de falso amor a sí mismo (egoísmo) desde el pecado original;

en este campo lo decisivo es la idea de utilidad. Para el pensamiento epicúreo al *bonum delectabile* responde el placer en sus diversas formas; el pensamiento peripatético ve en el mismo un valor ideal o un bien ético, al que se ordena en el hombre el *amor benevolentiae*, el amor servicial y generoso, que no pretende la madurez y perfección para sí sino para lo otro o el otro (cf. *Filebo* de Platón). En este segundo entra ya el *bonum honestum*, el bien en sí, al que en el terreno objetivo corresponde nuestro servicio humano y en el terreno personal nuestro reconocimiento y nuestra entrega que hace comunidad: el *amor amicitiae*, al cual se han dedicado amplios estudios desde *Lysis* (y el *Symposion)* de Platón, la *Ética a Nicómaco* (VIII) de Aristóteles y sobre todo en el *Lelio* de Cicerón. Ambrosio tomó esa división del *De officiis* ciceroniano incorporándola a la teología cristiana.

c) En el lenguaje moderno lo *utile* abarca el campo de bienes que denominamos «medios»; lo *delectabile* significa lo que, a partir de la filosofía postkantiana, y sobre todo desde Nietzsche y la nueva orientación filosófica que siguió a la primera guerra mundial, se denomina en la fenomenología simplemente «valor» y que ha encontrado su propio y amplio tratamiento en la filosofía de los valores (M. Hartmann, A. Pfänder, D. von Hildebrand, F.J. von Rintelen). Y ha sido sobre todo M. Scheler el que ha dado a lo *honestum* el carácter del bien portador de valores; con lo cual ha vuelto a ganar terreno la consideración metafísica al lado de la visión crítica del conocimiento.

3. *Teología*

a) *Datos bíblicos.* El pensamiento bíblico no es filosófico, sino simple y espontáneo, por lo que al hablar del bien lo hace siempre en un sentido personal. Pero que el Israel inmerso en el mundo helenístico no vio en ello una oposición insuperable con el pensamiento griego, lo puede demostrar el hecho de que los LXX no sólo traducen la palabra hebrea *tob* (bueno) por el adjetivo masculino *agathos*, sino que al aplicarla a Dios la vierte precisamente con el sustantivo y el neutro *agathon*, por ejemplo en las frecuentes exclamaciones «¡Alabad al Señor, porque es bueno!» (ὅτι ἀγαθόν: 1Cró 16,34; 2Cró 5,13; Esd 3,11, etc.), aunque esa bondad se explica con su «misericordia» (ἔλεος). Las más de las veces prevalece desde luego la idea de «afabilidad» (χρηστότης) designando

esa bondad de Dios (cf. Sal 136,1; Tit 3,4). El campo específico en que la Biblia habla del bien es el hombre, su deber religioso y su meta eterna: «Quien cumple la voluntad de Dios, según se manifiesta en la ley, obra el bien, es considerado como bueno y obtiene la bendición y la salvación del Señor» (Sal 33,14; 36,27: Th WNTI, 1932, 14 [10-16: Grundmann]).

Por ello sorprende tanto más en el NT la conversación entre Cristo y el joven rico, que le consideraba un simple hombre, pero un hombre bueno, y por eso se dirige a él con el tratamiento de «maestro bueno», siendo corregido por Jesús con esta instrucción: «¿Por qué me llamas *bueno?* Nadie es bueno sino uno, Dios» (οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ εἷς ὁ θεός: Mc 10,17s; Lc 18,18s). En Mateo el pasaje suena así: «Maestro, ¿qué haría yo de bueno para poseer vida eterna? Él le contestó: ¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno? Uno solo es el bueno» (Mt 19,16s). En la explicación de este diálogo a sus discípulos Jesús declara que él personalmente pertenece a ese bien cuando dice: «Y todo aquel que por mi nombre haya dejado casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o hijos, o campos, recibirá mucho más y heredará vida eterna» (Mt 19,29; Lc 18,29s dice «por el reino de Dios» en tanto que Mc 10,29s dice «por el evangelio»). Que el «bien» o «lo bueno» se refiere aquí a Dios en exclusiva queda aún más claro en la parábola que expone al doctor de la ley (Lc 10,25) el cual había formulado la misma pregunta acerca de la vida eterna, provocando la respuesta de Jesús según la cual lo que exige la ley es el gran mandamiento del amor (Dt 6,5; Lev 19,18). Con ello Dios aparece en ese diálogo como origen del bien y como meta única del hombre; como actitud humana ante el bien se menciona el amor total, al que corresponde en la tierra la renuncia total.

b) *Tesis teológicas.* Con ayuda de la filosofía griega la teología ha desarrollado esas ideas formulando los principios siguientes:

1) Dios es el bien mismo; en la línea Pseudo-Dionisio, san Buenaventura ve preferentemente el bien como *bonum diffusivum sui (Opera omnia,* V, p. 60, nota 7), mientras que Tomás desde su concepción aristotélica atiende más a la meta de la aspiración humana a la felicidad.

2) Siendo Dios el creador de todo bien, cuanto existe fuera

de él sólo puede ser bueno por participación en la bondad del creador (ST I, q. 6, a. 1).

3) Por ello hay que llamar a Dios el «bien supremo».

4) Este bien supremo tiene carácter absoluto, porque sólo a Dios le corresponde esencialmente cuanto a las criaturas sólo puede corresponderles de modo accidental (ibid., q. 6, a. 2 y 3).

5) En el pensamiento aristotélico el bien transcendente, que es sólo Dios, se distingue del bien categorial que se puede encontrar en las diversas formas de criaturas creadas por Dios. Con Agustín ese bien categorial se describe como *modus, species et ordo* (ibid., q. 5, a. 5) y también puede designarse como *utile, delectabile et honestum* (ibid., q. 5 y 6).

6) Todos los bienes categoriales criados son por eso, en parte, símbolos reveladores del bien supremo *(manifestans bonum)* y, en parte, medios *(bonum utendum)* para la autorrealización del hombre en su camino hacia el bien absoluto, Dios, único que puede ser para él *bonum fruendum* eterna y definitivamente.

c) *Visión trinitaria.* Justamente desde aquí se hace también patente la forma trinitaria del bien: en Dios Padre, como imagen del creador, hay que ver el origen y la meta de todo bien creado, y principalmente de los seres dotados de razón. Así como Dios, es en sí mismo el ser supremo y, con ello, su consumación última y su propia felicidad, así también las criaturas espirituales hallan su propia consumación eterna en ese bien supremo.

En Cristo, el Logos hecho hombre, ha sido creado el mundo (Jn 1,3), que revela a los seres que lo contemplan con inteligencia la bondad de Dios. El Logos es el compendio de toda revelación verbal (Heb 1,1s), que abre a los seres que escuchan con inteligencia el ser personal de Dios de un modo nuevo y profundo. En la cruz y resurrección de Cristo se representa el misterio del «bien terreno» con su fragilidad y capacidad de redención.

Mediante el envío del Pneuma, la bondad de Dios se derrama en el corazón del hombre y sobre la sociedad humana; esa bondad confiere al obrar natural humano una calidad sobrenatural y al obrar divino en nosotros una posibilidad humana, conduciendo así al hombre en la tierra por medio de la gracia hasta la consumación en la gloria de Dios.

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) Si lo verdadero se ordenaba sobre todo a la realidad, el bien se ordena, especialmente en el NT, más a la acción humana, que con Cristo ha conseguido una nueva manera existencial. Y así exhorta el apóstol: «Procurad transformaros por la renovación de la mente, a fin de que logréis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto» (Rom 12,2). Al hombre se le exigen «obras buenas» (Col 1,10); pero a quien ha sido creado de nuevo en Cristo, Dios se las ha preparado ya de antemano, de modo que sólo necesita caminar en ellas (cf. Ef 2,10; Flp 2,12s). Y así se promete ya en este mundo al que obra el bien «gloria, honra y paz» (Rom 2,10) y la salvación en Dios como bien último (Rom 8,28ss). Esa vida en la gracia de Cristo significa una vida «con buena conciencia» (ἀγαθὴ συνείδησις: Act 23,1; 1Tim 1,5.19; 1Pe 3,16.21).

b) Desde la estructura personal del hombre para esa vida cristiana se requiere confianza (subsistencia cristiana), libertad (eksistencia cristiana) y amor que establece y sostiene la comunidad (comunicación: cf. CTD III, § 23).

c) Desde la estructura criatural del hombre es necesario el conocimiento de nuestro «ser criatural» (en gratitud, alegría, alabanza y adoración en el servicio divino: Col 3,16s), de nuestra condición de «colaboradores de Dios» (1Cor 3,9), de nuestro servicio mundano en todas las obras de cultura y técnica, industria, ciencia y arte, así como el conocimiento de nuestras obligaciones al «servicio de los santos» (2Cor 8,4) en todas las obras de amor y en los servicios de las comunidades (1Cor 12,4-6; Col 3,12; Mt 25,35s).

d) Bajo la inteligencia del «bien» se nos descubre a nosotros los hombres en este mundo «el misterio del mal», que está ante nosotros como maldad, dolor y pecado. De ahí que la maldad, el dolor y el pecado en este mundo creado por Dios no sean sustancias o realidades ontológicas, que pudieran proceder de un principio malo existente junto al Dios bueno, según enseñaron los sistemas dualistas del parsismo, maniqueísmo y gnosticismo. Tampoco representan la caída de la idea en la materia (Plotino), ni la

caída de la voluntad primera en una idea sin libertad (Schopenhauer), ni finalmente la caída del principio vital saludable en su inconsciencia al hundirse en la inseguridad de lo consciente (Eduard von Hartmann). El mal y el dolor son más bien accidentales, una deficiencia en el orden necesario para el ser (ST I, q. 14, a. 10). Muchas veces el desorden tiene su asiento en la vida por las relaciones entre el individuo y el todo, entre lo inferior y lo superior, entre posibilidad y realidad, entre libertad y necesidad. La revelación ve la fuente específica del mal en el «pecado», que procede del corazón del hombre y tiene sus raíces en la debilidad, perversión o malicia de la voluntad humana (Mc 7,15). Por mucho que la revelación escriturística intente presentar el mal como «culpa o castigo», sabe también el misterio profundo del mal e intenta explicarlo hablando de los «malos espíritus» (el diablo, satán; cf. CTD III, § 45). Como signo del fundamento divino de toda realidad puede contar el hecho de que al hombre le resulta más comprensible el bien que el mal, la maldad y el dolor. Tomás de Aquino intentó esclarecer un tanto ese misterio en las *16 Quaestiones de malo* con su centenar de artículos (cf. también J. Bernhard, *Chaos und Dämonie*, Munich 1950).

e) En la concepción cristiana del mundo y del hombre a través de la cruz de Cristo, el dolor ha logrado la posibilidad de una interpretación totalmente nueva y positiva como «expiación» y como «precio del amor» (cf. G. Gerstenberger - W. Schrage, *Leiden*, WK 1004, Stuttgart - Maguncia 1977; G. Greshake, *Der Preis der Liebe, Besinnung über das Leid*, Friburgo de Brisgovia 1978; cf. más adelante, § 48).

§ 30. Dios y la belleza

Ulrico de Estrasburgo, *Summa de summo bono* II, tract. 3, c. 4: *De pulchro* (ed. M. Grabmann, Sitz. Ber. d. BAW, Munich 1926); Dionisio Rijkel, O. Cart. († 1471): *Opusculum de venustate mundi et pulchritudine Dei (Op. min.* II, Colonia 1532; Tournay 1907, 223-253); M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, en tomos I-V de *Obras completas*, Ed. Nacional, Madrid 1946-1947; J. Maritain, *Arte y escolástica*, Club de lectores, Buenos Aires; M. de Munyuck, *L'esthetique de Saint Thomas*, Milán 1923; J. Volkelt, *System der Ästhetik*, 3 tomos; Munich ²1925-27; A. Huber, *Ästhetik*, Ettal 1954; J. Staudinger, *Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonischen augustinischen Geisteshaltung*, Viena 1948; Th.W. Adorno, *Asthetische Theorie*, Francfort ²1974; G. Frey, *Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*, Darmstadt 1976; bibl. en CTD

III, § 35, 6; Edgar de Bruyne, *Estudios de estética medieval*, 3 tomos, Gredos, Madrid 1958; Fr. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas v. Aquin, Stud. z. Gesch. d. Philos.*, Berlín 1961; A. Wiegand, *Die Schönheit und das Böse* («Epimeleia» 7); Munich-Salzburgo 1967; SacrM II (²1976), 889-894: *Estética* (E. Oberti); H. Krings y otros autores, *Conceptos fundamentales de filosofía* I, Herder, Barcelona 1977, 177-195: *Bello* (W. Janke).

Cuanto más profundamente nos adentramos en el orden del ser transcendental, tanto más difícil resulta la cuestión en sí y tanto más patente se nos hace la problemática entre el pensamiento que se apoya en la antigüedad y la edad media y el pensamiento moderno, en la medida en que es pensamiento y no mero sentir. Incluso quien ha encontrado un punto de apoyo en su fe experimentará múltiples y contrarias tensiones bajo esa problemática, que entre los modernos se tolera en parte como paradoja (teología dialéctica), en parte se resuelve en una dialéctica ontológica idealista (Hegel) y que en la teología católica posterior al concilio Vaticano II aparece como tensión entre conservadores y progresistas, que desde el comienzo hubo que intentar hacer tolerable y comprensible mediante el profundo principio ontológico y gnoseológico de la analogía.

1. *Historia*

Cuando en una inicial reflexión filosófica al hombre se le convierten en problema su propia realidad y su mundo, al lado de la cuestión de la verdad y del bien aparece también necesariamente el problema de la belleza, porque en última instancia el hombre vive tanto de la belleza como del bien y de la verdad.

a) Es una vez más en Platón, donde primero hallamos planteada la cuestión de lo bello. En su *Hippias maior* intenta avanzar desde el placer sensible al disfrute espiritual (298D), y en la *Politeia* o *República* (377 B; 595 Ass) compara, sirviéndose de la poesía, la belleza que aparece en imagen con lo que se conoce como verdadero en la ciencia, y explica el por qué de su alta e igual estima de ambas realidades, la verdad y la belleza. En *Fedro* (253-255) fundamenta estas afirmaciones con la conocida imagen del triple tiro anímico desde su doctrina de las ideas.

b) Aristóteles arranca de la pura experiencia externa y ve la belleza en la recta proporción de las partes con el todo; esas relaciones son expresión de lo bello y se designan como orden

(τάξις), proporción (συμμετρία) y definición (ὡρισμένον: *Met.* XIII,3,1078B; cf. *Poética* 1450B,34ss). En otro pasaje descubre lo bello en la plenitud y grandeza (*Pol.* VII, 4,1326A 33: ἐν πλήθει καὶ μεγέθει) o bien en la grandeza y el orden (*Poética* VII, 1450B, 37: ἐν μεγέθει καὶ τάξει). Para él, sin embargo, lo bello adquiere gran importancia en la ética, donde distingue entre lo bello como virtud y lo útil y necesario (*Rep.* VII,14, 1333*a*33,36; 1338*a*32). Al igual que en Platón la *kalokagathia* como típico ideal de vida griego (*Eth. maior* II, 9,1207*b*31ss; noble y generoso, καλοκαγαθός, es aquel para quien lo simplemente bueno es bueno, y lo bello, bello).

c) Finalmente, en Plotino se encuentra una profunda doctrina de la belleza que penetra en el campo teológico, ya que, recogiendo la doctrina de las ideas de Platón, distingue entre lo «bello en el mundo sensible y lo bello en el reino del espíritu»; y esto último sólo se realiza por la «participación en la forma de la idea» (*En.* I, 6,2: Müller I, p. 45, lín. 30-32). Sólo cuando el alma descubre la idea en el objeto percibido, contempla la belleza. Así como en el objeto mismo son determinantes el número y la luz (ibid. 6,3), así se capta lo bello en las vivencias anímicas de «admiración, asombro cariñoso, anhelo, amor, dulce estremecimiento» (*ibid.* 6,4 θάμβος καὶ ἔκπληξιν ἡδεῖσαν καὶ πόθον καὶ ἔρωτα καὶ πτῶσιν μεθ' ἡδονῆς: Müller I, 48,2-5). Plotino acaba por atribuir totalmente la belleza a la divinidad, desde la que irradica sobre el resto del mundo llenándolo: «Hay que empezar por establecer que la belleza se identifica con la bondad. De ella sale el espíritu (νους) como lo simplemente bello. Por el espíritu es bella el alma (ψυχή), y por el alma configurante lo es todo lo demás, ya se trate de una actuación, ciencia o disposición (incluso en el mundo corpóreo)» (ibid. 6,6). Sólo el alma que se ha purificado puede «contemplar lo divino en su singularidad como transparente, simple y puro (εἰλικρινές, ἁπλοῦν, κάθαρον), como aquello que todo lo determina, en lo que todo se mira, por lo que todo vive y piensa, pues es la causa de la vida, del espíritu y del ser» (ibid. 6,7: Müller I, 51,11-14: ζωή, νοῦς, εἶναι). La belleza corporal no pasa de ser «copias, huellas y sombras» (6,8 εἰκόνες, καὶ ἴχνη, καὶ σκιαί) de la belleza espiritual (6,9 νοητόν καλόν), que a su vez apunta a Dios, fuente y principio de la belleza (6,9 πηγὴ καὶ ἀρχὴ τοῦ καλοῦ). En estas enseñanzas late la alta concepción que Plotino tiene de los dioses (*En.* V, 8,4: texto utilizado por Goethe y Schiller para describir los dioses celestes), en quienes todo es «total y brillante,

claro y luminoso, grande y lúcido, puro movimiento y espíritu». Sobre todo ello construye a su vez Plotino su teología mística, que persigue la unión del alma con esa divinidad, como compendio y cifra de lo bello, unión en que sujeto y objeto hombre y Dios se hacen una sola cosa (*En.* V, 8,10 y 11). Y como conclusión incorpora su doctrina de la belleza a su doctrina neoplatónica del ser y la tríada, cuando entre el «Padre sobre bello» y «la belleza del alma del mundo o alma universal» presenta en forma plástica como Afrodita la auténtica «belleza espiritual del Hijo como *nous*» (*En.* V, 8,13).

d) Purificadas por la idea clara de creación y por el Dios contenido en ella, estas reflexiones resultaron fecundas a su vez para la doctrina de la belleza en Agustín, que desde luego con su conocimiento del pecado y de la redención por la cruz de Cristo sigue en este punto más de cerca a Pablo que a Platón (cf. *Conf.* VII, c. 9 y 21). No se nos han conservado los dos o tres libros que, según su propio relato, escribió *De pulchro et apto;* pero en su doctrina sobre la música habla mucho de la belleza (*De música* VI, 4ss,15-17).

e) El Pseudo-Dionisio, por el contrario, vuelve a tratar ampliamente, como Plotino, la doctrina de la belleza (*De div. nom.* IV, 7). «Como lo "bello sobreesencial" (ὑπερούσιον καλόν) Dios distribuye a cada cosa el ser bello según la medida que le corresponde, aunque él permanece siempre igualmente inmutable y bello... Es siempre bello, la belleza originaria, que contiene en sí sobrenaturalmente y con exuberancia todo lo bello... Esta única bondad y belleza es en su unidad causa de muchas cosas buenas y bellas. De ella tienen todas las cosas su consistencia como esencias, su unidad y su diferencia, su semejanza y disimilitud, las propiedades de lo opuesto, la no confusión de lo uno, la solicitud de los seres superiores por los inferiores, la unión de los de la misma categoría, la ordenación de los seres inferiores a los superiores y su constancia y permanencia inmutable y bien asegurada.»

f) A través de los comentarios a esas obras del Pseudo-Dionisio y más tarde de Agustín llegan tales doctrinas a la escolástica, y Tomás las incorpora en distintos lugares de su magna obra, tras haber expuesto ampliamente la doctrina del Pseudo-Dionisio en su comentario a *De div. nominibus* (cap. 4, lec. 5 y 6). A la belleza pertenecen la *claritas* y la *debita proportio* (ST II-II, q. 45, a. 2c), y con la «vida contemplativa» se alcanza la belleza *per se et essentialiter*, mientras que con dos virtudes morales sólo se logra *participative* (II-II, q. 180, a. 2 ad 3). Los discípulos de Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo († 1272) y más tarde el cartujo Dionisio Rijkel de Lovaina († 1477) volvieron a estudiar sobre todo esas doctrinas neoplatónicas.

g) En la edad moderna esas concepciones del neoplatonismo siguen influyendo en el idealismo alemán (Schelling, Hegel): en la conciencia universal aparece lo bello (especialmente desde A. Baumgartner e I. Kant) como objeto de una estética subjetiva desarrollada, las más de las veces, desde la perspectiva psicológica.

2. *Conceptos*

Pese a toda su inseguridad, también la etimología de las palabras puede aportar mucho a la inteligencia de la cosa.

a) En Platón la palabra «bello» (καλόν) parece derivada de los efectos de la belleza «para calmar y suavizar» (κηλεῖν); como ejemplo se presenta el lenguaje bello o el canto de Orfeo, que encantaba (*Protag.* 315*a*; *Fedro* 267*d*).

b) El Pseudo-Dionisio explica: «Porque (lo bello) llama a todas las cosas a sí (ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν) y reúne en sí por completo a todos los seres, por eso se denomina belleza» (κάλλος: *De div. nom.* IV, 7).

c) El *pulchrum* latino parece orientarse más bien en el sentido estoico de la «excelencia y primor de la virtud humana» y sirve como expresión del «sentimiento vital armonioso y entusiasta».

d) El vocablo germánico *schön* está relacionado con *scheinen* «aparecer, esplendor y pureza».

e) La expresión francesa *beauté,* como la palabra inglesa *beauty,* derivadas de la misma, lo mismo que la palabra castellana y de otras lenguas romances, apuntan etimológicamente a *bonitas,* «bondad».

Como se ha señalado en la parte histórica, la antigüedad y la edad media, en su doctrina de la belleza, parten preferentemente de un dato objetivo, al que responden determinados actos anímicos en principio espirituales y no sensibles. La estética moderna (fun-

dada por A. Baumgartner, † 1792) ve, en cambio, definida primordialmente la belleza por diversas formas de vivencia humana. Mientras en la doctrina clásica de la belleza los elementos estructurales de la misma crean ante todo el orden, la medida y el esplendor, la estética moderna (cf. Th.W. Adorno) exige de la obra de arte que sea «expresión de la realidad real»; lo cual no está desde luego demasiado lejos de la concepción antigua: en todo caso la belleza es una «magnitud trascendente», aunque pueda parecer causada y explicada a partir de las divinidades como en la antigüedad, o del Dios creador como en la edad media, o desde las profundidades del alma como ocurre en el pensamiento moderno. El camino para la contemplación del alma, como en la talla de una escultura hay que separar las masas de piedra que ocultan en esa piedra la imagen ideal (Plotino, *En.* I, 6,9). Así como la estética significa la formación del hombre mediante la identificación de éste con la belleza, así también podría la teología conducir a la unión con la belleza en Dios en una contemplación directa con los ojos espirituales purificados por la luz y la gracia divinas.

Cuando se entiende el *eros* (en el sentido de las grandes alumbraciones de Platón en el *Symposion* y en *Fedro*) como el deseo radical de todo el hombre que busca el ser real en su plenitud interna de unidad, verdad, bondad, belleza y dignidad, y cuando se piensa que el hombre individual no representa una realidad acabada sino más bien siempre en evolución, que se forja según la ley de las edades típicas vitales (cf. R. Guardini, *Die Lebensalter*, Wurzburgo ^{3}1960), también se puede distinguir en la belleza al menos cuatro grados, relacionados entre sí íntimamente, pero que el hombre no siempre los capta todos a la vez. Según eso, la belleza abarca: 1) originalidad, simplicidad y vitalidad (del niño); 2) plenitud, tensión y dinámica (del joven); 3) totalidad, orden, medida y forma vital (del hombre maduro); 4) claridad, luz, esplendor, trascendencia (de la sabiduría del anciano).

3. *Teología*

Partiendo de la concepción creyente de Dios como creador del universo, hay que formular también la doctrina de lo bello en estos principios:

a) Dios es la belleza original: todo cuanto a nosotros se nos aparece hermoso *(quae visa placent:* ST I, q. 5, a. 4) está dado de antemano en Dios, creador de todo, como una realidad originaria.

b) Todo cuanto caracteriza específicamente como belleza a las cosas creadas está en Dios como definición esencial de su ser, pues es espíritu puro en el que todo, incluso lo no espiritual, tiene su origen y fundamento.

c) Toda belleza creada es algo fragmentario y participado, algo que apunta a una realidad mayor y superior, por lo cual hay que decir del Dios creador que debe ser la belleza suprema, irrepresentable para nosotros los hombres, que jamás captamos en su totalidad, sino sólo en una suma de partes.

d) Por ello, Dios ha de ser belleza absoluta, lo bello en unidad, simplicidad y plenitud, que siempre está más allá de la belleza captable para nosotros.

e) Por eso también Dios considerado precisamente desde su belleza esencial — que es a la vez verdad y bondad esenciales —, ha de ser para nosotros los hombres, cuyo *eros* se orienta a la belleza, la meta última, suprema y definitiva; lo cual significa la alegría y felicidad suprema para cualquiera en la búsqueda y anhelo de su *eros* (Cf. CTD IX, § 7, III).

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

Ante este último transcendental del ser, las tres posibilidades radicales de nuestra existencia humana, conforme a su estructura triádica, se ponen a vibrar:

a) En la forma más íntima de nuestra adoración a Dios, en la doxología, nos dirigimos en consecuencia a tres lados en Dios, como puede colegirse ya por las diversas palabras de esa doxología: la concepción griega, desarrollada sobre todo en Egipto, atribuye a Dios la *doxa*, es decir, la luz, el resplandor, la magnificencia y belleza; la concepción siria, que se deja sentir sobre todo en el mundo romano, destaca con la palabra *gloria* el señorío, dominio, poder y prestigio de Dios; mientras que la palabra ale-

mana *Ehre* (preparada por el griego τιμή y por el *honos* latino) apunta más bien al reconocimiento personal, la veneración, homenaje y sumisión. La conclusión del canon de la misa *omnis honor et gloria* resume los tres componentes de la adoración. La alegría infantil, el temor reverencial del varón y la entrega amorosa de todo el hombre entran en juego cuando el ser humano pronuncia su doxología completa ante el Dios trino.

b) Toda auténtica belleza terrena no es sino copia y reflejo de la infinita belleza divina, de la que es participación. Y como tal puede ser también un verdadero camino hacia Dios. Escribe al respecto Luzie Christine: «El amor a lo bello puede y debe... elevar hasta Dios mediante tres peldaños: primero debe hacer que la parte superior del alma domine sobre la inferior; nos enseña a adorar a Dios, tal como él se ha revelado en sus obras; tercero, y finalmente, hace que las criaturas ya no puedan ser para nosotros como un velo que nos oculta al creador» *(Geistliches Tagebuch,* Ed. Poulain-Guardini, Düsseldorf 1921, pág. 161; cf. ideas parecidas en Nicolás de Cusa, WuW 13, 1950, 167-172: R. Haubst).

c) Pero la hermosura terrena puede inducir al hombre, cuando éste la pone en su limitación como realidad absoluta, a un esteticismo, que se opone a la auténtica actitud ante lo bello, como el moralismo a la recta posición ante el bien y el racionalismo a la postura adecuada frente a la verdad. En ese esteticismo se dejan sentir las tres tentaciones radicales del hombre, ejemplificadas en la historia de las tentaciones de Jesús (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13): la tentación del ansia autodestructora de placer, la tentación del afán de poder que destruye al prójimo y su mundo y, finalmente, la tentación del afán aniquilador del nihilismo revolucionario que destruye toda la realidad y todo lo valioso. La misteriosa conexión entre la belleza y el mal la ha representado una y otra vez la teología de la fe cristiana a través de la realidad revelada del ángel malo de la luz, Lucifer, como diablo y Satán (cf. CTD III, § 45; A. Wiegand, *Die Schönheit und das Böse*).

d) Un criterio para saber si la belleza que persigue el *eros* humano es verdadera o una belleza aparente puede verse en que el *eros* en pos de la verdadera belleza se vive como algo que libera y alegra interiormente, una actitud siempre válida y de la que jamás

hay que avergonzarse, mientras que el eros que se ordena a la belleza falsa esclaviza interiormente y mete al hombre en los tres vicios capitales antes mencionados: el afán de placer, el deseo de poder y el delirio destructor.

e) Lo contrario de la belleza, que nosotros solemos llamar fealdad, no puede tener una realidad ontológica, como no pueden tenerla ni lo falso ni lo malvado en este mundo creado por Dios; se trata de algo accidental que ha de verse bien en sentido objetivo por desproporción, desarmonía, falta de medida y deficiencia, bien en sentido subjetivo en la vivencia del mal, del dolor y del pecado o en los vicios ya mencionados de afán de placer, de poder o de manía destructora.

f) Que la fealdad no sea más que accidental puede reconocerse en que lo objetivamente feo no sólo es capaz de producir horror, sino que incluso puede provocar en el hombre un amor superior, que busca precisamente y acaba contemplando a través de lo desagradable la belleza superior. Asimismo lo objetivamente feo puede reelaborarlo el hombre de una forma bella en sentido subjetivo, hasta despertar un entusiasmo grato y liberador del sentimiento vital, como la belleza auténtica. Con ello la estética cristiana de la Iglesia occidental se distingue de la estética cristiana oriental; efectivamente, en el arte de la Iglesia oriental el mundo aparece mucho más luminoso mientras que en el arte cristiano occidental hasta lo feo y malo tiene de manera bien distinta su propio lugar, porque aquí la encarnación de Dios se toma más en serio que en la Iglesia oriental, que venera más al Logos divino incluso en Jesucristo hecho hombre.

g) Para nosotros los hombres, la belleza — como la verdad y la bondad — está subjetivamente sujeta al cambio de los tiempos en nuestra vivencia, y objetivamente en las diversas formas del espíritu de época. Pero toda auténtica vivencia de la belleza con su alegría y libertad, con su asombro y perplejidad, con su entusiasmo y arrebato, apunta a lo superior, supremo y absoluto.

h) En su *Ciudad de Dios,* Agustín atribuye este misterio entre belleza y fealdad a dos formas del *eros,* cuando escribe: «Así pues, dos formas de amor *(eros)* han construido dos tipos de ciudades: el amor propio *(amor sui)* hasta el desprecio de Dios, la ciudad

terrena *(civitas terrena)*, y el amor de Dios *(amor Dei)* hasta el desprecio de sí mismo, la ciudad celeste *(civitas caelestis:* XIV, c. 28). De conformidad con ello el propio Agustín describe el camino de la conversión con estas palabras: «Nuestra alma es fea *(foeda)* por su iniquidad *(iniquitas)*, pero se hace hermosa cuando ama a Dios. ¿Qué es lo que embellece al alma? Aquel que siempre es bello, que nos ha amado antes, y desde luego cuando éramos feos y abominables. No para rechazar a los odiosos, sino más bien para cambiarlos (los ha amado). En la medida en que crece en ti el amor, en esa misma medida crece en ti la belleza, porque el amor mismo es la belleza del alma» *(ipsa caritas est animae pulchritudo: in Ep. Ioh.* c. 4, tract. 9,9).

§ 31. Reflexión sobre la dignidad y majestad de Dios, su gloria y santidad

ThW II (1936) 236-258: δόξα; M. Carreg. *De la Souffrance à la gloire: La Doxa dans la pensée paulinienne*, Neuchâtel 1964; Haag DB (²1978) 755-760 (P. v. Imschoot); K.H. Schelkle, *Teología del NT* II (1977) § 18: *Santidad y gloria de Dios*, 284-289.

Al lado de los transcendentales del ser, desarrollados sobre todo en la filosofía griega (verdadero, bueno y bello), vamos a reflexionar ahora sobre el lenguaje bíblico y teológico que se extiende sobre las propiedades, que podríamos designar como transcendentales de la persona. A tal fin hemos reunido cuatro afirmaciones en razón del misterio del ser personal que, como ya hemos indicado repetidas veces (cf. supra § 22; CTD III, § 23) se impone hoy de manera especial al pensamiento teológico, pues el personalismo filosófico de nuestros días no es capaz de dar una explicación satisfactoria a la inteligencia teológica de la persona.

1. *Conceptos*

Las cuatro designaciones mentales — dignidad y majestad, gloria y santidad — pueden de algún modo considerarse conjuntamente en estos términos: dignidad es el esplendor propiamente dicho, el singular absoluto de la persona, su valor específico (dignidad) y su inviolabilidad. Majestad es la fuerza irradiante que subyace en tal dignidad, su autoridad interna que, lejos de

destruir la libertad, libera sobre todo de cara al quehacer comunitario. En Dios, el único absoluto, el ser singularmente personal y bien supremo, esa autoridad interna está recogida en la afirmación de la gloria, en la cual se incorpora y protege todo ente y en especial todo ser personal. Esa seguridad hace que la gloria aparezca como fundamento del amor esencial, cuyo amor poderoso puede denominarse santidad óntica por la coincidencia de gloria y amor «santidad»; frente a ella el único gesto de respuesta adecuada es la actitud humana de adoración y de entrega en el sacrificio total. Sobre la santidad ética y personal hablaremos más ampliamente (§ 45). En su unidad interna esas cuatro designaciones pueden indicar de algún modo lo específico transcendental de la persona, del ser personal del Dios trino. Como esa totalidad suprema sólo se abre a nuestra experiencia y nuestro pensamiento humanos en forma sucesiva y yuxtapuesta, vamos a tratar aquí las cuatro afirmaciones de ese modo.

2. *Historia*

La conciencia de la gloria y santidad de Dios pone singularmente de manifiesto hasta que punto la idea divina que tiene el hombre está sostenida por su concepción del mundo y de sí mismo. Sin embargo lo decisivo aquí no son los estadios culturales del pensamiento místico, metafísico y científico —como propuso A. Comte († 1857) para la historia de la humanidad —, ya que con el espíritu de la ilustración estaban sacados exclusivamente de una concepción objetiva del mundo, ignorando la autocomprensión humana en su profundidad. Más bien habría que mencionar aquí como grados evolutivos los diferentes estadios de creencia y piedad, según los encontramos en el AT y en el Nuevo.

Por lo que al AT se refiere, existen al menos cuatro ciclos: el ciclo de la piedad del Éxodo con su imagen de Dios forjada durante la marcha por el desierto y con los acontecimientos del Sinaí; el ciclo de la piedad de los escritos proféticos con su Dios de las amenazas y las promesas; el ciclo de la piedad dueteronomista con su Dios y el pueblo de la alianza, en el que pronto se desarrolla la piedad legalista, y, finalmente, el ciclo de la literatura sapiencial en que llegan a ser determinantes la piedad personal del individuo y sus problemas personales. En el NT y en la his-

toria de la Iglesia de Cristo, que se cimenta sobre aquél, habría que señalar asimismo de modo indicativo cuatro ciclos, que precisamente representan unos estadios de evolución decisivos para la cuestión que estamos tratando. Ahí está en los comienzos el siglo I, con su acontecimiento cristológico, con la nueva concepción de Dios y la época en que surge el NT, que vive de esa idea y que, pese a las grandes diferencias existentes entre los sinópticos y Juan, entre Pablo y las cartas pastorales, entre Santiago y el Apocalipsis, constituye una unidad como época de los testigos presenciales del acontecimiento cristiano. Le sigue la época de la gran misión mundial hasta el acontecimiento constantiniano, la época del desarrollo de la concepción cristiana del mundo y del hombre, que se prolonga con el desarrollo dogmático en torno a Cristo y la Trinidad hasta la desaparición del mundo antiguo. Le sucede la nueva concepción del mundo, y del hombre en el pensamiento germánico con el sacro imperio romano hasta el concilio Tridentino y, en el ámbito de la idea del mundo, influyendo hasta finales del siglo XIX (concilio Vaticano I), aunque en el campo de la concepción del hombre esa evolución quebró con el renacimiento y la reforma; ruptura que se hizo patente en el cuarto ciclo evolutivo fuera del cristianismo con la revolución francesa y dentro de la Iglesia después de la primera guerra mundial y con el concilio Vaticano II que nos presenta una nueva concepción de la Iglesia. En esos distintos ciclos han cambiado claramente las relaciones del hombre con Dios y, por ende, su concepción divina así como sus ideas del mundo y de sí mismo por lo que respecta al tema que estamos tratando. Nuestra exposición no puede seguir aquí paso a paso ese desarrollo, sino considerar simplemente la cuestión en sí misma; si bien esa consideración ha de hacerse siempre sobre el mencionado transfondo histórico.

3. *Teología*

a) *Datos bíblicos.* Los cuatro transcendentales de la persona, que aquí estudiamos, generalmente aparecen en el lenguaje de la revelación veterotestamentaria bajo la denominación común de *kabod*, que los LXX traducen por *doxa* y la *Vulgata* por *gloria*. Esa palabra significa aquello por lo que Dios se nos aparece a nosotros los hombres como Dios y en razón de lo cual el hombre

tributa a Dios la veneración, el homenaje y la adoración supremos (hebr. *histahawah* o *sagad* = προσκύνειν o bien λατρεύειν). En el AT los signos especiales de la presencia de Dios son las nubes, el fuego y la luz en la marcha por el desierto (Éx 13,21), en el Sinaí (Éx 24,15s) o en la tienda de la alianza (Éx 29,43; Núm 17,7); también le acompañaron la tempestad con truenos y relámpagos (Sal 29 [28]).

En Dios personalmente su gloria significa aquello que aparece como su fuerza en sus maravillas y proezas (Núm 14,22; Is 35) y que se denomina su santidad (cf. Am 4,2; Is 6,1-4; Ez 1,4-28). El compendio más bello de esta verdad de fe lo ofrece el cantor del Salmo 145 (144). Tras una introducción con una especie de autoexhortación a la constante alabanza divina, exalta el orante la grandeza esplendorosa de Yahveh (v. 3-6), su bondad (v. 7-9), su reinado poderoso y eterno (v. 10-13) y finalmente su solicitud que todo lo abraza (v. 13-20). Poder y bondad son por igual expresión de la gloria divina (Cf. Sal 19[18]*a*; 148; 150).

En el NT, el Apocalipsis joánico recoge múltiples veces esas representaciones veterotestamentarias de la gloria de Dios (cf. Ap 15,8; 19,1s; 21,11). Pero lo verdaderamente nuevo es que el hombre Cristo ha merecido con sus padecimientos sobre la tierra la gloria de Dios (cf. Flp 2,8s; Lc 24,26; Heb 2,9; 1Pe 1,11s) y con esa «gloria del Padre» aparecerá en los últimos tiempos como juez sentado sobre el trono de gloria (Mc 8,38 par; cf. Is 16,1ss; 66,18s; Hen 25,7; 50,1; 55,4; 69,17.29), una gloria divina, que ya tenía antes de la constitución del mundo (Jn 17,5.24; 1,14). La nueva revelación da un paso más al asegurar que quienes siguen a Cristo llevando la cruz participarán de su gloria definitiva (Rom 5,2; 8,17; 1Tes 2,12; 2Tim 2,10; 1Pe 4,13; 5,1.4.10; 2Cor 3,18: «y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su imagen misma [de Cristo], nos vamos transfigurando de gloria en gloria como por la acción del Señor, que es espíritu»). Lo cual significa que los redimidos por Cristo y agraciados con el Espíritu se asemejarán cada vez más a Cristo glorificado (1Cor 15,43-49; Flp 3,21; Jn 17,21s), que es «reflejo de su gloria, impronta de su ser» (Heb 1,3; cf. 2Cor 4,4). Todo ello nada tiene que ver con la realización de una imagen panteísta del mundo, sino que es más bien siempre condescendencia de la gloria de Dios. Por eso el deber primero del hombre sobre la tierra es «glorificar» a Dios, como hijo de Dios que es; o lo que es lo mismo, reconocer su gloria en alabanza y gra-

titud, en adoración y sacrificio (Jn 9,24; Ap 16,9; Act 12,23; Rom 4,20; 11,36; 16,27, etc.) como los ángeles y todos los seres celestiales cantan a Dios y al Cordero (Ap 7,11), «el poder y la riqueza y la sabiduría, y la fortaleza y el honor y la gloria y la bendición» (Ap 5,11-14); «Amén, la bendición y la gloria, y la sabiduría y la acción de gracias, y el honor y el poder y la fortaleza, a nuestro Dios por los siglos de los siglos Amén» (Ap 7,12). El fundamento de esa adoración no está sólo en la grandeza de Dios, sino que ha de verse más bien en la bondad de Dios, que por amor ha creado al mundo, lo ha redimido y quiere consumarlo: esa unidad de grandeza y bondad representa aquella realidad que podemos calificar como «santidad óntica». Éste es el fundamento más profundo de nuestra adoración, de nuestro culto religioso, que halla su expresión última en la entrega total con que la criatura de Dios se convierte en verdadero hijo de Dios.

b) *Desarrollo teológico.* Si en la revelación escriturística se advierte ya cómo la idea de la «santidad de Dios», sentida en buena parte como una realidad mística (cf. Éx 19,16-20), va apareciendo cada vez más ligada al favor o «gracia de Dios» entendida de un modo racional personal (cf. Sal 136 [135]), también la piedad como respuesta a esa santidad divina pasa a ser cada vez más un servicio racional *(rationale officium)*, que tiene su centro en la fidelidad a la ley, el amor al prójimo y la entrega a Dios. Es piadoso quien ama a Dios y se une a él (Miq 6,8; cf. Dt 6,5: 11,22; 13,5). Evolución que se advierte más claramente aún en el NT con su imagen de Dios, nuestro Padre celestial, y de la filiación divina otorgada a los hombres por Cristo, el Hijo de Dios encarnado (Mt 18,1-4). En la historia de la piedad eclesial habría que mencionar aquí una gran pluralidad, debida asimismo a las múltiples concepciones de la gloria y santidad divinas. Habría que mencionar también aquí la época de la persecución de los cristianos, la época de los grandes dogmas cristológicos y trinitarios, la piedad oriental bajo influencia del pensamiento neoplatónico, la piedad monacal que arranca de los padres del desierto, la piedad burguesa de la alta edad media, de sus ciudades y universidades, la piedad práctica y popular de finales de la edad media con su mística y sus peregrinaciones, las numerosas tendencias que se abren con la piedad de la reforma y la piedad legalista de la ilustración: cada forma de piedad responde a una concepción específica de la «gloria de Dios» (cf. P. Pourrat, *La spiritualité*

chrétienne, 4 vols. París 1922-1930). Singular importancia reviste la imagen de la majestad divina en la piedad de Ignacio de Loyola († 1556) y de su Compañía así como en la piedad mística de Teresa de Ávila († 1582).

c) *Forma trinitaria* de la atribución de la gloria: Pero en el pensamiento cristiano adquiere una forma peculiar el razonamiento sobre la gloria de Dios, debido a la fe en el Dios trino, por cuanto que ahora esa concepción de la gloria divina se presenta de muy distinta forma y con peculiar relieve sobre todo respecto del Señor crucificado y exaltado, el juez del día final, y en relación con el Espíritu Santo, que habita en las almas de los cristianos y en la Iglesia. Una descripción plástica de cómo siente el hombre la majestad de Dios nos la ofrecen las teofamías de Is 6,1-4 (influidas por las primitivas concepciones egipcias), Ez 1,4-8; 8, 1-11,5 (tributario de las representaciones asirias de la divinidad) y de Zac 4,1-6.12-14 (pendiente de las antiguas ideas orientales sobre los novilunios). «Una afirmación común a las tres visiones es la confesión hímnica: Yahveh es mayor que todos los dioses, poderes y fuerzas; más aún, fuera de Yahveh no hay dios alguno» (cf. O. Keel, *Jahwevisionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach* 4 [SBS 84/85], Stuttgart, 1977, p. 324). Desde el símbolo Atanasiano (D 575; DS 1087: *coaeterna maiestas)* los símbolos de fe de la Iglesia subrayan siempre esa singular grandeza de Dios; y así enseña el concilio Romano del 382: Es hereje quien niega que el Padre, el Hijo y el Espíritu poseen *unam divinitatem, unam gloriam, dominationem, unum regnum atque unam voluntatem ac veritatem* (DS 172; D 78).

4. *Consecuencias para la piedad cristiana*

Ante lo dicho hasta ahora hay que meditar en primer lugar lo que ese lenguaje bíblico y teológico de «la gloria y santidad de Dios» reclama de nosotros, que hemos perdido radicalmente el sentido de la realidad personal en un individualismo preocupado sólo de sí mismo o en una humanidad masificada. Ahora bien esa realidad personal es justo el fundamento para la comprensión interna de «la gloria y la santidad de Dios».

a) Lo primero será que recuperemos la gran imagen bíblica de Dios creador, redentor y beatificante, frente a la amenaza permanente de nuestra fe en Dios por las actitudes de «extravío mundano, autosuficiencia y olvido de Dios», que derivan del pecado original; que sepamos que el crecimiento de nuestro propio ser humano no es posible sin el don y la cooperación divinos. Para que se nos aparezca de nuevo la gloria de Dios hemos de reconocer y recuperar la gloria de Dios. Los ideales desarrollados en las distintas órdenes religiosas desde el siglo III (amor de Dios, servicio al prójimo, humildad) así como los votos religiosos (pobreza, castidad y obediencia) son distintos según las diferentes condiciones vitales, pero son imágenes significativas y vinculantes para cada cristiano de cara a su ser cristiano en este mundo, porque no pretenden otra cosa de liberar al hombre para la comprensión vital de la «gloria y santidad de Dios».

b) Ahora bien, la imagen terrena y secularizada del hombre, de su ser y del sentido de su vida no puede superarse más que con una doctrina nueva y profunda de los «valores y bienes del hombre», que valgan como imagen orientadora del mismo. Esto ya lo habían intentado inútilmente los grandes estoicos a finales del mundo antiguo (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*), como también la ilustración con su interpretación eticista de la piedad cristiana. Por ello se trata más bien de superar la piedad legalista, que a través de la ilustración se había introducido hasta en el pensamiento católico, y recuperar la piedad personal que ve a la vez en Dios su gloria y su bondad (santidad) y responde con adoración y entrega. La moderna concepción de Dios como compañero — principalmente producida a través de la imagen del Jesús terrestre, excluyendo la imagen del Señor glorificado y del juez futuro — no puede llevar a cabo esa empresa. La gran imagen personal de los salmos veterotestamentarios no se hundió en esa concepción humanizante e igualitaria de Dios pese a todos los esfuerzos del hombre. Un nuevo conocimiento de la propia condición criatural debe conducir a un nuevo reconocimiento de la gloria y santidad de Dios.

c) Lo que aquí se indica con la santidad óntica de Dios tampoco se puede entender con la explicación que de lo «santo» hace R. Otto desde la vivencia de lo numinoso y fascinante. El irracionalismo y el psicologismo, que late en el fondo de esa explicación, no hace justicia a cuanto el AT, y sobre todo el Nuevo nos dicen sobre el «temor y el amor de Dios». La única oración que Cristo nos ha enseñado, el padrenuestro, y el único mandamiento que nos ha dado, el gran mandamiento del amor a Dios y al prójimo, reclaman algo que procede de una nueva hondura personal del hombre, que cada hombre ha de buscar a diario en todo tiempo y que ha de suplicar a Dios y aceptarlo de su mano. La imagen de Dios, que san Agustín desarrolla al comienzo de sus *Confesiones* (escritas hacia el año 400: PL 32,661ss) y las exigencias que plantea en el epílogo (55,112) de su temprana obra *De vera religione* (escrita hacia el 390: PL 34,171), están también al comienzo de nuestra conversión a Dios, que hemos de intentar a diario: «Adoro al Dios único, origen de todo, sabiduría que hace sabio a quien lo es, bondad por la que es feliz todo bienaventurado... Al Dios único de quien es todo, por quien es todo y en quien es todo, sea la gloria por eternidad de eternidades.»

Para la controversia sobre lo «santo» en R. Otto, *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid ^{22}1973, cf. J. Geyser, *Intellekt und Gemüt*, Friburgo de Brisgovia 1921; Fr.K. Feigel, *Das Heilige*, Tubinga ^{2}1948; S. Acquaviva, *Eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972; J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Friburgo - Munich 1971; P. Chaunu, *La memoria y lo sagrado*, Herder, Barcelona 1981; Congreso sobre «lo santo», Roma 1974; C. Colpe, *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt 1977.

§ 32. La omnipotencia de Dios

LThK 1 (1957) 353-355: *Allmacht Gottes* (K. Rahner); Haag DB, 1541s: *Poder de Dios* (P. von Imschoot); ThW III 905-914: *Kratos - Pantokrator* (Michaelis); ThW II 286-318: *Dynamis* (W. Grundmann); ibid. 559-571: *Exousia* (W. Foerster); G. Berkenkopf, *Von der Macht*, Friburgo de Brisgovia 1949; B. Russell, *Power, a new social analysis*, Londres 1938; R. Guardini, *El poder*, Cristiandad, Madrid 1963; P. Tillich, *Amor, poder y justicia*, Ariel, Barcelona 1970; A. Berle, *Macht, die treibende Kraft der Geschichte*, Hamburgo 1973; StL V (1960) 499-507; H. Hommel, *Pantokrator*, en «Theologia viatorum» 5 (1953-54) 322-378; D. Petavius, *De Deo* V 6-9; F. de Suárez, *De Deo* III 9; *Disp. met.* 20 y 30; versión castellana, Gredos, Madrid 1960-1966 (7 vols.); *Sent.* I 2,40-44; P. Biard, *La puissance de Dieu*, París 1960; Th. Blatter, *Macht und Herrschaft Gottes*, Friburgo de Suiza 1962.

El tema sobre el que vamos a hablar aquí suelen tratarlo algunos teólogos (Simar, Specht, Bartmann, Schmaus, etc.) cuando

estudian el querer divino y sus obras. Más atinados parecen estar la mayoría (Hurter, Tanquerey, Pohle, Minges, Scheeben, etc.) que lo tratan entre las propiedades esenciales de Dios, aunque separándolo de aquellas que hemos considerado hasta ahora. Quizá debamos decir que, frente a lo ya expresado, en la omnipotencia se trata de un trascendental del ser histórico. Por ello hay que empezar por establecer que en el campo de la filosofía griega esta afirmación de la omnipotencia divina no halló puesto alguno. Es una afirmación que pertenece por completo y en exclusiva al ámbito religioso israelita y oriental.

1. *Historia*

La omnipotencia de Dios nos sale al paso por vez primera en la historia salvífica del Israel antiguo.

a) Yahveh es el gran héroe belicoso, que consigue todas las victorias para Israel (Éx 15,1-3; Sal 24,8). Como creador y señor del universo hace que hasta los astros (Jos 10,12s; Jue 5,20) y los elementos de la naturaleza (Éx 14,21; 15,5.8; 1Sam 12,18) combatan a favor de Israel. Por ello se le llama «el Fuerte de Israel» (Gén 49,24; Sal 132,2-5; Is 1,24; 29,60; 60,16). El «Señor el fuerte» *(El Shaddai:* Gén 17,1; Éx 6,3; Sal 105) así como «el Señor de los ejércitos» *(El sabaoth).* La versión de setenta traduce 67 veces ambos títulos de Dios con *Pantokrator.*

b) Ahora bien ese poder divino se manifiesta en su acto creador, que ocurre exclusivamente por virtud de su palabra (Gén 1; Job 38; Sal 33,6-9; 19; 104; etc.).

c) Tal vez laten ahí influencias de las concepciones que tenían los grandes faraones egipcios de la época, en que se designaba a la divinidad — como en el período helenístico a los gobernantes y en la época romana a los césares — con el título de *Pantokrator,* «omnipotente». En Amós se encuentra por primera vez el título cuando proclama: «Mirad que es él quien forma las montañas y quien crea el viento, quien descubre al hombre su designio, quien hace la aurora y las tinieblas, y quien camina por las cumbres de la tierra. Yahveh, Dios Sebaot, es su nombre» (κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ: 4,13). El paso de la divinidad

sobre la tierra lo vive el antiguo Israel en la tempestad o en el terremoto (cf. Miq 1,3; Am 8,8; 9,5; Sal 18,8, etc.). En el NT aparece el título de Pantocrátor aplicado a Dios en la doxología del misterioso Apocalipsis: «Santo, santo, santo, Señor Dios, todopoderoso, el que era y el que es y el que ha de venir» (Ap 4,8; cf. 1,8; 11,17; 15,13; 16,7.14; 19,6,15; 21,22; 2Cor 6,18). Ahí entra también el título de «Rey de reyes y Señor de los señores» (Dt 10,17; Dan 2,47) que el NT aplica a Cristo (1Tim 6,15; Ap 17,14; 19,16). En todos esos pasajes está claro que la «omnipotencia de Dios» no se predica de un ser abstracto, sino más bien del señor histórico del mundo y de la propia historia.

d) Esa consignación se esclarece finalmente por el hecho de que en adelante todas las confesiones de fe de la Iglesia cristiana (originariamente como única proclamada) reclamarán la fe «en Dios todopoderoso», en el Dios pantocrátor. Justamente será esa afirmación la que distinguirá al Dios cristiano (y por ende al Dios judío) de todas las otras concepciones de la divinidad (concepciones paganas ajenas a la revelación) presentándolo en su singularidad y realidad absolutas.

2. *Conceptos*

Puesto que nuestro lenguaje de las propiedades de Dios sólo puede tomar sus palabras y conceptos de la experiencia humana, no deja de ser significativo que precisamente haya vuelto a replantearse el problema del «poder» tras el derrumbamiento del denominado el Tercer Reich. Las distinciones que sobre todo aquí tuvieron lugar son también importantes para nuestro razonamiento de la omnipotencia de Dios. Cuatro son, al menos, las palabras y conceptos que aquí hacen al caso: fuerza, energía, poder, violencia.

a) Fuerza (δύναμις). Lo que en el pensamiento cosmológico de los griegos constituye el requisito (la posibilidad) de cualquier realización, la virtud (ἰσχύς) que late en una cosa, se predica en la revelación judeo-cristiana de la imagen personal de Dios y su libre acto. Así ora Moisés a Dios: «¡Señor Yahveh!, Tú has comenzado a mostrar a tu siervo tu grandeza y tu fuerza (ἰσχὺν καὶ δύναμιν), tu mano poderosa y tu brazo excelso (χεῖρα τὴν κραται-

ιὰν καὶ τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλόν); pues ¿qué Dios hay en los cielos y sobre la tierra que pueda hacer obras y proezas como las tuyas?» (Dt 3,24). Con las mismas palabras exalta el profeta la fuerza creadora de Dios, cuando dice: «¡Ay, Señor Yahveh! Mira: tú hiciste los cielos y la tierra con tu gran poder y con tu brazo extendido. Para ti nada hay imposible» (Jer 32,17; cf. 27,5).

b) La energía histórica (ἐνέργεια). Si las más de las veces se emplea esa palabra de la energía o eficacia histórica hablando de potencia criaturales, buenas o malas, que actúan en el reino de Dios sobre la tierra por mandato o por misión divinos (cf. ThW II, 1935, 649ss), la palabra activa se aplica principalmente a Dios. «Pues Dios es el que obra (ὁ ἐνεργῶν) en vosotros tanto en el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,13; cf. 3,21: según la eficacia de su poder para someter a su dominio [de Cristo] todas las cosas). Esta palabra se emplea gustosamente refiriéndose sobre todo a la resurrección de Cristo, que sólo Dios puede obrar (cf. Ef. 1,19s; Col 2,12; Mt 6,14). Aquí entra asimismo el concepto de *exousia* (ἐξουσία), que afirma: Dios tiene la libertad de actuar así y nadie puede impedírselo (Act 1,7; Jds 25). Es una palabra que, como todas las expresiones de poder, se encuentra principalmente en las doxologías dirigidas a Dios.

c) El poder (κράτος). Incluso fuera de la revelación escriturística esta palabra se emplea por lo general al hablar del poder de los dioses, que se manifiesta en la historia del hombre. En la Biblia hallamos al respecto las primeras afirmaciones que recuerdan la palabra «omnipotencia»: a Dios se le llama «el Dios de toda fuerza y poder» (3Mac 1,27). Las afirmaciones del poderío divino aparecen sobre todo en los libros bíblicos del AT que sólo se nos han transmitido en griego (cf. 2Esd 8,12; 3Mac 2,6; cf. Lc 1,51: «Desplegó el poderío de su brazo»). El poder de Dios se revela en los creyentes como podemos reconocer sobre todo en la resurrección de Cristo. Ef 1,18s reúne casi todas las expresiones sobre la grandeza y poder de Dios. Ahí entran de modo muy especial las expresiones Pantocrátor, a las que ya antes nos hemos referido, así como las numerosas doxologías que contienen esa palabra (cf. 1Pe 4,11; 5,11; 1Tim 6,16; Ap 1,6; 5,13). Flavio Josefo fue ciertamente el primero que empleó la palabra teocracia para designar la constitución política que Moisés dio al pueblo de Israel por encargo de Dios, aunque luego la compare de modo

inadmisible con otras constituciones humanas (Ap II, 164s: ThW III, 108).

d) Necesidad (ἀνάγκη): ningún texto revelado emplea, refiriéndose a la acción divina, alguna palabra que pudiera indicar necesidad o violencia. Es verdad que se designan con esa palabla las tribulaciones terrenas en que se debate cada hombre, y que son especialmente características del tiempo mesiánico; pero su fundamento no se encuentra en Dios. En la acción de Dios no pueden hallar cabida ni la necesidad ni la violencia (βιάς). Esta última palabra jamás se le aplica; los dos pasajes del NT en que aparece (Mt 11,12; Lc 16,16) tratan del hombre que sólo puede conseguir el reino de Dios -- establecido por Cristo en este mundo desde los tiempos de Juan Bautista — mediante el dominio y la negación de sí mismo; cosa que el propio Cristo manifiesta a menudo en sus exhortaciones a seguirle cargando con la cruz. Como omnipotencia, el poder de Dios, es también «amor y misericordia», siendo ese su amor y misericordia omnipotentes.

e) Resumiendo podemos decir que la proclamación de la omnipotencia de Dios está determinada como todo cuanto podemos decir de Dios conforme a nuestro pensamiento natural por los tres grados de comprensión del mundo, autoconocimiento y pensamiento transcendente. Lo cual significa para nuestro discurso sobre la omnipotencia de Dios: 1) Ya una comprensión profunda del mundo, como la que se da precisamente en Parménides y en Melido, con resonancias en el neopitagorismo y en el neoplatonismo, desemboca en la idea de que el universo entero representa un único poder, humanamente hablando infinito, por cuyas leyes se rige también el ser externo y corporal del hombre.

2) Una comprensión más profunda del hombre, como la que hallamos en Sócrates y los socráticos y como la que de nuevo alumbra en el renacimiento (Pico della Mirandola, Nicolás de Cusa), nos dice: nada hay más poderoso que el hombre (Sófocles, *Antígona* 335), que con su espíritu inteligente y configurante ha convertido el mundo en un nuevo «mundo humano», como el que precisamente hoy podemos descubrir gracias a la influencia de las ciencias naturales y de la técnica, aun cuando esa nueva configuración del mundo no había representado un empeño menor en el arte de la época pretecnológica.

3) La experiencia de esas fuerzas terrenas vinculantes y el co-

nocimiento interno de que nosotros los hombres no somos Dios, siempre que a Dios se le entienda como tal, y de que, menos aún, el mundo extrahumano —que el hombre moderno ha nominado y configurado técnicamente— no puede ser el poder supremo y definitivo, invita a la transcendencia hacia fuera (en la idea del poder universal) y hacia dentro (en la experiencia de la propia impotencia) que encuentra su respuesta en la revelación del «Dios creador todopoderoso».

3. *Teología*

a) *Datos bíblicos.* Tras lo dicho hasta ahora vamos a citar aún tres textos más, que expresan de manera singular la omnipotencia de Dios: Is 40,10-31: «Mirad al Señor Yahveh que viene con poder y su brazo gobierna... ¿Quién midió con el puño las aguas, y los cielos con el palmo mensuró?... ¿Quién mensuró el espíritu de Yahveh?... Mirad: las naciones son como gota de un cubo y cuentan como polvo en la balanza... Todas las naciones son como nada en su presencia, como nada y vacío son consideradas por él... Él habita sobre el globo de la tierra... Extiende como un toldo los cielos, los despliega como tienda que se habita. Reduce a la nada a los potentados, a los jueces de la tierra en vacío convierte... Él saca en orden su ejército (de astros), llama por su nombre a todos ellos; ante el grande en poder y ante el potente en fuerza ni uno solo falta (πολλῆς δόξης καὶ ἐν κράτει ἰσχύος). Dios eterno es Yahveh, creador de los confines de la tierra; no se cansa ni se fatiga, insondable es su inteligencia.»

De modo parecido exalta Jer 32,17-22 la grandeza y el poder de Yahveh, creador del mundo, señor de los pueblos y Dios de Israel: «¡Ay, Señor Yahveh! Mira: tú hiciste los cielos y la tierra con tu gran poder y con tu brazo extendido. Para ti nada hay imposible; concedes misericordia a millares, pero pagas la culpa de los padres a cuenta de sus hijos después de ellos, tú, Dios grande, fuerte, cuyo nombre es Yahveh Sebaot, grande en consejo y poderoso en apoyo, cuyos ojos están abiertos sobre todos los caminos de los hijos de Adán, para retribuir a cada uno según su conducta y según el fruto de sus obras. Tú hiciste señales y portentos en el país de Egipto hasta hoy, como en Israel y en la humanidad, y te has hecho un nombre, como sucede hoy: sacaste a tu pueblo Israel del país de Egipto con señales y portentos, con mano fuerte, con brazo extendido y con gran terror; y les diste este país que habías jurado dárselo a sus padres: país que mana leche y miel.» Y, finalmente, permítasenos una referencia al axioma con que se abre y fundamenta el comienzo de la historia de la salvación, querida por Dios, en el AT y en el NT: cuando, al momento de hacérsele la promesa de Israel, plantea Abraham el problema de la edad y la esterilidad de su mujer Sara, y cuando a la promesa del Mesías por el ángel, pregunta María «¿Cómo va a ser eso, puesto que yo no conozco varón?», el mensajero de Dios no tiene más respuesta que una: «Porque nada hay imposible para Dios» (οὐκ ἀδύνατον παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα: Lc 1,37; Gén 18,14; cf. Jer 32,17.27; Job 42,2; Mt 19,26).

b) *Desarrollo teológico.*

1) En cuatro ocasiones ha tomado posición la Iglesia contra los errores en el problema de la omnipotencia de Dios. Orígenes afirmaba *(De princ.* I, 2,10, n. 42) que la omnipotencia de Dios sólo podía extenderse a la realidad objetiva; de ahí que el mundo hubiera sido creado desde la eternidad porque Dios era siempre omnipotente. Tal doctrina fue condenada de modo explícito el año 543 por un edicto del emperador Justiniano (DS 410; D 210). Abelardo atribuía sólo al Padre la omnipotencia plena, en la que el Hijo sólo tenía una participación y el Espíritu Santo nada. Y, al igual que Orígenes, aseguraba que la omnipotencia de Dios era sólo fáctica, no esencial. El concilio de Sens condenó esas doctrinas en 1140 (DS 721,726; D 368,374); ya en 1053 (DS 680; D 343) se había establecido que la omnipotencia correspondía por igual al Dios uno trino en conjunto y a cada una de las tres personas. En la controversia sobre el equilibrio entre omnipotencia de Dios y libertad del hombre se rechazaron en 1679 por «temerarias y nuevas» dos tesis molinistas, según las cuales Dios nos otorgaría su omnipotencia para que hiciéramos uso de ella (DS 2170s; D 1217s). En esa misma condena deberían entrar también las afirmaciones de la mariología reciente que hablan de una «omnipotencia suplicante» de la madre de Dios, si tales palabras se toman como una afirmación objetiva y no como una hipérbole para despertar una mayor confianza en María.

2) La omnipotencia de Dios se ha considerado de distinto modo en las distintas épocas: ya desde la perspectiva de la creación del mundo o de su mantenimiento, ya desde la historia de la salvación o desde los milagros divinos, desde la acción de Dios

en las almas de los hombres en este mundo o en la bienaventuranza eterna. Lo decisivo ha sido siempre que el razonamiento sobre la omnipotencia divina tuvo siempre un sentido apriorístico y no *a posteriori:* en la imagen revelada de Dios entra la omnipotencia de un modo esencial, como su unicidad y su infinitud, su eternidad y su omnipresencia. Sólo así se mantiene asegurado el carácter transcendente de nuestro discurso acerca de Dios.

3) El sentido y alcance de esa omnipotencia divina no debe derivarse de la creación, sino que va inserto en el concepto mismo de Dios: la aseidad, el ser *actus purus,* la infinitud radical del Dios creador constituyen el fundamento de nuestra concepción y de nuestro lenguaje sobre la omnipotencia de Dios. De ahí también que esa omnipotencia se designe como «propiedad incomunicable de Dios», ya que va ligada esencial y necesariamente a la naturaleza de Dios. Cuando Cristo habla de la fe que traslada los montes (Mt 17,20; cf. 21,21), no se refiere al poder humano, sino a la recompensa divina de la fe, porque la misma fe es gracia y no un logro humano.

4) Por mucho que desde nuestro propio pensamiento personal debamos atribuir al ser personal de Dios un poder y libertad absolutos, a ese nuestro pensamiento humano sobre las cosas y los valores se le imponen unos límites, si es que nuestros conceptos han de seguir siendo conceptos de este mundo. Y así, desde la esencia y existencia de las cosas y de los valores se pueden señalar cuatro limitaciones a la omnipotencia de Dios, si es que nuestro razonamiento sobre la misma pretende ser un razonamiento humanamente válido.

Objeto y existencia. Dios no puede hacer que lo ocurrido no haya ocurrido. El perdón del pecado, que representa una auténtica erradicación de la culpa, se refiere al ser pecaminoso del acto, no a la existencia del acto pecaminoso accidental.

Objeto y esencia. Dios no puede obrar lo que es contradictorio en sí mismo; por ejemplo, un círculo cuadrado o una creación absolutamente infinita como enseñaron algunos nominalistas, ni puede dar la bienaventuranza al pecador que no se convierte, según aseguraban algunos calvinistas (cf. J. Lutterelli, *Lib. contra doctr. G. Ockham,* tesis 15 y 19: Ed. F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers J.L.,* Leipzig 1959).

Valor y existencia: Dios no puede pecar, porque el pecar es impotencia, es un *deficere.*

Valor y esencia: Dios no puede sufrir mal alguno: *Non potest*

mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli: tanta non potest, quae, si posset, non esset omnipotens (Dios no puede hacer todas esas cosas, porque si pudiese ya no sería omnipotente; Agustín, *Sermo* 213,1; cf. *Sermo* 214,4; PL 38,1061,1068).

c) *Aplicación trinitaria.* La omnipotencia divina es una definición óntica del único Dios personal así como de cada una de las tres personas divinas (DS 800; D 428: concilio Lateranense IV, 1215). No obstante, desde nuestra consideración terrena se podría decir que esa omnipotencia divina se muestra en la creación al igual que en la encarnación y redención (muerte y resurrección de Cristo) no menos que en la santificación y consumación (del mundo y del hombre). Desde la historia de la salvación terrestre la omnipotencia del Padre aparece singularmente en la creación y en el acto personal del envío del Hijo y del Espíritu. La omnipotencia de Dios aparece en el Hijo sobre todo en el poder de su entrega y de su resurrección (Jn 10,18: en él la omnipotencia divina es misericordia y generosidad de Dios: Sab 12,16.18). En el Espíritu se manifiesta la omnipotencia divina principalmente en la sanación y santificación, el perdón de los pecados y la consumación del hombre y del mundo; ahí la omnipotencia divina es sobre todo amor de Dios (Rom 5,5). Por el Hijo y en el Espíritu otorga el Padre a los hombres «la potestad *(potestatem)* de llegar a ser hijos de Dios; los cuales, no de sangre, ni de voluntad humana, ni de voluntad de varón, sino de Dios nacieron» (Jn 1,12-13). Así se prolongan unos envíos de Dios al mundo (por la encarnación y el envío del Espíritu) y a los hombres, creados a imagen divina, para que se llamen y sean realmente hijos de Dios (1Jn 3,1).

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) Como la omnipotencia de Dios es su misericordia y amor, así nosotros somos ante Dios como una nada, como una mota de polvo en la balanza o una gota de rocío que cae al suelo de madrugada (Sab 11,22s; Is 40,15.17), y cuanto Dios nos otorga nos lo concede «en fidelidad y derecho» (Dan 3,31). Por ello en todas las necesidades podemos orar: «Y ahora con todo el corazón te seguimos, y tememos, y buscamos tu rostro. No nos confundas, antes obra con nosotros según tu clemencia, y según la grandeza

de tu portentoso poder, y da gloria a tu nombre, Señor. Sean confundidos los que hacen mal a tus siervos... Sepan que tú eres el único Dios y Señor, glorioso en toda la tierra» (Dan 3,41-45). Mas de la omnipotencia de Dios procede todo bien: «De ti vienen la riqueza y la gloria; y tú lo dominas todo, pues en tu mano está la fuerza y el poder, y es tu mano lo que engrandece y da consistencia a todo» (1Cor 29,12; cf. 2Cró 20,6-9; Est 13,9-11: «En tu poder está todo el universo, y no hay quien pueda oponerse a ti cuando tú quieres salvar a Israel»). La confianza en Dios a una con su temor constituyen el «comienzo de toda sabiduría»; es decir, de la piedad genuina (Eclo 1,11-30; Prov 1,7; 9,10; Sal 111,10).

b) La omnipotencia de Dios alcanza siempre su objetivo, sin postergar y menos aún destruir la libertad del hombre. La controversia teológica entre tomistas con su doctrina de la *praemonitio physica* y los molinistas con su doctrina de la *scientia media,* no hizo más que reafirmar esa verdad, pero sin poder resolver el problema (cf. CTD V, § 47). En la infinitud de la voluntad amorosa de Dios toda voluntad humana (finita) está siempre a buen recaudo, con sólo que quiera ser libre.

c) De ahí que en la mística cristiana cuente desde Pablo, como camino a la madurez y consumación, la desconfianza en sí mismo y la confianza en Dios, práctica de las virtudes cristianas y la oración (cf. L. Scupoli, *Pugna spiritualis,* cap 1). «Pues mi poder (la fe) se manifiesta en la flaqueza (del hombre). Por eso me complazco, por amor de Cristo, en flaquezas, insultos, necesidades, persecuciones y angustias; porque cuando me siento débil, entonces soy fuerte» (2Cor 12,9s). «Es cierto que (Cristo) fue crucificado en razón de la debilidad; pero vive por el poder de Dios» (2Cor 13,4). Por eso el «despojarse de sí mismo» (Enrique Susón) o el «abandonarse y dejarse» (maestro Eckhart) equivale a la liberación de todo egoísmo, objetivo vital cristiano. Como vías hacia esa meta pueden considerarse aquí los «votos religiosos», desarrollados desde el siglo IV, y muy especialmente el voto de obediencia (cf. § 42,3c).

Grupo tercero

PROPIEDADES ESENCIALES DE DIOS, CUYO SENTIDO SE NOS ABRE POR LA NEGACIÓN DE LO ESPECÍFICO CRIATURAL EN EL SER

La afirmación fundamental de la revelación suena así: el Dios de la revelación se da a conocer al hombre primordialmente por el mundo creado, del que el hombre vive y del que es parte (cf. Rom 1,19s; supra § 4). Mas para colegir el ser del Dios creador es necesario negar lo específico criatural en la creación. Nace así el lenguaje de «las propiedades esenciales negativas de Dios». Después de haber tratado (§ 9) ya de la invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad de Dios, conviene hablar ahora de la unidad de Dios (§ 33) y su simplicidad esencial (§ 34), de su inmutabilidad y fidelidad a sí mismo (§ 35), de su incomprensibilidad (§ 36) y de su supratemporalidad (§ 37).

§ 33. De la unidad y unicidad de Dios

P. von Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento* I Fax, Madrid 1969: Dios; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, Sígueme, Salamanca ^{3}1974: revelación de Dios en el Sinaí; LThK 7 (1962) 565-570: *Monotheismus* (M. Gusinde, V. Hamp, J. Schmid, K. Rahner); RGG 4 ^{3}(1960) 1109-1116; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem, Theologische Traktate,* Munich 1951, 45-147; R. Mayer, *Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras,* BZ, nueva serie, 1 (1957) 23-58; id., *Monotheistische Strömungen in der altorientalischen Umwelt Israels,* MThZ 8 (1957) 97-113; id., *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung,* BZ, nueva serie, 2 (1958) 26-53; E. Heitsch, *Parmenides, Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft,* Munich 1974; C. Fr. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur,* Munich 1971, IV 6, 466-491; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen,* Darmstadt 1971.

Si el razonamiento sobre la unidad y unicidad de Dios tiene su lugar aquí al tratar de sus propiedades esenciales y negativas, debe quedar claro con ello que tal razonamiento nada tiene que ver con la derivación de un trascendental del ser, como es el caso en el discurso neoplatónico del ἕν como el único. El razonamiento judeocristiano (y sin duda también el islámico y el neopérsico) de la unidad y unicidad de Dios no es ninguna afirmación apriorís-

tica sino *a posteriori*. Su fundamento último no está en un conocimiento natural del hombre, sino en la revelación de ese Dios uno, vivo, verdadero e histórico; es pues una experiencia de fe.

1. *Conceptos*

La comprobación hecha al final del último parágrafo, así como el hecho de que nuestra inteligencia de Dios vaya siempre ligada a nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos, comportan el que aquí adquieran singular importancia algunas distinciones conceptuales:

a) Al comienzo de la historia humana que podemos conocer no está, por ejemplo, la humanidad, al comienzo están más bien unos grupos humanos, tribus, clanes (en forma de pueblos pastores, cazadores, aunque también en pueblos campesinos sedentarios y en comunidades urbanas), que ciertamente reconocieron y adoraron a un único Dios altísimo para toda la tribu, pueblo o ciudad. Resulta difícil decir cuándo aparecieron, al lado de ese único dios tribal o dios supremo, los otros dioses. Lo verdaderamente importante es que en los pueblos de cultura más antiguos (sobre todo en las regiones del Éufrates, Tigris y Nilo: sumerios, hititas, babilonios, asirios, y egipcios) encontramos el *politeísmo* con sus numerosos dioses para los distintos campos y tareas culturales del hombre. No se puede ignorar, sin embargo, que incluso en esas culturas superiores (por ej. en Egipto bajo Eknatón) se puede comprobar la continua búsqueda del Dios único, aunque sólo sea como garantía de la unidad de la nación cultural. Así en el problema de la divinidad única entra en juego al lado de la unidad del pueblo cultural, que ha de entenderse sociológicamente, también la estructura de poder del sistema de dominio con una interpretación política. De índole totalmente distinta es la fe en la unidad de Dios, como la proclamaron y testificaron los profetas llenos de fe (Abraham y Moisés en Israel, Zaratustra en el parsismo y Mahoma en el islam).

b) Así las cosas, hemos de empezar por referirnos a la «fe en un único *Dios supremo*» para un determinado grupo humano (henoteísmo). Al lado de ese Dios supremo o bien no hay ningún otro, o los otros dioses que se mencionan junto a él no pasan

de ser fuerzas y poderes sujetos al Dios altísimo. En favor de la acogida y veneración de esos dioses subordinados han contado la atención y solicitud por los valores culturales (recuérdese la doctrina totalmente distinta de los ángeles y los santos en la revelación judeocristiana) y también desde luego las razones políticas (el temor a los dioses de las tribus y pueblos sometidos, que indujo a darles acogida en el propio panteón). Pero toda fe en el Dios supremo mostraba ya una tendencia hacia la fe en el Dios único; aunque esa tendencia obedecía tanto a una comprensión más profunda de la propia divinidad como a su impulso de expansión política. Entre las tribus primitivas de nuestros días coexisten en muchos casos la fe en un único Espíritu y Padre supremo de todos los hombres y el culto de gran número de dioses y espíritus (véanse las investigaciones de la escuela vienesa de Schmidt y del instituto Anthropos de san Agustín en Bonn).

c) Con esa fe en el Dios supremo va estrechamente ligada la *monolatría*, es decir la práctica —asegurada por costumbre o por ley— de tributar un verdadero culto sólo al Dios único del pueblo o de la tribu; lo cual no excluye que, por los motivos antes mencionados, y no siempre religiosos, se reconociese a otros dioses. En la piedad práctica pueden prevalecer esos motivos no religiosos, surgiendo en consecuencia un auténtico politeísmo. Pero cuando la monolatría procede de la genuina hondura religiosa del corazón humano, tanto más fuerte se hace la tendencia hacia el monoteísmo.

d) Sólo se puede hablar de *monoteísmo* cuando sólo se reconoce al Dios único, el Dios de todos los hombres y tiempos. En Israel esa historicidad del Dios único, Yahveh, se apoya además en la idea de creación, la cual afirma que cuanto no es ese único Dios ha sido llamado por él a la existencia sin ningún supuesto objetivo sino simplemente por un acto libre de su ser espiritual personal. Con ello se excluye sobre todo cualquier tendencia a un dualismo, que, junto al Dios supremo para todo lo bueno, postulase una divinidad para lo que hay de malo en el mundo.

e) La diferencia entre *monoteísmo, henoteísmo* y *politeísmo* no radica primordialmente en un dato numérico; su fundamento está más bien en la mayor o menor hondura y autenticidad de la misma concepción de Dios; que sólo se consigue cuando el hom-

bre supera las agonías de su pensamiento ontológico natural — tal como las descubrieron por primera vez Parménides y Meliso —, dejando de lado su pensamiento dialéctico (entre mónada y díada) y gozándose, en la revelación dialógico-personal (¿experiencia mística?), con la verdad de la única divinidad absoluta.

2. *Datos históricos*

Aquí se plantean ante todo dos cuestiones: a) si el monoteísmo se halla al comienzo de la humanidad o si representa un producto evolutivo a partir del politeísmo; b) si en Israel fue originario el monoteísmo o si fue también resultado de una evolución. La tercera cuestión de cómo pueden compaginarse el monoteísmo y la doctrina trinitaria de la revelación cristiana la discutiremos brevemente en la parte teológica.

a) *Origen del henoteísmo.* Como ya queda expuesto (§ 11,2) ha sido la moderna historia de las religiones la que precisamente ha puesto en claro cómo en el principio no existió un politeísmo del que hubiese derivado el monoteísmo. La historia religiosa, que se apoya en la experiencia histórica, puede demostrar que al comienzo hubo al menos un henoteísmo, la fe en un Dios de las distintas tribus o pueblos, que se caracterizaba por una severa monolatría. En la interpretación creyente del mundo y del hombre el narrador de la historia primitiva bíblica se sitúa en los comienzos la fe en un solo Dios. Si el yahvista escribe en Gén 4,26. «Entonces (después de Caín y de Set) se empezó a invocar el nombre de Yahveh», ha podido poner de relieve el culto yahvístico como signo de la piedad de los descendientes de Set, por contraste con los cainitas (cf. H. Junker), o tal vez ha intentado dar respuesta al enigma de por qué la tribu nómada y depredadora de los kenitas (como descendientes de Caín), que además era extraña al tronco de Israel, adoraba también a Dios con el nombre de Yahveh (G. von Rad.).

b) *El monoteísmo en la historia de Israel.* Una historia liberal de las religiones gusta de suponer para el pueblo de Israel una larga evolución hacia el monoteísmo partiendo del politeísmo originario, consideración teológico-sistemática contra un severo monoteísmo en los orígenes. Habrá que establecer dos afirmaciones: primera, que en Israel la adoración de un Dios tribal se sintió desde el principio (cf. la historia de los patriarcas) como algo singularmente propio. Cuando Israel proclama su autoconciencia en la historia de la humanidad, aparece ya como un pueblo definido de una manera especial por su concepción de Dios y por sus relaciones con él (véase la historia de Abraham). La otra afirmación es que la fe de Israel en un solo Dios presenta, al menos, tres aspectos dentro de los cuales puede establecerse claramente una evolución, ahondamiento y ampliación entre luchas de todo tipo. Esos tres aspectos de la fe en un solo Dios están perfectamente expresados en la redacción — de época ciertamente más reciente — del primer mandamiento del Sinaí en Éx 20,2-6 (cf. Dt 5,6-10) con estas afirmaciones: el Dios Yahveh es el único santo, a cuyo lado no hay ningún otro santo; por amor se ha revelado a Israel y está celoso porque Israel conserve ese misterio de su autorrevelación; en su amor ha sacado a Israel de Egipto convirtiéndolo en su pueblo, relaciones que se robustecen con la singular alianza entre Israel y Yahveh. Esas tres razones cuentan para afirmaciones como las siguientes: «Yo soy Yahveh, tu Dios... No tendrás otros dioses delante de mí... No te harás ninguna imagen esculpida (que sólo podría ser imagen de una realidad criatural y terrestre)». Cada uno de estos tres elementos argumentales tiene su propia historia y desarrollo, sobre los que aquí sólo podemos decir brevísimamente lo que sigue: el primer elemento argumental, la idea de «la santidad transcendente de Dios» ha tenido sin duda en Israel el mismo destino que en el resto de la humanidad: crece cuando las épocas de tribulación se soportan en presencia de Dios o cuando el éxito y la alegría se entienden desde él; desaparece y se pierde, cuando el hombre se irrita con Dios en épocas calamitosas o se pierde en el mundo durante los tiempos de triunfo. La historia de Israel constituye en este sentido el gran testimonio bíblico.

Otro tanto cabe decir sobre la concepción del «Dios celoso»; si bien es una concepción que se pone en tela de juicio cuando otras concepciones de Dios al hombre terreno en el curso de la historia le resultan más atractivas que esa vieja imagen divina, porque también las circunstancias externas del hombre han cambiado. Eso fue lo que ocurrió en Israel después de haber superado su etapa nómada y haberse hecho sedentario en Canaán: en el puesto del Dios guerrero del pueblo nómada entran ahora los dioses cananeos de la naturaleza, los baales de la fecundidad y del

placer que ejercen una atracción mayor. Es aquí donde encuentra su marco histórico la prohibición de adorar dioses ajenos o de esculpir imágenes de la divinidad. La genuina concepción de Yahveh, el Dios de la alianza, que no se caracteriza por el desarrollo cultural sino por la hondura espiritual y personal del hombre, debió defenderse y ser objeto constante de predicación en Israel desde los tiempos de Elías a la época de Miqueas y especialmente entre los siglos IX-V. Contra las dificultades surgidas con la conquista del país dos fueron sobre todo los recursos empleados: por una parte, esa época (que es ante todo la del Deuteronomio) produce las sátiras contra los ídolos hechos por mano del hombre (cf. Is 44,9s; Sal 115,4-7; 135,15-18), aunque los pueblos paganos nunca habían identificado realmente al ídolo con la divinidad representada. Por otra parte, el culto externo, con el que cada israelita se incorporaba de modo muy particular a su pueblo, se fue desarrollando cada vez más, especialmente después del destierro, con el templo, el sacerdocio, los sacrificios, las fiestas, las leyes sociales y las prescripciones sobre purificación (cf. Dt y Lev).

c) *El monoteísmo del AT.* El resultado de esas luchas y desarrollos se puede reconocer sobre todo en el hecho de que en épocas más antiguas Yahveh aparece siempre como el Dios supremo, aunque en comparación con otros dioses. Al menos desde el destierro de Babilonia, es decir desde la época del Deuteronomio, los dioses *('elim)* de los gentiles son presentados como demonios o como «nadas» *('elil)* — cf. Jer 10,15; Is 2,8.18.20; 41,29 — o se les designa como fantasmagorías, mientras que la fe en el Dios único va convirtiéndose cada vez más en un asunto nacional y político dentro de la lucha existencial que el pueblo de Israel libra contra persas, griegos y romanos. Pese al proselitismo que en esa época se va imponiendo, Yahveh aparece como el Dios nacional de Israel, y siendo como es el creador del mundo y el Señor de todos los pueblos, se afianza cada vez más la idea de que Israel está llamado al dominio del mundo: los pueblos todos acudirán a Sión para adorar a Yahveh (cf. Miq 4,1-5; Zac 8,20-23). Así hasta el gran don de Dios a Israel, la fe inequívoca en el Dios único, experimentó las estrecheces del nacionalismo humano en su desarrollo más alto. Tal vez cabría decir al respecto que en el AT todavía falta la gran reflexión filosófica de los griegos, que también libera la fe en el único Dios de las ataduras del nacionalismo. Pero por lo que al monoteísmo del AT se refiere hemos de decir: «El monoteísmo o al menos el monoyahvismo de todo el AT cuenta justamente como la oposición revelada a todos los sistemas religiosos de la antigüedad politeísta. Allí los dioses, inmanentes al mundo, eran personificaciones de las fuerzas naturales que propendían a la pluralidad y desdoblamiento, mientras que Yahveh aparece como el Dios transcendente fuera de la naturaleza y por encima de ella. La diferencia diametral en la concepción radical de Dios hace imposible que el monoteísmo veterotestamentario se explique desde el entorno o por una evolución natural» (V. Hamp, *LThK* VII, 1962, 568). El monoteísmo en el sentido de la revelación es un don de Dios, que ha creado para sí el corazón del hombre y que se ha revelado a sí mismo a los hombres en la historia de Israel y últimamente en Jesucristo y que mantiene viva su autorrevelación en el corazón del hombre, mediante su Espíritu que «da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16).

3. *Datos teológicos*

a) *Lo que dice la Biblia.* Los testimonios principales en favor del monoteísmo de Israel hay que encontrarlos allí donde Israel lucha por su propia existencia como pueblo, pues ante todo se ha entendido a sí mismo como «pueblo de Yahveh», proclamando a «Yahveh como el Señor de Israel» (cf. Dt 6 y 7). Así entre los testimonios a favor del monoteísmo israelita se cuenta toda la historia salvífica de la alianza de Dios con Abraham y los patriarcas hasta Moisés, al que se le reveló el nombre de Yahveh como el propio del Dios de los patriarcas y del presente y del futuro del pueblo de Israel (Éx 3,5.13-15). El primer mandamiento del Decálogo expresa de manera singular el sentido de esa fe en el Dios único (Éx 20,1-6; Dt 5,6-10), reuniendo el precepto cúltico con la prohibición de las imágenes y de los dioses extranjeros; presenta las tres razones antes citadas, que Dt 6,3-25 profundiza aún más mediante las promesas de la tierra de Canaán, la amenaza de castigos hasta la tercera generación de los idólatras, reclamando además del temor a Dios su amor exclusivo, porque todo es puro don de Yahveh, y no mérito ni logro de Israel (Dt 6,4s: «Escucha, Israel: Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es único. Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con

todas tus fuerzas.» Este mandamiento debe meditarlo el individuo, ha de enseñárselo a sus hijos, llevarlo escrito en sus filacterias y grabarlo en las jambas de su puerta para recuerdo perpetuo: Dt 6,6-9). Aquí aparece Yahveh (cf. Dt 7-9) expresamente como el único Señor y la salvación exclusiva para el pueblo de Israel.

b) *Desarrollo teológico.* La exposición histórica anterior pone ya de manifiesto que en el monoteísmo debidamente entendido late algo más que el problema de la unicidad de Dios para llegar a la cuestión del mismo ser divino. Sólo se da una interpretación adecuada del monoteísmo, cuando desde Dios como creador del universo y padre de todos los hombres se entiende realmente el mundo entero como propiedad de Dios y como préstamo suyo a los hombres, todos los hombres que asimismo hay que ver como hermanos ante el único padre, Dios. Esa verdad queda patente por la imagen de Dios «el padre de todos los hombres», que Cristo «el hijo único, que está en el seno del Padre, nos dio a conocer» (Jn 1,18), y que ha sido posible para nosotros por la gracia de su redención y por su Espíritu. Los padres de la Iglesia, como Agustín († 430) y Máximo el Confesor († 662) supieron aprovechar para su teología cristiana las profundas ideas filosóficas, que el pagano Plotino había recibido de su maestro Ammonio Saccas de origen cristiano y que había llevado a su culminación en su sistema neoplatónico. Plotino dice, en efecto: «El alma debe arrojar de sí todo cuanto es ajeno a lo divino y contemplar en su singular mismidad también lo divino con su unidad exclusiva como algo luminoso, simple y puro, como aquello que todo lo determina, a lo que todo tiende, por lo que todo vive y piensa, pues es la causa de la vida, del espíritu y del ser. El que lo contempla se siente inundado por una felicidad indescriptible, se enciende por el deseo de unirse íntimamente con él y tiembla de placer inefable» (*En.* I, 6,7). Lo que aquí aparece todavía turbado en parte por una visión panteísta del mundo, con lo que se considera como supremo logro del hombre, lo aplicaron los mentados padres de la Iglesia a la imagen real y trascendente del Dios de la revelación, presentándola como obra de la gracia divina en el espíritu de la teología de san Pablo y san Juan, que tiene su modelo ya en Dt 6-9 (cf. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie, das Weltbild Maximus des Confessors,* Einsiedeln ²1961). Pero el lector de esas grandes obras de teología toma conciencia de que, no obstante la singularidad de la revelación, sin el servicio de la

gran filosofía griega no hubiera sido posible tal teología como explicación racional de la revelación. Escritura y tradición, exégesis y filosofía habrán de colaborar para conseguir algo grande en sentido cristiano.

c) *Aplicación trinitaria.* El monoteísmo ha logrado su plenitud por la revelación divina (del NT) en Jesucristo y por el Espíritu de Dios en la Iglesia cristiana. Ya antes (§ 12-14 y 19) hemos intentado exponer brevemente el misterio de «un Dios en tres personas» tal como la teología de la Iglesia lo ha desarrollado en su magnífica historia. Y lo decisivo sigue siendo esto: el *mysterium* de la Trinidad sólo se entiende rectamente cuando vemos la única naturaleza y esencia de Dios como una realidad personal en la pura acepción de la palabra, como realidad suprapersonal en la interpretación del término, de tal modo que pueda subsistir esa única realidad personal esencialmente en las tres personas, porque esas tres personas no sólo constituyen una unidad de relación en sentido sociológico, sino una unidad esencial en sentido real (cf. LThK VII, 1962, 570).

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) Lo primero que de lo dicho se deriva para nuestra vida cristiana debe ser la comprobación de que si en las culturas antiguas, incluso en tiempos de Jesús, el problema ha de verse en el enfrentamiento entre politeísmo y monoteísmo, desde el mundo cultural de nuestros días hemos de decir que el monoteísmo teológico no es ningún problema teórico. No sólo los pueblos influidos por el cristianismo, sino también los pueblos islámicos y hasta el inmenso mundo del budismo con su mística, aunque sea panteísta, todos esos pueblos culturales de la tierra están hoy más o menos ligados a la teoría del monoteísmo. El problema de nuestros días no es el de «¿Cuántos dioses existen?» sino más bien el de «¿Quién o qué es Dios?» Se trata del «ser divino de Dios». Sólo en esa pregunta se decide el monoteísmo fáctico. Cuanto escribieron los grandes apologetas del siglo III en defensa del monoteísmo (cf. Atenágoras, *Apolog.* c. 4-6; Minucio Félix, *Octavio* c. 18 y 19; Lactancio, *Compendio de las enseñanzas divinas* c. 2-6; Orígenes, *Contra Celso*) hay que entenderlo hoy referido no al problema de la unicidad de Dios, sino al problema de la imagen adecuada y de la adecuada adoración de Dios.

b) El fundamento para el monoteísmo vivido del hombre moderno, del hombre de la era tecnológica y de la sociedad industrial, es la nueva y profunda comprensión del único «Dios como creador del universo y como Señor y Padre de todos los hombres». Lo que se inicia en Dt 6-9 y luego se desarrolla con la gran doctrina de la gracia de san Pablo en el Espíritu de Cristo ha de convertirse otra vez en una convicción creyente, si Dios ha de ser hoy de nuevo para nosotros los hombres «el Señor Yahveh»: sólo sobre la conciencia criatural puede alzarse una adoración viva de Dios, hecha de gratitud y amor, de reverencia y confianza.

c) El camino hacia esa nueva fundamentación del monoteísmo práctico, incluso en nuestros pueblos cristianos, está trazado en las exhortaciones de Jesús a seguirle en la negación de nosotros mismos, en la disposición a la renuncia no por amor propio, sino por amor al prójimo y por amor a Dios, y por la disposición interna a «hacernos niños ante Dios» (cf. Mt 18,1-3). El gran mandamiento del amor (del amor a Dios y al prójimo), como viene dado en el AT (Dt 6,4s; Lev 19,18) y desarrollado en el NT (cf. Mc 12,28-37; Lc 10,25-28; 20,41-44; Mt 22,35-40) y que llegó a convertirse, sobre todo dentro del mensaje de Juan, en la ley fundamental de la adoración cristiana de Dios, es siempre la base decisiva. Esa actitud encuentra una buena exposición en la exigencia de «las obras corporales de misericordia», que serán el criterio en el juicio final (cf. Mt 25,31-46, prefigurado en Eclo 7,32-36). Desde el Pseudo-Dionisio el camino hacia el monoteísmo vivido con espíritu cristiano ha sido expuesto en la triple forma de las vías de purificación, iluminación y unión *(De eccl. hier.* V, 3). En las cuarenta estrofas de su *Cántico espiritual* (1584) Juan de la Cruz expuso claramente desde su mística cristológica que el problema de la unicidad de Dios no es una cuestión de historia de la cultura o de las religiones, sino única y exclusivamente asunto de la piedad personal del corazón humano en la gracia de Cristo y de su Espíritu (cf. San Juan de la Cruz, *Obras completas*, BAC, Madrid 1964, p. 626-822).

§ 34. Simplicidad absoluta de Dios

LThK 3 (1959) 745s: *Einfachheit Gottes* (K. Jüssen), HWPh 2 (1972) 384-388: *Einfachheit* (F. Kaulbach); ibid. 388s: *Prinzip der Einfachheit* (W. Oberschelp); S. Guichardan, *La Problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au XIVe et XVe siècle (Grégoire Palamas, Duns Scotus, Georges Scholarios)*, Lyón 1933; O. Semmelroth, *Einfachheit Gottes bei Ps.-Areopagites*, Schol. 25 (1950) 209-234, 289-403; comentarios a las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, a I, 1 d. 2 y 8; Tomás de Aquino STh I, q. 3, a. 1-8.

Sin duda que ningún razonamiento acerca de Dios resulta hoy tan problemático como el tema de la simplicidad de Dios y la consiguiente inmutabilidad divina de la que vamos a tratar en el parágrafo inmediato. Y, sin embargo, las afirmaciones bíblicas, que aduciremos allí, y las que ya hemos encontrado al tratar el problema de la infinitud de Dios (cf. supra, § 26) constituyen una base bíblica fiable. Por ello la Iglesia ha hablado explícitamente en el concilio Lateranense IV (1215), contra Joaquín de Fiore, de una «esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple de Dios» *(natura simplex omnino,* DS 800; D 428). Frente a los errores materialistas y naturalistas del siglo XIX trató expresamente la misma doctrina en el concilio Vaticano I (DS 3001; D 1782: *simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis [Dei]).* El tema de la simplicidad de Dios resulta hoy para nosotros tanto más esencial cuanto que, en conexión con las afirmaciones bíblicas y desde la interpretación de la filosofía y psicología bíblicas entendemos la esencia de lo personal como la suprema especificación del espíritu, y desde esa posición hemos captado teológicamente el misterio íntimo del «único ser personal de Dios en tres personas».

1. *Datos históricos*

En los comienzos del gran pensamiento occidental, así como en la cumbre de la hodierna interpretación matemática del mundo, aunque en un grado diferente de evolución, nos encontramos con el problema de las relaciones entre «uno y muchos», entre «lo simple y lo compuesto» como problema fundamental de cualquier interpretación profunda del mundo y del hombre.

a) Es lo que Parménides resume aún en la afirmación de que el ser «no era una vez ni tampoco será, pues es a la vez totalmente uno y compuesto» (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν συνεχές: Diels B 8,5s). Las paradojas que tal afirmación plantea a nuestro pen-

samiento las ha expuesto claramente Platón en su *Parménides*, en que el antiguo filósofo resuelve las dificultades del joven Sócrates llegando a una tentativa de solución dialéctica (tal vez se deba a ello la impresión de incompleto que nos produce dicho diálogo). Así como el pensamiento humano sólo avanza mediante el proceso de análisis y síntesis, así también toda realidad experimental se plantea siempre al pensamiento humano en la tensión dialéctica entre unidad y pluralidad. Esa tensión desaparece con la reflexión subsiguiente de la filosofía en sus dos miembros: los atomistas (Leucipo - Demócrito) suponen un mundo compuesto por una masa de átomos indivisibles y simples en sí mismos; Zenón declara que todo ser, como el tiempo, en un pensamiento matemático es un todo divisible hasta el infinito. A partir de ahí Aristóteles desarrolló la idea de la «simplicidad continua» *(Phys.* V, 3,227*a*10-13), de espacio y tiempo, y recoge de nuevo en su doctrina del conocimiento la tensión entre simple y múltiple, cuando contrapone a los conceptos esenciales simples el proceso mental en su pluralidad de juicio y conclusión. En el marco de este pequeño manual sólo podemos referirnos (para más detalles cf. HWPh III,384-388) a cómo la doctrina leibnitziana de las mónadas y el desarrollo del nuevo cálculo de probabilidades han intentado aquí un nuevo arreglo entre los mencionados sistemas de pensamiento en tensión (polaridad).

Platón vuelve a acercarse al pensamiento parmenidiano cuando contrapone la simplicidad del espíritu (alma) y su inmortalidad con el mundo transitorio de los cuerpos. De Dios llega incluso a decir: «Dios es de naturaleza más simple aún y no cambia su ser en ninguna circunstancia» *(Pol.* I,19,380*d* y 382*d).* El dualismo esencial y no axiológico introducido aquí entre materia y espíritu, el cual aparece también, de algún modo, en el pensamiento judío de la Escritura, en que el cuerpo está tomado de la tierra y el alma es insuflada por Dios (cf. Gén 2,7; Ecle 12,7; Sal 104,29), halló su gran desarrollo en el neopitagorismo y en el neoplatonismo. Se comprende por ello que los grandes padres de la Iglesia utilizasen justamente esa filosofía desde finales del siglo IV para el desarrollo de su teología. Proclo († 485) resumió esa doctrina en el axioma 127 de una *Doctrina teológica elemental* con las palabras siguientes: «Lo divino es en su totalidad ante todo y sobre todo simple (ser simple) y por ello disfruta de la suprema autosuficiencia» (πᾶν τὸ θεῖον ἁπλοῦν πρώτως ἐστὶ καὶ μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον: Ed. Dodds, págs. 112 y

267s). En su *Teología de Platón* lo repite varias veces (cf. 50,52,197, 270,272). La unidad del ser divino no significa mezcla, como ni la pluralidad de sus nombres significa separación o composición.

b) Así Orígenes († 254) llama ya a Dios «naturaleza espiritual simple» *(intellectualis natura simplex: De princ.* I,1,6,22). Pero fue sobre todo en Occidente, Agustín († 430) quien desarrolló la doctrina de la «simplicidad interna del ser divino»: aunque hay que predicar de Dios muchas propiedades, Dios es absolutamente simple pues cada una de esas propiedades es a la vez su ser: *In illa simplicitate non est aliud sapere, quam esse, eadem ibi sapientia (potentia, bonitas) est quae essentia (De Trin.* VII,1,2; cf. VI,7,18). Asimismo, en Dios, experiencia y pensamiento son la misma cosa: *Ac per hoc simplex illa natura sicut intellegit sentit, et sicut sentit intellegit; idemque sensus qui intellectus est illi* (ibid. XV,5,7; cf. 13,22: *In illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere, hoc est etiam esse).* Boecio canta en su himno a la Trinidad: *Simplex esse, simplex posse, simplex velle, simplex nosse, cuncta sunt simplicia.*

En la Iglesia oriental quien desarrolló esa doctrina, después de Gregorio de Nacianzo, fue sobre todo el Pseudo-Dionisio cuando proclama que los múltiples nombres de la divinidad no se le atribuyen desde la pluralidad de la realidad creada, sino que más bien contienen *a priori*, de un modo simple e ilimitado, todo eso por la forma múltiple de la bondad de su providencia, causa de todo *(De div. nom.* I,7: PG 4,596D-597A: πάντα δε ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ἐν ἑαυτῷ τὰ ὄντα προσείληφε...). «Siempre que se enseña teología, verás que se exalta la divinidad originaria como lo uno y la unidad en razón de la simplicidad y unidad de la inmensa indivisibilidad (ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας), que a nosotros mismos, como fuerza operativa de unidad, nos hace una sola cosa, uniendo supraterrenalmente nuestra diversidad partible en una simplicidad semejante a la divina (μονάς) y en una unión (ἕνωσις) que imita a Dios...» (ibid. I,4: PG 4,589D). De ahí recoge Juan Damasceno († 749) la doctrina de «la naturaleza divina, santa, simple, inconfusa e inseparable» (τῆς [ἁγίας] θείας φύσεως τῆς ἁπλῆς καὶ ἀσυνθέτου [καὶ διαιρέτου θειότητος]: *De fide ort.;* Ed. Kotter 7,7; 9,2; 10,2; 11,8; 36,109; 49,4).

c) A través de Pedro Lombardo (*Sent.* I,2 y 8) llega esa doctrina a la escolástica, que la desarrolla en los comentarios al maestro de las Sentencias y en estudios monográficos con ayuda de la metafísica aristotélica. Tomás y los tomistas amplían las distintas enseñanzas de Agustín antes mencionadas, ahondando en ellas con los comentarios del propio Aquinatense y de Alberto Magno al Pseudo-Dionisio acerca del ser espiritual (personal) de Dios, que no conoce distinción alguna, ni, por tanto, ninguna composición, entre materia y forma, ser y naturaleza, existencia y esencia, género y especie, sustancia y accidentes, y que por lo mismo, es *omnino simplex*, como ya había proclamado el concilio IV de Letrán, no entrando naturalmente en composición con ningún ser creado, al modo por ejemplo del alma universal que enseñaban los averroístas (ST I, q. 3, a. 1-8; cf. *S. contra Gentes* I, c. 16-27). Los grandes teólogos de la época siguiente continuaron reelaborando esta doctrina (cf. Thomassinus, Lib. 4, c. 1-4; Franzellin, *De Deo* thesis 26,27 y 35; Scheeben, HKD I, 1873, 1925, § 72).

2. *Conceptos*

Como ya se ha indicado este razonamiento teológico sobre «la absoluta simplicidad de Dios» persigue la finalidad de presentar a Dios frente a la criatura en su transcendencia absoluta como único creador, así como el ser espiritual de ese Dios único y personal expresable en las tres personas y con ello, en la medida en que las palabras humanas son capaces, hacer comprensible el misterio de Dios. Para tal comprensión es preciso establecer, ante todo, las verdades siguientes:

a) Simplicidad indica una predicación propia, que sólo de modo analógico puede aplicarse a las diferentes realidades: en la realidad material, simplicidad equivale a forma o estructura interna o, en la concepción moderna, a la fórmula matemática con que Newton, por ejemplo, presentó como una unidad el conjunto de movimientos de los cuerpos celestes; simplicidad en el ser viviente indica el centro de energía desde el que se opera y dirige el movimiento interno, el crecimiento y reproducción; la simplicidad del espíritu aparece objetivamente (según la concepción de Aristóteles) en la reflexividad del pensamiento y en la esponta-

neidad del querer frente al bien — en la autoconciencia, según la moderna concepción psicológica — y que, según la concepción metafísica cristiana, halla su expresión en la semejanza personal del hombre con Dios y, por ende, en su relación de gracia y libertad con Dios (cf. al respecto 1Cor 2,10: el Espíritu lo explora todo, aun las profundidades de Dios...; ibid. 2,15: el hombre dotado de Espíritu puede examinar todas las cosas, pero él no puede ser examinado por nadie).

b) Generalmente se distingue entre simplicidad física y metafísica: la simplicidad física excluye la pluralidad de realidades, que en sí mismas son incompletas y, por consiguiente, han de completarse para formar una sola y misma cosa. La simplicidad metafísica excluye además cualquier composición interna de género, especie e individuo, de sustancia y accidentes, de potencia y acto, potencia y potencia, acto y acto.

c) La simplicidad así descrita la vieron muchos pensadores, sobre todo los pensadores más abstractos, en el mismo universo (la naturaleza en Goethe), en el alma universal (Plotino, los estoicos, Averroes), en la forma del cosmos (Amalrico) o en la materia prima del mundo (David de Dinand). Pero las inseparables imperfecciones y necesidad de completarse en ese conjunto experimental del mundo excluyen — como ya expuso Platón en su *República* I, 19:380-382 — toda auténtica simplicidad metafísica. El verdadero apoyo para la comprensión natural de la simplicidad de Dios sólo lo hace posible la idea de «la creación del mundo por la palabra omnipotente de Dios», que en definitiva debemos a la revelación.

3. *Teología*

a) *Datos bíblicos.* Si el AT hace tal vez más hincapié en presentar la simplicidad de la esencia divina con la afirmación de «Dios es vida» y de que toda la vida de este mundo viene dada por él (Gén 2,7; cf. 2,19; Jn 1,4; 1Jn 5,11-15) o bien con la proclama de «Dios es el pantocrátor», el todopoderoso (cf. supra, § 32), quizá las afirmaciones joánicas de Dios como luz sean la imagen equivalente del NT: «Dios es luz y en él no hay tinieblas» (1Jn 1,5; Jn 1,4; 8,12). Sin duda que lo definitivo en Juan acerca

de la simplicidad divina puede ser la afirmación de «Dios es amor» (1Jn 4,8.16), de lo cual volveremos a hablar al final de este volumen. Con todo el vigor concreto de la afirmación metafórica en esas palabras alumbra el deseo de presentar a Dios en su ser más íntimo y supremo como algo absolutamente simple y por lo mismo definitivamente válido.

b) *Desarrollo teológico.* Cuanto hemos expuesto anteriormente (§ 23,2-4) como primera afirmación de la teología sobre la esencia de Dios debe ocupar aquí de nuevo un lugar. Dios como *ens a se* y como *actus purus*, el infinito y perfecto en grado absoluto, son otras tantas tentativas de una definición de Dios que excluyen cualquier tipo de composición y apuntan al campo de la simplicidad absoluta, que sólo puede encontrarse en el transcendente absoluto y que nosotros no podemos obtener mediante la abstracción, sino exclusivamente transcendiendo todas nuestras posibles experiencias de la realidad. En tales afirmaciones se hace patente, sobre todo, la separación esencial entre creador y criatura, mientras que las afirmaciones acerca de la supraespacialidad (omnipresencia) y supratemporalidad (eternidad) de Dios iluminan en forma nueva la proximidad creativa del creador a sus criaturas. El sentido de tales reflexiones teológicas no puede ser, en modo alguno, el de querer comprender a Dios, el incomprensible, en sí mismo, sino más bien el de ayudarnos, mediante una consideración más profunda de las limitaciones y relatividad de nuestro ser humano, a acercarnos más a Dios en nuestra reflexión religiosa.

c) *Aspectos trinitarios.* Desde el siglo IV mereció una atención muy particular por parte de los padres de la Iglesia el problema de la simplicidad de Dios desde la verdad revelada de la Trinidad, tomando conciencia de que sólo manteniendo esa verdad de la simplicidad absoluta de Dios podían adentrarse más en el misterio trinitario y evitar el peligro del triteísmo. Acerca de ese misterio de la simplicidad divina en Dios trino escribe Agustín en cierto pasaje lo siguiente: «Sólo hay un bien simple y, por lo mismo, único e inmutable, y ese bien es Dios. De ese bien proceden todos los bienes creados, que sin embargo no son simples y, por lo mismo, son mutables... Lo que es engendrado por el bien simple es asimismo simple y es de la misma naturaleza de quien lo engendra. A esas dos realidades las llamamos Padre e Hijo, y cada uno de los dos es un solo Dios con el Espíritu Santo, y esa trinidad es un

Dios único, sin que deje de ser simple porque es trinidad... Se le llama simple porque todo lo que posee es él mismo, excluido aquello por lo que cada persona se denomina relativamente respecto de la otra (persona)... Pero en tanto que ese bien se nombra respecto de sí mismo y no respecto de otro bien, es aquello que posee: en relación consigo mismo se le llama viviente, posee la vida y esa vida es él mismo» *(De civ. Dei* XI, c. 10, n. 1). Juan Damasceno califica una vez a esa realidad íntima y simple de Dios «una singular mezcla y combinación de luz» (μία τοῦ φωτὸς σύγχρασίς τε καὶ συνάφεια: *De fide orth.* I, 8, Kotter 8,267). Antes (§ 22) hemos intentado exponer esa esencia simple de Dios mediante una nueva interpretación de lo personal.

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

La simplicidad de Dios nos **impone una triple simplicidad** como tarea ético-religiosa:

a) La simplicidad en la vida exterior: pobres de espíritu y sin angustiarse por las necesidades cotidianas de la vida (Mt 5,3; 6,25). Eso se ha dicho para nuestra época de bienestar y de grandes contrastes entre ricos y pobres (cf. Mt 6,2), por lo que Pablo al hablar de «simplicidad» (ἁπλότης: 2Cor 8,2; 9,11.13; Rom 12,8) no piensa sino en «la bondad pronta al sacrificio».

b) Simplicidad del hombre interior: se pone de manifiesto y se deja sentir en el recogimiento interior, especialmente en la oración que no necesita de muchas palabras (Eclo 18,23; Ecl 5,1; Mt 6,6s), en la entrega interna a Cristo «en simplicidad de corazón» (Ef 6,5; cf. 2Cor 11,3). Al hijo de Dios se le pide simplicidad, rectitud de palabra, claridad de intención y rectitud en el obrar (cf. J.M. Sailer, *Der Brief über die Innigkeit*, en I. Weilner, *Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach J.M. Sailer*, Ratisbona 1949, 174-184; Id., *J. Taulers Bekehrungsweg*, Ratisbona 1961, 80-124; el hombre interior, el hondón del alma).

c) A esta exigencia de interioridad, autenticidad y verdad del hombre la mística agrega la idea de que es justamente en el alma simple donde Dios habita y vive su vida trinitaria, engendrando en ella el Padre a su Hijo y enviando ambos al Espíritu (cf. J. van

Ruysbroeck, *Das Reich des Geliebten und «Die Zierde der geistlichen Hochzeit»*).

Bibliografía: R. Egenter, *Von der Einfachheit,* Ratisbona 1947; C. Spicq, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et Nouveau Testament,* en RScThPh 22, 1933, 1-26; H. Bacht, *Einfalt des Herzens, eine vergessene Tugend?* en Gul 29, 1956, 416-426; id., *Einfalt* en RAC 4, 1959, 821-840.

d) La interpretación cristiana de la simplicidad de Dios excluye cualquier tipo de panteísmo naturalista.

§ 35. Acerca de la inmutabilidad de Dios

LThK 10 (1965) 536s: *Unveränderlichkeit Gottes* (R. Schulte); M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* II, § 75; *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* («Sammlung Horizonte» nueva serie, 7), Einsiedeln 1973: espec. 121-133 (Ph. Delhaye); 204-214 (W. Kern); K. Hemmerle, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie aus theologischer Perspektive,* HerKorr 31 (1977) 31-36; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer künftigen Christologie,* Münster 1969 (Cath. 23 [1969] cuad. 2 y 3); H. Küng, *La encarnación de Dios,* Herder, Barcelona 1974, 697-706; I. von Kologriwof, *Das Wort des Lebens,* Ratisbona 1938, 187-214: *Die Erlösung als leidende Menschwerdung;* W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes als dogmatisches Problem (Zum Verhältnis von griechischer Philosophie und christlicher Gotteslehre),* Munich-Paderborn-Viena 1974; Pedro Lombardo, *Sent* I, d. 8; Mateo de Aquasparta OFM, *De productione rerum et de providentia,* ed. G. Gal. Quaracchi 1956 (BFS XVII) q. 8, p. 179-200: *Utrum primum principium possit aliquid de novo producere sine sui mutatione.*

La idea de la inmutabilidad de Dios ha encontrado expresión amplia en la revelación bíblica. Así se explica que la teología, ganosa de introducir la concepción evolutiva moderna del mundo y del hombre, tuviera que afrontar de modo muy especial esta idea.

El concepto de la inmutabilidad de Dios ha sido por ello duramente criticado, surgiendo tentativas de introducir y fundamentar en la teología una nueva concepción de la mutabilidad de Dios. El motivo para ello fue la cristología bíblica, que contempla los sufrimientos redentores de Cristo en toda su gravedad humana como algo que afectaba a Cristo entero y, por tanto, también a Dios. Los numerosos testimonios bíblicos en favor de la inmutabilidad de Dios, a los que habremos de referirnos, obligan a una reflexión singularmente grave sobre esta controversia. Digamos en seguida, a modo de introducción, que en el fondo late la

tesis tan discutida desde hace 50 años: el cristianismo primitivo bíblico-judío habría sido decisivamente perturbado y desfigurado por el pensamiento greco-helenístico y especialmente por la metafísica griega siendo tarea de nuestro tiempo el volver a clarificar lo originario cristiano con vistas a la gran empresa evangelizadora en nuestro mundo moderno y en esta hora decisiva para Cristo y para Dios.

Acerca de esta tesis hay que decir en el fondo (lo que ya ha expuesto ampliamente acerca de la cristología sobre todo A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm,* Friburgo de Brisgovia 1975):

1) El argumento de la helenización del cristianismo por parte de los padres de la Iglesia es en general rebuscado y en gran parte falso. En la elaboración de su teología cristiana los padres se han servido de la filosofía griega porque no conocían ninguna otra; han utilizado esa filosofía porque ya se había dejado sentir en los escritos revelados de la última época, especialmente en la literatura sapiencial y en Pablo; los santos padres vieron en ella la exposición más valiosa de la búsqueda humana de las últimas verdades relativas al hombre y a su mundo. De ahí que procedieran también en forma muy ecléctica desarrollando muchas veces las doctrinas (y bautizándolas); esto último vale, sobre todo, para la recepción de Aristóteles en la edad media cristiana.

2) Asimismo la cuestión de «la filosofía en la teología» ha provocado numerosas reflexiones en la época moderna (cf. W. Kern, Kl. Hemmerle). En líneas generales hay que decir al respecto: «la filosofía griega ha experimentado por sí misma un gran desarrollo; y como en todos los desarrollos humanos no siempre ha supuesto ahondamiento y progreso, sino también superficialidad y fallos. La filosofía tiene igualmente una historia evolutiva en la teología cristiana. Es cierto que los desarrollos no pueden derivarse ni predecirse *a priori* partiendo de lo ya dado; pero también es importante reconocer que incluso en esos desarrollos entran a la vez el progreso y el fracaso. Como en toda evolución de lo vivo también aquí hemos de decir que el punto de partida y la fuente de energía para un desarrollo positivo será un filosofar lo más vital posible desde la herencia cultural humana desarrollada por griegos, romanos y otros pueblos desde hace casi 2500 años, que ha configurado nuestro pensamiento occidental (y con él nuestra teología). Las nuevas cuestiones y necesi-

dades han de tomarse con la misma seriedad con que la moderna dietética cuida el mantenimiento de nuestra vida. Pero así como para la vida del hombre es más decisiva que los alimentos, que han de buscarse y prepararse de continuo, la energía vital tal como se desarrolla en su vida, así también, para un desarrollo positivo de la filosofía en la teología, la herencia ideológica de la gran tradición — que sin duda nadie conoce demasiado bien y ni siquiera lo suficiente — deberá ser la base del desarrollo ulterior. Las ideas y experiencias modernas sólo pueden y deben ser materia para la vida ya dada y habrán de incorporarse como materia desde esa vida vivida en lo que ha crecido hasta ahora. Sólo que aguardar o esperar una nueva filosofía que pueda satisfacer mejor el deseo cordial de una nueva teología es tan arriesgado como cuando el artista descansa únicamente en los encargos y en el duro trabajo del estudio de las formas ya dadas así como en la práctica de los métodos existentes en el arte. Tras estas observaciones preliminares vamos a estudiar el tema.

1. *Conceptos*

a) Ante todo y no sólo por causa de la teología, sino también por motivos puramente filosóficos, hemos de recordar que la mutabilidad es un concepto analógico con un contenido diverso ya en los diferentes campos naturales, antes de aplicarlo a Dios. Si se quiere obtener una mejor inteligencia histórica del sentido de «mutabilidad», hay que recordar ante todo a Aristóteles, *Física* V (en el contexto de los libros III-VIII), cuyas ideas fueron de capital importancia para al desarrollo de la teología. Aquí distingue el filósofo las cuatro formas de cambio (entre ser y no ser: μεταβολή) y las tres formas de movimiento (en calidad, cantidad y lugar: κίνησις, ποῖον, πόσον, ποῦ) estableciendo que no se da movimiento alguno (y por tanto ningún cambio) en el campo de la afirmación esencial (substancia), en el campo de la relación y en el campo del obrar y padecer (conducta personal: *Fis* V, 2, 225*b*, 10-16; 226*a*, 23-25: οὔτε οὐσίας οὔτε τοῦ πρός τι οὔτε τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ... κίνησιν εἶναι). Cabría decir que aquí subyace un pensamiento físico y no metafísico; sin embargo la *Metafísica* de Aristóteles no se puede entender sin su *Física*. Y esto no es sólo una comprobación histórica; aquí se hace también patente el problema de la metafísica como tal. La auténtica metafísica está siempre a caballo entre la inteligencia sensible y la matemática de la naturaleza; es decir entre el ideal de la comprensión esencial del hombre experimentable de un modo real y el ideal que se busca como meta y modelo. Si aquí «obrar y padecer» no se ven como movimiento ni tampoco como cambio, no basta con decir que para nosotros obrar y padecer es justamente una mutación. Al menos aquí habría que plantear la cuestión de cuál de ambos aspectos es el que afecta más profundamente al problema humano (y eso es lo que busca en exclusiva la filosofía) y cuál de modo más superficial. ¿No es el hombre como persona aquello que es y puede ser justamente mediante el obrar y padecer? Mediante el obrar y padecer el hombre no debe cambiarse; es decir, no debe hacerse ajeno a sí mismo ni debe perderse; más bien ha de encontrarse y realizarse a sí mismo.

Digamos, para concluir, que tal vez los defensores del «cambio en Dios» esgriman este argumento: Pero si la revelación escriturística exige del hombre «una conversión», es decir un cambio espiritual de lugar. Debemos preguntarnos ¿Cuál es el objetivo de la conversión? Acaso no pretende ayudar al hombre a ser él mismo? ¿No es aquí la afirmación bíblica sino la expresión ingenua de cuanto intenta demostrar objetivamente la afirmación griega? ¿No significa la conversión bíblica lo mismo que H. Bahr resume en estas palabras: «Hombre, hazte esencial», sé lo que puedes y debes ser: hijo de Dios como imagen y semejanza suya? En el logro de esa meta que se alcanza por la fe, ¿no es precisamente el «Dios inmutable» el supuesto y requisito para que el hombre, mientras busca su propia imagen, aún no conociéndola, debe conocer en esa búsqueda la dirección de la misma? Agustín escribe al respecto (*De Trin.* X, 3): *Novit enim se quaerentem (mens) atque nescientem, dum se quaerit, ut noverit* (= la mente se conoce buscando y sin saber que conoce mientras se busca). Bajo este problema late la tensión ente fe y conocimiento, entre comprensión y capacidad anhelantes, y hay que preguntarse si los modernos intentos de la teología no eliminan esa tensión en favor de la razón y el conocimiento (ilustración). Una nueva oración eclesial reza así: *Ut vicibus temporum tua gubernatione subjecti semper incommutabilitate firmemur* (= para que sujetos a tu gobierno en medio de las vicisitudes de los tiempos nos mantengamos firmes con tu inmutabilidad: (vísperas del miércoles de la semana primera).

c) Según esto, en la teología hasta los nuevos ensayos en favor de una «mutación de Dios», por mutación *(alteratio, variatio)* o cambio hay que entender el tránsito de la potencia al acto (devenir), del acto a la potencia (recesión), estado de quietud en un movimiento vital necesario *(cessatio)*, defección del recto camino *(defectio)* y la consiguiente aniquilación del propio ser *(destructio)*. Ese «cambio» afecta, pues, al ser de una cosa en tal forma que el «padecer» se entiende no sólo en el sentido de una vivencia sino también y sobre todo en el sentido de una autoenajenación, de una pérdida o destrucción personal. Esta comprensión esencial y metafísica de la inmutabilidad de Dios se le presenta a toda la teología tradicional hasta hoy como una exigencia del «ser personal de Dios», que se entiende precisamente como un ser simple, completo en sí e infinito. Ciertamente que esas afirmaciones dejan de ser determinantes y definitorias, cuando se entiende la persona en el sentido moderno simple «referencia a un tú» o como *rol* en el sentido de una situación personal única. Y persiste el problema de si esa moderna «concepción de la persona» abarca y expresa realmente la totalidad personal (cf. supra, § 22; CTD III, § 23).

2. *Historia*

a) De momento pueden bastar lo dicho hasta ahora y las consideraciones históricas sobre § 34,1 (simplicidad). Para una mayor profundización habría que referirse en el mejor de los casos a las amplias consideraciones de Aristóteles *(Phys.* VI, VIII) sobre espacio y tiempo, movimiento y continuo, y, finalmente, sobre el primer motor inmóvil.

b) Entre los nuevos ensayos sobre lo inmutable y lo mutable, merece atención el de H. Mühlen, que desde luego va anejo al acierto o desacierto de su concepto de persona. Según él en la Trinidad el Padre y el Hijo se entienden únicamente desde su mutua insesión y el Espíritu como «una persona en dos personas». Lo atinente y decisivo es que la cuestión aquí tratada de la inmutabilidad de Dios sólo parece solucionarse desde el concepto de Trinidad y, en definitiva, desde el concepto de persona. Sobre dicho concepto ha de empeñarse ciertamente la teología con toda seriedad, llegando sin duda más allá de cuanto se ha dicho en el

Mysterium salutis, porque de ello depende no sólo la inteligencia de Dios, del hombre y de la Trinidad, sino la misma comprensión de lo espiritual en nuestro tiempo (frente al materialismo y al idealismo).

c) Aquí parece ya importante referirse al hecho de que la respuesta a la pregunta acerca de la inmutabilidad de Dios reclama la contribución no sólo de la cristología, sino también la misma doctrina de la gracia, si se quiere considerar el problema en toda su amplitud y profundidad.

3. *Teología*

a) *Interpretación teológica.* Después de cuanto llevamos dicho, bueno será formular aquí, a modo de introducción, el sentido preciso de cuanto hasta ahora ha afirmado la teología sobre la inmutabilidad de Dios, lo que puede hacerse aproximadamente de este modo: «Dios, y sólo Dios, es absolutamente inmutable, porque sólo él es *a se*, porque como espíritu supremo y purísimo es en sí absolutamente simple e infinito por esencia.» Esta definición del ser de Dios a partir de la idea de creación proporciona la base para afirmar que ese Dios es absolutamente él mismo frente a todo ser y acontecer extradivino, que permanece en su ser sin cambios e inmutable, por muy hondo que en su condescendencia asuma el mundo finito dentro de su autosuficiencia infinita (al infinito nada se le puede agregar), y aunque recoja y complete en su realidad amorosa universal y viviente en exclusiva al mundo humano que, empleando el lenguaje de Schopenhauer, está vacío de amor y enfermo de muerte con su aislamiento e individualización. Sólo porque Dios es esa plenitud y sobreabundancia del ser del amor puede constituir la meta última en una visión histórico-evolutiva del mundo y el futuro único y total del hombre.

b) *Las declaraciones doctrinales de la Iglesia.* Las numerosas manifestaciones eclesiales sobre este problema de la inmutabilidad de Dios son ante todo confesiones (y, por lo mismo, la fe de la Iglesia replica en ellas a los errores de cada época), en las cuales sin embargo siempre se manifiesta de nuevo y se deja sentir la fe en constante crecimiento y clarificación como fuerza impulsora y como idea final. La afirmación de la inmutabilidad de Dios

se encuentra por primera vez en la declaración cristológica de la Iglesia después del concilio de Calcedonia en su enfrentamiento con los priscilianistas en el pontificado del papa León I (447-449, cf. DS 285: *Incommutabilem deitatem;* DS 294; D 144: *Impassibilis Deus;* DS 297: *Christus... dives in paupertate, omnipotens in abiectione, impassibilis in supplicio, immortalis in morte).* Se recurrió a esas afirmaciones paradójicas para distinguir claramente las dos naturalezas en Cristo. El mismo propósito subyace en las decisiones del concilio Lateranense I (649), cuando, en la controversia monotelita, a Dios se le vuelve a llamar *immutabilis* (ἀναλλοίωτον, DS 501; D 254). El concilio XVI de Toledo (693) recoge la doctrina de la inmutabilidad de Dios en el marco de la doctrina trinitaria y proclama que en el Dios trino, pese a toda su actividad, nada se le agrega *(nec adventitium nec subintroductum:* DS 569; véase DS 683 [D 346] del año 1049, y DS 1330 [D 703] del año 1442: concilio de Florencia). El concilio Lateranense IV quiso tomar posición contra el liberalismo de Amalrico en la doctrina de la gracia (exposición de Flp 2,12ss), poniendo de relieve «la inmutabilidad de Dios» (DS 800; D 428; adviértase la conexión argumental de *aeternus, immensus et incommutabilis).* Finalmente en la doctrina creacionista el concilio Vaticano I (1870) se pronunció contra el panteísmo de la época hablando de Dios como de la *simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis* (DS 3001; D 1782; cf. el rechazo de la mutabilidad de Dios en el *Syllabus:* DS 2901; D 1700). Aunque esta doctrina de la inmutabilidad de Dios desempeña así un papel en todas las afirmaciones importantes de la fe; y está claro asimismo que con ello no se habla en ningún sitio de una doctrina estática de Dios, en el sentido, por ejemplo, de una doctrina eleática del ser. Lo que aparece claro en todas partes es más bien la forma singular de la vitalidad de Dios frente a toda vitalidad creada, subrayando con ello el carácter analógico del concepto de inmutabilidad.

c) *Datos bíblicos.* Esto último vuelve a quedar claro en las afirmaciones de la Escritura. El texto de mayor alcance teológico es sin duda Sal 102,25-28, en que el orante en medio de las tribulaciones de este mundo ve asegurado el éxito de su oración en la eternidad e inmutabilidad de Dios «Y yo digo: Dios mío, no me tomes en medio de mis días. Tus años son por todas las edades: tú fundaste la tierra desde antiguo y los cielos son la obra de tus manos. Ellos perecerán mientras tú permaneces: todos ellos

se gastan como un manto, cual vestido los cambias y se fueron. Pero tú eres el mismo, tus años no terminan. Los hijos de tus siervos habrán de establecerse (en tu tierra) y en tu presencia consolidarse su progenie» (de nuevo citado en Heb 1,10-12). De modo parecido subraya la carta de Santiago (1,17): «Toda buena dádiva y todo don perfecto son de arriba, descienden del Padre de los astros, en quien no hay fases ni períodos de sombra.» Así como para el hombre antiguo (incluyendo a Aristóteles) los astros gozaban de absoluta inmutabilidad y eternidad, así también para el orante la bondad de Dios es inmutable. Casi todos los textos ven esa inmutabilidad de Dios en la fidelidad a su propia misericordia, que nunca termina y que nada puede romper. Así en Mal 3,6s dice Dios de sí mismo: «Yo, Yahveh, no he cambiado; pero vosotros, hijos de Jacob, no cesáis de cambiar. Desde los días de vuestros padres os apartáis de mis preceptos y no los observáis. Volver a mí, y yo volveré a vosotros.» Y 2Tim 2,13 da la razón teológica de todo ello: «Si le somos infieles, él sigue siendo fiel, pues no puede renegar de sí mismo.» Hebreos 6,17 apunta expresamente que Dios quiso demostrar hasta la saciedad a los herederos de la promesa lo irrevocable de su decisión interponiendo como garantía su juramento a Abraham (cf. Gén 22,16ss) y en Rom 11,29, al vaticinar la salvación definitiva de Israel, se remite Pablo al carácter irrevocable (ἀμεταμέλητα) de los dones y llamadas de Dios. Objetivamente también entran aquí las famosas paradojas de la doctrina de la gracia, que Pablo compendia en estas palabras: «Trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación, pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,12s). «Porque de él somos hechura, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos» (Ef 2,10).

Si sobre todos los textos proféticos aseguran que Dios se vuelve de nuevo al pecador después que éste abandona su pecado, ese cambio del hombre pecador hacia el bien, esa conversión, sólo puede estar motivada por la inmutabilidad de la misericordia y bondad de Dios (cf. Os 11,7-9, cuyo final dice: «Porque yo soy Dios, y no un hombre; en medio de ti yo soy el santo, por eso no vendré para destruir», cf. Núm 23,19 y Ez 18,23). A muchos teólogos les pareció que la inmutabilidad de Dios quedaba en entredicho con los textos bíblicos que le atribuyen un «arrepentimiento». El texto más relevante en ese sentido es Gén 6,5-7 que

se refiere al diluvio universal: «Viendo Yahveh que era grande la maldad... se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, y dijo: Exterminaré de la haz de la tierra al hombre que he creado...» (cf. también 1Sam 15,11; 1Cró 21,15; Sal 106,45). Sin embargo Núm 23,19 exalta las promesas de Dios: «Dios no es un hombre que pueda mentir, ni hijo de hombre que deba retractarse» (cf. Hab 2,3; 1Sam 15,29; Jer 4,28). «Así, pues, la gracia de Dios comporta siempre (en razón de su ordenamiento a ser aceptada por el hombre libre), la posibilidad de su cólera, y la elección divina comporta el peligro de su repudio» (O. Michel, ThW 4, 1942, 631). Así Rom 9,22s y Ef 2,3-10 pueden afirmar que Dios, en su misericordia, hace de los hijos de la ira de Dios hijos de su amor generoso.

d) *Historia de la teología.* Ya el judío Filón, coetáneo de san Pablo, en un comentario a Gén 6,5-7 desarrolla ampliamente la doctrina de que Dios (el amor de Dios) es inmutable, y que la ira divina no significa sino que el hombre se hace con sus obras merecedor de castigo delante de Dios (cf. *Quod Deus sit immutabilis).* Y, como Filón, también los padres de la Iglesia, con influencias inequívocas del neopitagorismo y del neoplatonismo en sus argumentaciones, defienden la misma doctrina. El fundamento de tales enseñanzas, como de su concepción de Dios, hay que buscarlo en la revelación bíblica. Frente a los maniqueos, para quienes Dios es impotente ante el mundo malo, y frente a los estoicos que hablaban de pasiones y de movimientos de simpatía en Dios, Agustín destaca una y otra vez la inmutabilidad de Dios respecto de su ser (cf. *De civ. Dei* XI, c. 10ss), respecto de la historia de la salvación, especialmente en el problema de la pasibilidad divina (ibid. XII, c. 17; *Contra Faustum* XXXIII, c. 9; *De natura boni* I, c. 1 y 24), y respecto de la misma Trinidad *(De Trin.* IV, *prove.).* «Apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes» *(Conf.* I,6,9). Dios es el totalmente otro frente al mundo experimental y mudable *(De lib. arb.* II,6,14). En Agustín también está claro lo que ya habían tratado los padres anteriores (por ejemplo, Orígenes), a saber: que precisamente en virtud de la encarnación de Dios en Cristo ha de mantenerse la inmutabilidad divina junto a la naturaleza humana. En conexión con Flp 2,7 enseña: «Dios se vació de sí mismo, no porque cambiase su divinidad *(non mutando divinitatem suam),* sino porque asumió nuestra mutabilidad» *(De Trin.* VII,3,5). «El Verbo de Dios no experimentó cambio alguno con la asunción de la naturaleza humana *(hominis),* como tampoco cambian los miembros del cuerpo cuando se cubren con un vestido (cf. *formam servi accipiens),* sin que se transformase o cambiase en un hombre por la pérdida de la estabilidad inmutable» (*QQ* 83 q. 73,2). Según Agustín en el Dios eterno no hay cambio alguno: «Lo que es nuevo en el tiempo no es nuevo en quien ha creado los tiempos y en quien posee sin tiempo lo que según su diversidad ha distribuido en los distintos tiempos» *(Ep.* 138,7).

Estas afirmaciones fueron de gran importancia en las dos controversias cristológicas. Del monarquianismo modalístico de un Práxeas y de un Sabelio se formó a comienzos del siglo III la doctrina de los llamados patripasianos, según la cual habría sido el propio Padre el que padeció la muerte en Cristo. El papa Dionisio condenó esa doctrina hacia el 260 (DS 112; D 48). De otra índole y procedencia era la doctrina de los teopasitas, propuesta por primera vez hacia el 470 por el patriarca monofisita Pedro Fulón de Antioquía, al agregar al trisagio griego (santo Dios, santo fuerte, santo inmortal), sin ninguna relación diferenciadora a la segunda persona, el «que por nosotros fue crucificado». Pero tales doctrinas condujeron a una disputa, cuando unos monjes escitas quisieron imponer en Constantinopla (519) de nuevo la fórmula indiferenciada: *unus ex trinitate passus est carne.* Tras largo debate entre el emperador Justiniano (527-565), el papa Juan II (533-535) y el papa Agapito (534; cf. DS 401; D 201-202), el concilio ecuménico V de Constantinopla acabó por declarar en 553: «Si alguno no confiesa que nuestro Señor Jesucristo, que fue crucificado en la carne, es Dios verdadero y Señor de la gloria y uno de la santa Trinidad, ese tal sea anatema» (D 222; DS 432). Bajo esa controversia late la cuestión de la comunicación de idiomas en la Cristología de la que allí se trata.

Lo que Pedro Lombardo expone en conexión sobre todo con Agustín *(De Trin.* V,2) lo desarrollan después sus comentaristas. Tomás de Aquino (ST I, q. 9) estudia ampliamente que Dios, como *actus purus, omnino simplex, infinitus comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse,* ha de ser simplemente *immutabilis* (a. 1), mientras que en un artículo específico (2) expone que sólo Dios es inmutable, mientras todas las cosas creadas son mutables de algún modo. Y así lo demuestra extensamente para las realidades corporales respecto de su substancia, para los

astros respecto de su localización en el espacio universal, para los ángeles respecto de la meta que preside su actividad y, finalmente, respecto de las criaturas todas, porque son contingentes debiendo su ser y subsistencia en exclusiva al ser inmutable de Dios. Entre 1274 y 1276 se plantea Mateo de Aquasparta la cuestión especial de «si el primer principio ontológico puede producir algo nuevo sin mutación alguna de sí mismo»; y, rebatiendo la afirmación de Averroes de que Dios sólo puede crear cosas nuevas mediante un nuevo acto de voluntad, que en él representa un cambio, expuso que Dios, como el *simplicissimus, immensus et aeternus,* permanece inmutable incluso al crear. El modo de esa inmutabilidad lo explica mediante la doctrina agustiniana de la *identitas operationis et agentis,* de la *simultas aeternitatis* y, en lo que se refiere a la encarnación de Dios en Cristo lo hace con la *natura relationis* (la relación sólo cambia con el cambio de uno de los dos relatos; es decir, el creado). En favor de la última verdad cita a Agustín *(De Trin.* V, 16,17: PL 42,922s) y no el antiguo pasaje de Aristóteles en *Phys.* V, 2, 225*b*,1-13. El fundamento de toda la doctrina de la inmutabilidad sigue siendo lo que ya Boecio (III *de consol. metr.* 9: PL 63,758*a*) había resumido en estas palabras: *Stabilis manens dat cuncta moveri* (cf. Sal 102-27) y lo que Abelardo había tratado ampliamente *(Introd.* III,6). La gran teología de épocas sucesivas, y muy especialmente la postridentina, continuó desarrollando la abundante tradición en este problema.

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) El hombre como «espíritu en un cuerpo» puede, si quiere, tener una cierta participación en la inmutabilidad de Dios, único espíritu absoluto. Para ello en su aspiración ética debe desarrollar de continuo un nuevo «modelo» en lo que obra y omite; esa fidelidad a sí mismo va unida a la maduración del propio ser. Esa natural aspiración ética se ve amenazada por las secuelas del pecado original: el «extravío mundano» le induce a perseguir unas metas que no son conformes a su naturaleza individual, a enajenarse de sí mismo y, finalmente perder la propia identidad. La «autosuficiencia» le hace desarrollar un modelo que no corresponde a su naturaleza y situación criaturales.

b) Frente a esas amenazas a la fidelidad a sí mismo por obra de fuerzas internas y externas, al hombre no le es posible mantenerse fiel a sí mismo por sus propias fuerzas, sin la gracia de Dios; sin la ayuda divina (por Jesucristo en el Espíritu Santo) no consigue comprender su modelo y meta, mantenerlo, ni intentar su mayor clarificación y eficacia cotidianas. El olvido de Dios le conduce a ignorar esa verdad de la doctrina de la gracia cristiana. Por otra parte, el hombre puede también experimentar con la gracia que gana en simplicidad, y en fidelidad a su mejor yo cuanto más se acerca a Dios y más vive de él, con él y en él.

c) Así entiende también la fe cristiana la consumación del hombre, después de su muerte, en Dios como bienaventuranza por la *lumen gloriae,* como participación divina (2Pe 1,4) por la contemplación de Dios (1Jn 3,2); lo cual significa una inmutabilidad definitiva del hombre con toda libertad de la visión y del amor personales para su felicidad. Por ello «afirma la Iglesia que, bajo la superficie de lo cambiante, hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre» (cf. Heb 13,8; *Gaudium et spes* 10).

§ 36. Estudio de la omnipresencia de Dios

LThK 1 (1957) 350s: *Allgegenwart Gottes* (K. Rahner; con bibl.); P. von Imschoot, *Teología del AT,* Fax, Madrid 1969, p. 60ss; P. Heinisch, *Teología del AT,* Litúrgica española, Barcelona 1968, p. 49-53 de la ed. alemana, Bonn 1949; Fr. Nötscher, «*Das Angesicht Gottes schauen» nach babylonischer und biblischer Auffassung,* Wurzburgo 1924 (Darmstadt ²1969); A. Fuerst, *The omnipresence of God in selected writings between 1220-1270,* Washington 1951; St. J. Grabowski, *The allpresent God (by Augustinus),* St. Louis 1954; Y. Congar, *Le mystère du temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse,* Cerf, París 1958; A. Moynihón, *La presencia de Dios,* Madrid 1960; W. Gent, *Die Raum- und Zeitphilosophie des 19. Jh.,* Bonn 1930.

A diferencia de lo que ocurre con la inmutabilidad de Dios, parece que el razonamiento sobre la omnipresencia, al igual que el de la eternidad de Dios, puede hacerse sin dificultades. Otra cosa es cómo se entiende y en qué medida subyace ahí un realismo religioso o simplemente un idealismo humanístico.

1. *Conceptos*

El problema de la presencia de Dios se da ciertamente en todas las religiones, encontrándose por ejemplo en el budismo con la doctrina del Om y en Sócrates con su razonamiento sobre el *daimonion* (Platón, *Apología*). En todas las religiones se trata el problema de los diversos lugares de culto y, de acuerdo con la concepción de la divinidad, entra también la cuestión del universo y de su centro. Nuestro concepto occidental de la omnipresencia de Dios va ligado a nuestra idea del mundo y del hombre, pero más aún a la imagen del Dios de la revelación judeocristiana, al tiempo que ha experimentado un ahondamiento importante por obra de la filosofía griega.

a) En general hay que mantener los siguientes principios contrapuestos en una *unidad de tensión:*

1) Dios tiene su propio lugar, que llamamos cielo, y al mismo tiempo nosotros los hombres podemos acercarnos a él en determinados lugares, en los lugares de culto, de modo especial mediante la oración y el sacrificio, estando así presente para nosotros.

2) Las religiones primitivas buscan la presencia de Dios sobre todo en un lugar geográfico, mientras que la piedad más evolucionada lo hace en el propio interior, en el hondón místico del alma.

3) Especialmente en la revelación judeocristiana hay que distinguir de modo claro entre la presencia de Dios para el orante, para el que reza en el culto, y para el que ruega y da gracias con su piedad personal, y aquella otra presencia de un Dios creador y trascendente en el conjunto de la creación.

4) En la piedad personal se deja sentir sobre todo el contraste entre la presencia de Dios, juez justo ante el que nos hallamos con temor, y la presencia del Dios salvador y misericordioso, en quien confiamos y al que acudimos confiados. El pensamiento moderno distinguirá entre una presencia más psíquica, una más sociológica y otra más metafísico-mística y un encuentro del hombre con Dios en su propio corazón.

b) En el razonamiento sobre la omnipresencia de Dios la primera precisión ha de ser la de que Dios personalmente, como espíritu puro, se contrapone a todas las definiciones que nosotros

trazamos como seres corpóreo-espirituales con nuestra concepción del espacio y del lugar; Dios es una realidad trascendente. En nuestra *concepción del espacio (spatium mensuratum)* entra — si se la puede entender como determinación de la realidad o como forma de la contemplación pura en el sentido kantiano — el ser una extensión formal (de la realidad, que se compone de partes que se excluyen mutuamente *(positio partium extra partes)* aunque al tocarse esas partes en puntos, líneas y superficies *(quantitates dimensivae)* constituyen un todo. Tales determinaciones, que nosotros tomamos de nuestra experiencia y de nuestro pensamiento sobre los cuerpos, no se pueden aplicar a Dios. Todo espacio tiene un lugar *(locus)* en un conjunto superior; es decir, tiene un sitio determinado, que viene establecido por magnitudes exteriores o por el volumen *(proprietas commensurationis),* que se llena con la realidad unitaria *(proprietas salvationis* = masa) y que, en nuestra concepción actual, enlaza al menos durante un cierto tiempo con ese determinado lugar en el conjunto mayor *(supplet indigentiam loci:* lugar en el sistema coordinado del *hic et nunc:* cf. Aristóteles, *Phys.* IV y V). Esta última determinación del lugar encaja con toda la realidad creada, y conviene por tanto también a los espíritus creados; las otras tres precisiones competen al hombre como espíritu en un cuerpo. De Dios, como espíritu puro y creador del espacio y del tiempo, sólo se puede decir que no tiene ningún espacio ni tiempo, mientras que está siempre y simultáneamente en todos y cada uno de los lugares.

c) Esto último apunta a lo que hemos de desarrollar en la exposición histórica, a saber: que en la concepción cristiana, cuya imagen de Dios va esencialmente ligada a la fe creacionista, esa omnipresencia divina no ha de entenderse sólo ni primordialmente desde el problema del espacio y del lugar, sino más bien desde el *problema de la creación.* La omnipresencia de Dios encuentra allí su base en su personal voluntad creadora *(praesentia)* en su omnipotencia creadora *(potentia)* y finalmente en la transcendencia del Dios creador y en sus relaciones con la creación *(essentia).* Sólo con esas tres determinaciones y bases queda asegurada y puede expresarse la imagen cristiana de Dios frente a todas las formas de panteísmo y deísmo, al tiempo que se afirma el carácter esencialmente criatural de toda la realidad extradivina (cf. CTD III, § 8,2*g*).

2. *Datos históricos*

Cuanto hasta ahora ha sido objeto de exposición histórica tiene un largo desarrollo y clarificación en la historia de la revelación y de la teología.

a) En el antiguo Israel Dios, que tiene su trono en el cielo, es decir, por encima de la realidad mundana, se hace presente de continuo a los piadosos en este mundo eligiendo determinados lugares de culto en que el hombre puede ofrecerle sus sacrificios de impetración y acción de gracias: sucesivamente hay que mencionar los diversos lugares cúlticos de los patriarcas (Silo, Betel), de Moisés en el Sinaí (Hebrón) y la tienda de la alianza, el templo de Salomón, renovado por Zorobabel y reconstruido y ampliado por Herodes. Pero ya en el AT la literatura sapiencial testifica el convencimiento de que la sabiduría divina no habita primordialmente en el templo sino en el corazón del hombre. Los libros de los Proverbios, el Eclesiástico y Job ni siquiera mencionan el templo: «las delicias de la Sabiduría son estar con los hijos de los hombres» (Prov 8,31; Bar 3,38). El hombre debe abrir su corazón para acoger a la sabiduría (Prov 2,10) y la sabiduría no entra en un alma que maquina la maldad, ni en un cuerpo sujeto al pecado (Sab. 1,4-5; cf. 1Cor 6,18s). Aunque Sirac habla a menudo del templo de Dios, parece que el templo terreno no es para él más que imagen de una realidad superior, que la carta a los hebreos continuará desarrollando (Heb 8,5; 9,24).

b) Si ya los profetas (Os 4,4-14; Am 5,21-25), con su crítica de los sacrificios, y especialmente Jeremías, con su vaticinio de la ruina del templo (3,16s) y de la nueva alianza (31,31-34; cf. Ez 16,60-63; 36,22-36), habían sacudido la antigua concepción de la presencia de Dios en el templo, en 587 antes de Cristo (2Re 25,8ss) el templo fue destruido por primera vez, y destruido definitivamente el año 70 d.C. en tiempo del emperador Tiberio. La razón de esa ruina definitiva hay que verla, sin duda, en el hecho de que Cristo, el Mesías del AT y fundador de la nueva alianza, proclama a su comunidad, la Iglesia, la ciudad nueva edificada sobre el monte (Mt 5,14-16), se presenta a sí mismo como superior al templo (Mt 12,6) y promete edificar su nuevo templo físico (Lc 19,41-44; 21,5s), proclamándose la piedra angular del nuevo edificio (Mt

21,42-44) y hasta el templo nuevo de Dios (Mc 14,56-59; 15,29s. 38). Cierto que los apóstoles, al principio, oraban en el templo, como su Maestro (Lc 24,53); pero tras la destrucción del templo material será el cuerpo de Cristo, la Iglesia, la comunidad de los cristianos, el nuevo templo de Dios, el lugar especial de la presencia divina en el mundo (cf. Jn 2,14-22; la primera consagración de una iglesia cristiana de piedra sólo se celebró después de Constantino: Eusebio, HE X,3).

c) El cumplimiento de ese acto y vaticinio de Cristo sobre el templo se da en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo (cf. Ef 4,15s; Col 2,19) y el templo del Espíritu Santo (1Cor 3,16; 6,15.17.19; Ef 2,19-22), el nuevo templo de Dios. Del seno de todo bautizado brotarán fuentes que fluyen hasta la vida eterna (Jn 4,14). Ahora bien, en la vida eterna la nueva Jerusalén y el templo nuevo (cf. Ap 21,22) serán la culminación de aquello que empezó en Cristo con la encarnación de Dios, la redención y glorificación, y que es posible como misterio en la sagrada eucaristía y en la celebración de la misa y que se anticipa en el marco de este tiempo mundano: el ser de los redimidos en Cristo y con Cristo en la comunión del Espíritu Santo para gloria del Padre.

3. *Teología*

a) *Textos bíblicos.* La afirmación de la omnipresencia de Dios tiene sus orígenes en el siglo VII a.C. Si en su oración al consagrar el templo Salomón había destacado aún la inconmensurabilidad de Dios (los cielos no pueden contenerte, y menos aún este templo, 1Re 8,27), es el propio Dios quien dice por boca de Jeremías (23,24): «Se esconde uno en escondites, ¿y yo no lo veré? — oráculo de Yahveh —. Los cielos y la tierra ¿no los lleno yo? — oráculo de Yahveh —.» Amós hace hablar así a Dios en la visión sobre la caída del santuario: «... Ninguno de ellos podrá huir, ni uno solo evadido se podrá salvar. Aunque penetren en el *sheol*, de allí los sacará mi mano; aunque suban al cielo, de allí los haré bajar; aunque se encondan en la cumbre del Carmelo, allí daré con ellos y los agarraré; aunque se oculten de mi vista en el fondo del mar, allí mandaré a la serpiente que les muerda... pondré mis ojos en ellos, para su desgracia, no para su bien» (Am 9,1-4; cf. Sal 135,6). Llevado no por el temor de Dios, sino

por su confianza en él, el Sal 139,7-10, expresa las mismas ideas sobre la omnipresencia de Dios. En la literatura sapiencial esas ideas aparecen ligadas por lo general a la idea de la omnisciencia divina: «Porque el espíritu del Señor ha llenado el mundo, y el que todo lo abarca tiene conocimiento de cuanto se habla» (Sab 1,7). «Las almas de los justos están en la mano de Dios, y no las tocará tormento alguno» (Sab 3,1). Para el hombre no hay, pues, escondite alguno para ocultarse de Dios (Eclo 16,17-23). En las disputas entre Job y sus amigos entra de continuo el tema de Dios omnipresente, omnisciente, que premia y castiga (cf. Job 11,7-9; c. 38 y 39). Lo que aquí se dice todavía con asombro piadoso por la grandeza de Dios lo ha expresado Pablo con un lenguaje estoico en su discurso del Areópago, cuando proclama: «El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, siendo como es Señor de cielo y tierra, no habita en templos hechos a mano... en realidad no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y somos» (Act 17,24-28; cf. Platón, *Leg.* 715*b*-716*a*: Dios tiene en su mano el principio, el fin y el medio de todas las cosas: cf. 401*b*,24-26).

b) *Historia de la teología.* Jeremías 23,24 y Sal 139,7,10 se citan desde el comienzo a fin de fundamentar el temor de Dios y la confianza en Dios con el pensamiento de la omnipresencia divina (cf. 1Clemente c. 28; Orígenes, *De princ.* II,1,3; III,5,2). El propio Orígenes dice en su réplica a Celso (VII,34): «Dios está por encima de todo lugar y es capaz de abarcar todo lugar, cualquiera que sea, sin que haya nada que pueda abarcar a Dios.» Siguiendo a Gregorio de Nacianzo *(Or.* 34) dirá más tarde Juan Damasceno: «Dios no está en un lugar, porque es inmaterial e ilimitado; él mismo es su lugar, porque todo lo llena y está sobre todo conteniéndose a sí mismo» (ὁ θεὸς ἀύλος ὢν καὶ ἀπερίγραπτος ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν, αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ τόπος ἐστι τὰ πάντα πληρῶν καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ὢν καὶ αὐτὸς συνέχων τὰ πάντα: I,13, ed. Kotter, lín. 9-12). Y escribe asimismo: «Así pues, sólo la divinidad es indescriptible, porque no tiene principio ni fin y todo lo abarca, sin que ningún concepto la abarque, pues sólo ella es incomprensible e indefinible, ni nadie la conoce; sólo ella se conoce a sí misma» (cf. Gregorio Nacianceno, *Or.* 44: ed. Kotter I,13, lín. 43-46). Mas, al lado de esa consideración espacio-criatural el Damasceno pone también en juego la consideración cúltica, la

presencia de Dios en el cielo, en los santos, en la eucaristía y en la Iglesia (ibid.).

Gregorio de Nisa trata nuestro tema en su gran catequesis sobre la encarnación de Dios y dice: «Es de un espíritu inmaduro por completo quien al contemplar el universo no se siente obligado a creer que Dios está en todas las cosas, por cuanto que las penetra, las abraza y está presente en ellas... (ἔνδυων καὶ περιέχων καὶ ἐγκαθήμενων), pues todo está en Dios y Dios está en todas las cosas» (c. 25: PG 45,650). En esas palabras se apoya la *Glossa ordinaria* a Cant 5,17 (PL 11,113,1157) cuando enseña que Dios está presente en el universo mundo *potentialiter, praesentialiter et essentialiter.* A través de las *Sentencias* de Lombardo la afirmación penetró en los *Comentarios* sucesivos como algo fundamental sobre la omnipresencia de Dios *(Sent.* I, d. 37: *quibus verbis dicatur Deus esse in rebus).* El propio Pedro Lombardo presenta dicha omnipresencia con los conceptos de *incircumscriptum et immensum.* San Buenaventura interpreta los conceptos mencionados (1, d. 37, a. 3, q. 2) con estas palabras: «Presente *secundum praesentialitatis indistantiam virtutis influentiam, intimitatis existentiam.*» Tomás (ST I, q. 8, a. 3), en cambio, da esta explicación: *Deus quantum omnia eius potestati subduntur* (omnipotencia); *est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt at aperta oculis eius* (omnisciencia); *est in omnibus per essentiam inquantum adest omnibus ut causa essendi* (idea de creación). León XIII refrendó esta doctrina tomista en su encíclica *Divinum illud munus* de 9-5-1897 (DS 3330).

c) *Referencias trinitarias.* Junto a estas interpretaciones de la omnipresencia divina derivadas de la idea de creación, Agustín — que fue el primero en dedicar una monografía al tema: Ep. 187, *De praesentia Dei ad Dardanum* — ofrece una profunda interpretación histórico-salvífica de esa presencia universal de Dios. El punto de partida de esta respuesta a la pregunta de Dárdano es la palabra del hombre Dios crucificado (1Tim 2,5) al buen ladrón (Lc 23,43): «Hoy estarás conmigo en el paraíso.» Y la cuestión de la omnipresencia de Cristo: el problema de Dios, del hombre Dios y de los hombres tiene que ser aclarado antes del de la omnipresencia divina. Lo cual obliga a Agustín a establecer una clara distinción en la omnipresencia de Dios, de la que dice: «Así Dios está derramado sobre todas las cosas, no como cualidad del mundo, sino cual sustancia creadora para el mundo, que

lo rige sin fatiga y lo contiene sin ninguna carga» (IV,14; cf. *De civ. Dei* I,29; XI,5: 1Cor 3,16). Dios está así «en el cielo y sobre la tierra entera, sin que lo abarque ningún lugar, sino estando siempre por completo en sí mismo» *(in seipso ubique totus).* Esta afirmación no se puede aplicar a Cristo, que posee la naturaleza humana; de él sólo puede predicarse la omnipresencia en cuanto espíritu, que llena a todos los suyos sobre la tierra y en el sacramento de la eucaristía (1Cor 10,17), aunque también en el bautismo, acoge en sí aun a los niños que no lo saben (c. 6 y 7). Cristo está, pues, en el hombre no como el Dios omnipresente, sino que habita más bien en los suyos como en su templo. Sobre la tierra los hombres caminamos en la fe (c. 8) y sobre la tierra formamos el cuerpo de Cristo, cuya cabeza es él, el templo de Dios que no se construye con el nacimiento carnal, sino con el renacimiento espiritual (c. 12,36). Agustín conoce así tres tipos de presencia: la presencia de Dios creador en su creación, la inhabitación de Dios Espíritu en quien vive sobre la tierra y ha sido santificado por Cristo, así como su consumación en el cielo, y la presencia de Dios en Cristo por la encarnación, por la unión hipostática, según la formuló Agustín algunos años después.

En esa exposición agustiniana se expresa, pues, el fundamento trinitario de nuestro problema acerca de la omnipresencia de Dios, la presencia del creador en su criatura, nuestro ser en Jesucristo y la presencia del Espíritu Santo en su Iglesia sobre la tierra. H. Schell reflexionaría más tarde sobre estas ideas profundas (cf. *Das Wirken des dreieinigen Gottes,* Maguncia 1885). Sin embargo se está muy lejos de haber llegado al final en esas reflexiones sobre las mutuas relaciones de esos tres modos de presencia del Dios trino.

El concilio Vaticano II enseña de forma explícita que Cristo glorificado está presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica: en la persona del liturgo, bajo las especies de la sagrada eucaristía, en la celebración de los otros sacramentos, en la palabra escriturística que se lee y en la comunidad orante *(Constitución litúrgica* I, art. 7). Junto a las formas mencionadas de la presencia de Dios hay que recordar además la presencia sacramental y la mística.

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) La recta doctrina de la omnipresencia de Dios es el fundamento y coronación de las relaciones adecuadas de la criatura con su creador: gracias a esa verdad se preserva y asegura la proximidad existencial de Dios, pese a su lejanía y excelsitud ontológicas, y ello contra cualquier forma de panteísmo. Asimismo se esclarece, aunque no se fundamente más, con esa verdad la filiación divina del hombre creado a semejanza de Dios, al igual que el misterio de la unión hipostática y el misterio de que, en la consumación del mundo, Dios lo «será todo en todas las cosas» (1Cor 15,28).

b) Singular importancia reviste esta verdad de la omnipresencia de Dios para nuestra comprensión del mundo y del hombre. En ella se apoyan y nutren nuestra responsabilidad mundana, nuestro amor y nuestro temor de Dios y, por lo mismo, nuestras adecuadas relaciones con Dios y con los hombres. «Tal saber me rebasa, de admirable, y no puedo seguirlo, de elevado. ¿Adónde de tu hálito me iría? ¿Adónde podría huir de tu mirada? (cf. Am 9,2-3) ... Aun entonces / en todas partes / tu mano me conduce, tu diestra me retiene» (Sal 139,6-10). Pedro Crisólogo († 450) describe la pérdida que el hombre sufre, cuando pierde su fe en la omnipresencia de Dios; para ello se sirve de la parábola del hijo pródigo (Lc 15,13) con estas palabras: «Se fue a un país lejano... la huida del seno del padre le arrebata la presencia paterna, le expulsa de la casa del padre, le priva de hogar, le despoja de su buen nombre y le quita la pureza de corazón... De ciudadano se convierte en extranjero, de hijo en jornalero, de rico en pobre y de libre en esclavo» (PL 52,185: cf. G. Paletta, *Glaubensehrfurcht vor dem allzeit nahen Gott,* Limburg - Lahn 1953).

c) Cuanto más «aísla» al hombre la vida moderna en estos tiempos de ciudades, fábricas y rascacielos, tanto más importante resulta el ahondar en la verdad de la omnipresencia de Dios con la conciencia creyente del «estar en Cristo» por el bautismo, del «ser uno con todos los otros en Cristo» por la sagrada eucaristía, de la «inhabitación del Espíritu de Dios» y por ende de la Santísima Trinidad en nuestro corazón, con lo que se nos comunica de continuo renovada fuerza para la fe (idea de creación),

la esperanza (realidad redentora) y el amor (comunión en la Iglesia; cf. *Imitación de Cristo* III,4).

§ 37. La eternidad de Dios
Supratemporalidad que llena todos los tiempos

LThK 3 (1959) 1267-1271: *Ewigkeit* (F.J. Schierse, J. Ratzinger); *Ewigkeit Gottes* (K. Jüssen); SacrM 2 (²1976) 905-911: *Eternidad* (A. Darlap, J. de Finance); P. von Imschoot, *Teología del AT* (Fax, Madrid 1969) 57s de la ed. or. (Tournai 1957); P. Heinisch, *Teología del AT* (Litúrgica española, Barcelona 1968) 36-38 de la ed. or. (Bonn 1940); M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano,* Guadarrama, Madrid 1973, 438-462 de la ed. alemana (Salzburgo 1954); H. Martius, *Die Zeit,* Munich 1954; J. Mouroux, *Eine Theologie der Zeit,* París 1962 (Friburgo de Brisgovia 1965); V.J. Revers, *Psychologie der Langeweile,* Meisenheim 1949.

Más aún que la cuestión del espacio es el problema del tiempo el que más afecta a lo más íntimo de nuestra concepción cristiana de Dios y por ende a nuestra piedad, porque el tiempo más aún que el espacio es una realidad antropológica, ya que su íntimo misterio afecta con mayor hondura al ser espiritual y la vida del hombre. Todo cuanto podemos decir acerca del espacio afecta más a nuestro mundo exterior que a nuestro íntimo ser humano. Y esto vale con independencia de cómo puedan compaginarse el tiempo y la eternidad. Más aún, es un problema en el que se hacen visibles y patentes algunos elementos esenciales del misterio del hombre y del espíritu.

1. *Conceptos*

a) Quien desee hablar de la eternidad deberá empezar por hacer al menos una reflexión sobre la esencia del *tiempo,* aunque la eternidad se presente como algo mayor y supratemporal. Para quien pretenda hablar del tiempo desde una perspectiva filosófica y aun teológica, y no sólo de algún tipo de posible experiencia temporal de nuestro mundo, sigue siendo válida aún la afirmación de Agustín de que sentimentalmente se entiende bien lo que el tiempo significa, cuando se estudia de modo objetivo, aunque las más de las veces lo hagamos forzados por los intereses de época *(Conf.* XI,14,17). Dos son, al menos, las vivencias perfectamente diferenciadas —que de algún modo coinciden en el hombre como espíritu que está en un cuerpo— que aparecen como fuente de nuestra conciencia temporal: primera, la vivencia del día y de la noche, de los meses y los años, tal como los divide el curso de la luna y del sol, y que determina esencialmente el ritmo de nuestra vida biológica (sueño y vigilia); y, segunda, la vivencia que experimentamos en los diversos estratos de nuestra vida anímica, en nuestra conciencia como conocimiento del pasado, del presente y del futuro, y que en un estrato más profundo quizá pudiéramos hablar de una conciencia de arrepentimiento y propósito, de temor y esperanza, como facultad y voluntad de nuevas empresas. Desde esa doble vivencia ocurre que el tiempo se ha visto en la historia del pensamiento humano preferentemente como una «categoría extramundana» hasta su definición física por los estoicos (Simplicio) cual relación entre distancia y velocidad ($t = \frac{e}{v}$), aplicándolo especialmente al curso de los astros (Pitágoras, Platón, *Tim.* 37, c. 10 y 11); aunque, por otra parte, también se ha entendido como «medida del curso de nuestras vivencias internas» (así ya Aristóteles, *Phys.* IV, 10: «medida [número] del movimiento respecto de lo anterior y de lo posterior»).

482

b) Compendiando esos elementos objetivos y subjetivos de nuestra concepción del tiempo, cabe decir formalmente: siete son en conjunto los elementos que entran en nuestra conciencia temporal y, con ello, en nuestra concepción del tiempo: sucesión continuada (movimiento como vivencia), duración como extensión del todo, duración como medida divisible de lo extenso, sucesión entre lo que precede y lo que sigue, que aparece como sentido orientativo impuesto por la idea de causa; las definiciones de presente, pasado y futuro desde el presente del yo y su vivencia: la posesión del presente en la acción humana, que abraza al mismo tiempo la autorrealización y la configuración del mundo, la vinculación eficaz con el pasado mediante el recuerdo y el arrepentimiento, y con el futuro por medio de la planificación y la esperanza, el temor y el propósito.

c) Algo del auténtico misterio del tiempo como realidad entre movimiento y quietud, entre ser y no ser, podemos rastrearlo nosotros los hombres como objeto de reflexión en la vivencia del *aburrimiento* (cf. V.J. Revers); vivencia desde la que se hacen pa-

483

tentes los límites de la estrechez del concepto del ser físico-material e idealístico-kantiano (el tiempo como forma apriorística de la pura contemplación) y es posible echar una mirada al misterio de la eternidad.

2. *Historia*

a) El problema de la eternidad sólo resulta comprensible, si antes se ha reflexionado sobre la cuestión de si el tiempo es sólo una forma cuantitativa o si significa también una realidad cualitativa. Ya Plutarco († 120 d.C: *QQ Plat.* 1007css) entendía por tiempo el «alma universal», la razón que Dios infunde en el caos convirtiéndolo así en cosmos, pues sólo el movimiento ordenado del cosmos se puede llamar tiempo. Esa idea, a la que se llegó con la aportación de Platón y de los estoicos, tuvo su desarrollo en el neoplatonismo de Plotino († 270 d.C.), que representa un análisis importante *sobre la eternidad y el tiempo (En.* III, 7). Para él, el tiempo es imagen de la eternidad y tiene su sede propia en el mundo anímico. Y así dice: «La extensión de la vida del alma universal comporta tiempo... El tiempo es la vida del alma, que en su movimiento pasa de una manifestación de la vida a otra... El tiempo aparece en el alma, está contenido en ella y con ella forma un todo, al igual que la eternidad está en el ser y con el ser» *(En.* III, 7,11). De acuerdo con ello define también ahí la eternidad con estas palabras: «Por el contrario, los primeros y bienaventurados (los dioses: τοῖς δὲ πρώτοις καὶ μακαρίοις) no tienen ninguna aspiración de futuro, pues lo son ya todo (τὸ ὅλον), y la vida a la que habrían de aspirar la poseen ya plenamente (πᾶν)... La esencia entera y completa del ser (ἡ οὖν τοῦ ὄντος παντελὴς οὐσία καὶ ὅλη) no está sólo en la totalidad de sus partes, sino también en que no les falta nada y en que el no ser no puede aparecer en ella; ese estado y su condición es la eternidad (αἰών). El concepto se deduce lingüísticamente de lo que existe siempre (ἀεὶ ὄντος) *(En.* III, 7,4). Más tarde, Proclo († 485 d.C.) en su *Doctrina teológica elemental* entiende repetidas veces esas enseñanzas como *ens a se* (αὐθυπόστατον, cf. prop. 52-55: sobre el tiempo y la eternidad), distinguiendo ya claramente entre el ser *perpetuo*, que dura siempre (ἀεὶ χρόνος) y el ser *temporal* que pasa (κατὰ μέρη χρόνος). En su opinión todo lo hecho vuelve a un «preeterno»

(προαιώνιον: prop. 107; cf. Tomás de Aquino, *Liber de causis*, exp. lect. XXXII).

b) Lo que ahí dice de los dioses el pensador pagano, influido quizás una vez más por su antiguo maestro Ammonio Sacas, lo expone con nueva hondura el último y noble pensador romano Boecio († 524), que pese a su piedad cristiana, a la hora de morir busca su consuelo en la profundización filosófica de sus verdades de fe acerca del Dios eterno cuando escribe: «Que Dios es eterno lo proclaman todos los vivientes racionales. Reflexionemos, pues, qué es la eternidad, porque nos descubrirá a la vez la esencia y el conocimiento de Dios. Eternidad es la posesión simultánea y compleja de una vida interminable *(aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio)*, que debe ser necesariamente muy poderosa y ha de estar presente y siempre en sí misma, debiendo tener la infinitud del tiempo movible» *(De cons. phil.* V,6 prosa). De modo similar a Proclo establece la distinción entre eterno y duradero *(aeternum-perpetuum)* cuando escribe: «Pues Dios no puede aparecer más viejo que el mundo creado en razón de la duración del tiempo, sino más bien por la peculiaridad de su naturaleza simple..., por lo cual, siguiendo a Platón, queremos decir que Dios es eterno *(aeternus)*, mientras que el mundo es perpetuo *(perpetuus)*» (ibid).

c) Estas ideas desarrolladas con gran profundidad filosófica vuelve a desarrollarlas la teología medieval, presentándolas en forma de axiomas escolásticos, como lo hace sobre todo Tomás en su *Summa Theologica*. Siguiendo el pensamiento aristotélico vuelve a entender el tiempo de un modo formal y así enseña, en contra del Ps.-Dionisio Areopagita *(De cael. hier.*, c. 10), que la *aeviternitas* (= *aevum)* de los espíritus creados no difiere en razón de la categoría de los ángeles (distinta a su vez de las almas humanas), sino que es más bien una sola (ST I, q. 10, a. 6). Desde la fe creacionista y desde la nueva concepción medieval del mundo desarrolla el Aquinatense sobre todo la doctrina de que la eternidad de Dios está presente en cada parte de tiempo del mundo y que, por lo mismo, las cosas temporales (y no sólo el tiempo como en Boecio) están presentes ontológicamente al Dios eterno y no sólo a su ciencia (ST I, q. 57, a. 3; *Summa contra Gentes* I, c. 60). Lo cual no significa una eternidad de las cosas mundanas, porque el fundamento de esa conexión hay que buscarlo en el misterio

de la creación no en el misterio del ser, como se estudia en la escatología con la doctrina sobre todo de «la vida eterna de las almas en Dios». Juan Damasceno († 749) persiste, en cambio, en el concepto bíblico de eternidad *('olam)*, que resulta menos claro y significa un movimiento temporal infinito hacia delante y hacia atrás; por eso habla también con mentalidad histórico-bíblica, más que objetiva y filosófica, de los eones como edades del mundo (cf. Sal 89,2; Heb 1,2) que Dios ha hecho y rige *(De fide orth.* II, c. 1).

d) No se entenderán adecuadamente las relaciones del mundo temporal con el Dios eterno, si se ven bajo la imagen de todas las partes posibles incorporadas a una extensión infinita, sino sólo y en el mejor de los casos bajo la representación de un círculo, cuyos distintos puntos y secciones se entienden por el radio y por su movimiento desde el centro (que podría ser la imagen de Dios). El libro XXIV de los *Filósofos* ofrece una imagen menos válida de ese misterio por ser demasiado espacial, cuando enseña: «Dios es el círculo infinito, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna» (cf. J. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, p. 174).

3. *Teología*

a) *Datos bíblicos.* Es de gran importancia que la revelación judeocristiana destaque siempre que Dios no ha tenido comienzo, cuando se piensa que todas las religiones del entorno de Israel, babilonios y egipcios, fenicios, griegos y romanos, hablan en sus teogonías de un origen de los dioses. «Antes de que nacieran las montañas y la tierra y el orbe se formaran, de una a otra eternidad, oh Dios, tú eres» (Sal 90,2). Para dar una pequeña idea de lo que puede significar eternidad *('olam qedem)* continúa el salmista: «Mil años a tus ojos son igual que ayer, que ya pasó o como una vigilia de la noche» (Sal 90,4), es decir, nada porque el pasado ya no existe. Por contraste con el mundo, que ha sido creado y pasa, se exalta a Dios, que «al comienzo» creó todo cuanto existe fuera de él, es siempre el mismo y sus años no terminan (Sal 102, 26s; Gén 1,1). Dios es desde siempre y no puede morir (Hab 1,12), el Dios eterno *(El 'olam,* Gén 21,33), el Dios que vive eternamente (Dt 32,40), la roca eterna (Is 26,4), cuya protección poderosa permanece de generación en generación (Sal 12,8; 90,1; 77,8ss).

Es sobre todo el Deuteroisaías quien destaca, junto a la unidad de Dios, su simplicidad: «Yo, Yahveh, que soy el primero y que estaré con los últimos» (Is 41,4); «antes de mí ningún dios existió, y después de mí no lo habrá» (Is 43,11). Singular importancia reviste la fórmula con que Dios subraya su eternidad aduciendo su nombre de Yahveh, cuando dice por el profeta: «Vosotros sois mis testigos, dice Yahveh, pues sois mi siervo a quien elegí, para que sepáis y creáis en mí y comprendáis que soy yo *(ki ani hu* = ὅτι ἐγὼ εἰμί = cf. Éx 3,14). Antes de mí ningún dios existió, y después de mí no lo habrá. Yo, yo soy Yahveh, y fuera de mí no hay salvador... Yo soy Dios desde siempre y también desde hoy soy el mismo, y no hay quien salve de mi mano: lo haré, y ¿quién lo cambiará?» (Is 43,10-13). Westermann *(AT deutsch* 19, 1966, 99 y 102), a propósito de este texto, comenta: «Por tres veces se encuentra en el mismo fragmento la fórmula reveladora con la frase "también desde hoy soy el mismo"..., las dos sentencias del v. 13 expresan la permanencia e identidad de Dios a través del tiempo... no respecto de sí mismo... sino en relación con su pueblo elegido.» El texto cobra aún mayor importancia por cuanto que Jesús adoptó la misma fórmula para señalar su persona en la fiesta de los tabernáculos (cf. Jn 8,24 y 28), proclamando así en Jerusalén su identidad con el Padre (cf. Jn 14, 7-10; 10,30.38). En el AT se dice ya de la sabiduría que fue creada «desde la eternidad» como primogénita del acto creador divino (Prov 8,22s) y que permanece eternamente junto a Dios (Eclo 1,1; 24,9). Si en la Escritura la palabra específica «eterno» se aplica no sólo a Dios, a su misericordia y gracia, sino también y sobre todo a la vida del hombre en su bienaventuranza («vida eterna») y hasta a la «muerte eterna» de los condenados (cf. Mc 9,43.48; Ap 14,11; 19,3; Is 43,10), entonces no significa propiamente eternidad sino *aeviternitas* como *perpetuitas*, como larga duración de lo que ha sido creado.

b) *Historia de la teología.* La eternidad de Dios es una definición de su esencia; un dios que no fuese eterno no sería el Dios de la revelación cristiana. Así se comprende que, desde el principio, la teología del cristianismo no se planteara la cuestión de la eternidad de Dios, sino que insistiera más bien en la comprensión de esa eternidad con respecto a la criatura temporal

reflexionando constantemente sobre la misma, y de manera muy especial cuando el pensamiento pagano había considerado eternas unas realidades terrenas, porque la mente humana, ligada al tiempo cósmico, sólo entiende la eternidad como una duración mundana sin límites, al modo puramente natural.

Así Hipólito de Roma († 235) en su *Refutación de todos los herejes* compendia la confesión de la eternidad de Dios con estas palabras: «Un Dios, primero y único, creador y señor de todas las cosas, no ha tenido nada igualmente eterno, ni el caos infinito, ni las aguas insondables, ni la tierra firme, ni el aire eterno, ni el fuego ardiente, ni el pneuma, ni el techo azul del cielo (¡afirmaciones de los pensadores griegos!). Más bien era único y existía sólo para sí, creó por su libre decisión las cosas existentes que antes no existían, y sólo porque quiso crearlas... Al comienzo creó distintos elementos de las cosas futuras... las cosas existentes de una única sustancia eran inmortales... Lo simple nunca se destruye... mientras que lo que consta de elementos se llama destructible y perecedero» *(Adv. haer.* X,32). Epifanio de Salamina († 403) vuelve a poner de relieve la eternidad de Dios, sobre todo en la doctrina trinitaria para presentar la generación eterna del Hijo por el Padre eterno: «En Dios no existe tiempo alguno, ni término ni punto temporal, ni el menor fragmento de hora, ni momento, ni instante alguno» *(Ancor.* n. 5). «La luz verdadera (el Padre) engendró sin principio y fuera del tiempo (al Hijo) como la verdadera luz» (ibid. 4; cf. 17,52). Agustín († 430), no ciertamente sin influencias de la filosofía neoplatónica, desarrolló de modo muy especial el problema de la eternidad de Dios, por contraste sobre todo con la temporalidad de la creación. Sus puntos fundamentales son éstos: Dios eterno, y según su eterno designio, creó en el tiempo sin ningún cambio por su parte. Dios es Señor desde el comienzo, aunque creó el mundo en el tiempo; el mundo no es igualmente eterno que Dios. Podemos decir, no obstante, que los ángeles y que el mundo existen «desde siempre», porque esa expresión «desde siempre» sólo se puede decir con una idea de tiempo, y el tiempo ha sido creado con el mundo, por lo cual el mundo existe «desde siempre» *(De civ. Dei* XII, c. 14 y 15). Así se dice de los paganos: «No pueden penetrar en las profundidades de Dios, en virtud de las cuales justamente él, aunque eterno y sin principio, ha dado comienzo a los tiempos con su principio y creó en el tiempo al hombre, al que antes jamás había creado; mas no por una nueva y repentina ocurrencia, sino tras

eterno e inmutable designio» (ibid.). A san Agustín le preocupó toda su vida el problema del tiempo y, por lo que hemos expuesto en la doctrina trinitaria, se comprende que escribiera: *Deus, cuius solius immortalitas* [1Tim 6,16] *ipsa est vera aeternitas (De natura boni* XXXIX). Y es Agustín quien muy especialmente relaciona la eternidad divina con el gran «ahora» bíblico y entiende la eternidad como «el hoy eterno», cuando dice: «La eternidad es el ser mismo de Dios, que no conoce cambio alguno, pues no hay nada pasado que no esté en él, ni nada futuro que todavía no tenga. Aquí no existe más que un *est* (es, existe), sin ningún *fuit* (fue) ni ningún *erit* (será)» remitiéndose para su afirmación al significado del nombre de Yahveh, que el propio Dios reveló a Moisés (Éx 3,14).

Quien entre el lenguaje ingenuo y sencillo de la Biblia y el pensamiento objetivo de la filosofía griega sólo ve una diferencia semántica y no una verdadera oposición real podrá aceptar esa exposición que la teología de la Iglesia ha venido empleando y predicando hasta hoy como una interpretación profunda de la Escritura *(In Psal* 101, v. 25). Rebosante de alegría teológica el predicador Agustín continúa aquí aplicando sus ideas a Cristo y a la salvación eterna de los cristianos, cuando asegura: «¡Oh Palabra anterior a todos los tiempos, y por la que los tiempos han sido hechos! Ha nacido en el tiempo siendo vida eterna, y llama a los hombres nacidos en el tiempo para hacerlos eternos» *(vocans temporales, faciens aeternos:* ibid.). Estas ideas fueron objeto de reflexión por parte de todos los teólogos de la Iglesia, que siguieron desarrollándolas, siempre según la índole y hondura de cada pensador (cf. Anselmo de Canterbury, *Monol.* c. 18-24).

c) *Aplicación trinitaria.* Los textos de Epifanio y de Agustín han evidenciado ya los componentes trinitarios de este problema. Con la atribución de la misma eternidad al Hijo y el Espíritu que al Padre, la Iglesia ha expresado en su teología una y otra vez la idéntica divinidad esencial de las tres personas, y, por ende, la esencia simple de la trinidad divina del único Dios personal en tres personas. Y así habla constantemente de la *coaeterna essentia trinitatis* (DS 75; D 39: símbolo atanasiano), de la *coaeterna maiestas trinitatis* (DS 147: papa Dámaso). *Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens: consubstantiales, coaequales el coomnipotentes et coaeterni unum universorum principium*

(Conc. Lateranense IV, 1215: DS 800; D 428; cf. Vaticano I, DS 3001; D 1782).

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

Para nosotros, hombres atados al tiempo y cristianos que vivimos de lleno en la historia de la salvación, tal vez el tema de la eternidad divina sea la afirmación más importante de la teología después del tema de la aseidad de Dios.

a) El tiempo mundano coexiste con la eternidad de Dios, no formal sino virtualmente, estando siempre y por completo en manos del amor eterno, conservador y solícito, de Dios (cf. CTD III, § 14 y 15). La fluencia del tiempo de este mundo no es para Dios un llegar y pasar, sino un continuo y simple presente, porque el eterno «ahora» divino abarca todo tiempo, el pasado y el futuro lo mismo que el presente. Si esto no resulta totalmente claro para nuestra inteligencia ligada al tiempo, aún sería mucho menos posible demostrar que lo infinito no abraza de modo simple (e ilimitado) todo lo finito (cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentes* I, c. 66, argum. 6; Gregorio Magno, *Moralia* IX, c. 26). Al menos desde la hondura personal de la propia alma puede el hombre conocer con toda certeza que su propio yo queda asumido en el obrar personal de Dios de una vez y para siempre, de modo que la sucesión de su vida divina permanece oculta y protegida en el «ahora» eterno de Dios. Esto tiene gran importancia para cualquier decisión humana que se toma con fe. Mirando el pasado puede el pecador decir en su arrepentimiento: Señor, para ti no ha quedado atrás lo que yo he delinquido; es un presente que tu presente puede declarar como nulo, puede perdonar. De cara al futuro, el cristiano, llamado por las circunstancias de la vida a tomar una decisión (decisión profesional, decisión para una vinculación humana para toda la vida, para el estado sacerdotal, etcétera), puede apoyarse en el Eterno, en cuyas manos se halla el futuro como el presente, y puede orar: Señor, tú sabes quién soy y lo que me acaecerá, cómo reaccionaré y lo que sería de mí sin ti. Pero, confiando en ti y en tu ayuda, me atrevo a dar este paso en servicio de tu reino, pese a toda mi importancia: «Contigo agredirá toda una turba y con mi Dios podré asaltar murallas» (LXX: «Sí,

contigo escaparé al peligro de muerte y con mi Dios asaltaré murallas»: Sal 18,30).

b) Esto afecta al auténtico misterio de la vida humana: al hecho de que la vida del hombre siempre se decide única y exclusivamente en el ahora del presente. Al hallarnos nosotros los hombres inmersos en la corriente del tiempo, ese ahora nos llega siempre como algo nuevo; es la inmensa gracia del Dios eterno, que llega al hombre instalado en el tiempo. Mientras el hombre viva, nada está perdido para él, recibiendo un ahora siempre nuevo, en el que siempre tiene la posibilidad de renovarse y de ser lo que quiere y debe ser. Pero esa gracia inmensa es también una invitación suprema a decidirse. La Escritura no se cansa de recordar que ese *ahora*, ese *hoy*, es para el hombre gracia y oportunidad, don y quehacer: «Si oís hoy su voz, no endurezcáis el corazón como en Meribá, como el día de Masá, en el desierto» (cf. Éx 17,1-7; Sal 95,7s). A través de toda la historia de Israel, y con singular claridad en la exposición que hace el Deuteronomio, resuena esa amonestación de Dios al corazón del hombre a permanecer abierto a su llamada en ese hoy (Éx 19,5; Dt 10,14). La hora grande de la vocación de Israel a ser pueblo de Dios la presenta Moisés en su discurso a los israelitas con estas palabras: «Hoy has obligado a Yahveh a que te diga que él será tu Dios, y tú te has obligado a seguir sus caminos, a guardar sus preceptos, sus mandatos y sus normas, y a escuchar su voz. Y Yahveh te ha hecho decir hoy que serás su pueblo predilecto, conforme él te había dicho, y que guardarás todos sus mandamientos» (Dt 26,17s; cf. 27,9s). La carta a los Hebreos, una misiva de exhortación y consuelo en los tiempos difíciles de persecución, recoge el Sal 95,7s y prosigue: «Mirad, hermanos, que en ninguno de vosotros se halla un corazón malvado e incrédulo, que lo aparte del Dios viviente; por el contrario, animaos mutuamente cada día, mientras aquel *hoy* perdura, sin que ninguno de vosotros se endurezca por el engaño del pecado», continúa exhortando porque mantengan hasta el final la confianza inconmovible del principio (Heb 3,12-14; cf. 3,7-19). En ese mismo sentido el ángel de la comunidad de Éfeso exhorta a los creyentes a que vuelvan «a la caridad primera», que habían olvidado (Ap 2,4s); es decir, a que revivan y mantengan ahora la fuerza de la decisión primera, pues cada nuevo «hoy» representa para el hombre el hoy primero de la llamada de Dios y de la decisión con la gracia divina. En el

hoy se acerca al hombre el ahora eterno y omnipotente de Dios, mientras que el hombre halla acceso al Dios eterno en la fluencia de su tiempo (cf. J.P. Caussade, *L'Abandon à la providence divine*, «Christus» 22).

Para el cristiano ese acceso no es sólo su propia acción, sino que está sostenido más bien «en Jesucristo» por la luz y la fuerza de Dios, hasta el punto de que Pablo en su doctrina de la gracia puede escribir estas sentencias paradójicas: «Pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,13s); «porque de él (Dios) somos hechura, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos» (cf. Ef 2,10).

c) Desde ese «ahora» hay que entender también el sentido y contenido de la «vida eterna» escatológica, como aparece sobre todo en el mensaje del evangelista Juan (cf. 3,16; 6,40; 10,10; 17,2; 1Jn 5,11). El mensaje de Cristo se convierte en el corazón del hombre en fuente que salta hasta la vida eterna (Jn 4,10-14); su cuerpo eucarístico es «el pan para la vida del mundo» y otorga vida eterna (Jn 6,35.48.51.53). Sólo por ello, de modo exclusivo y total, la «vida eterna» es eterna felicidad, por ser participación en el ahora eterno de Dios, en el ahora del acto puro, en el que no hay altibajos, ni evolución ni pasado: Dios es siempre plena y totalmente lo que él es, que otorga el ser en plenitud a quienes ha llamado, y con ello la consumación suprema, la alegría y bienaventuranza (véase en la escatología: *Cielo;* cf. en cambio, W.J. Revers, *Psychologie der Langeweile).*

Capítulo noveno

EXPLICACIÓN TEOLÓGICA DE «LA VIDA Y LA ACCIÓN DE DIOS»

Considerado en sí mismo, Dios, espíritu puro, ser personal supremo en tres personas y acto puro, su esencia no puede ser más que vida y acción. No obstante, teniendo en cuenta su punto de partida desde la única fuente experimental para el ser per-

sonal en la naturaleza humana, así como la necesaria distinción en el hombre entre ser y obrar, la teología hará bien, el estudiar «las propiedades de Dios», en distinguir entre propiedades del ser y propiedades de la vida o acción de Dios. Así se puede entender la autonomía del capítulo noveno junto a lo ya dicho en el precedente capítulo octavo.

§ 38. Ideas teológicas sobre «el tema de la vida y acción divina»

ThW 3 (1935) 833-874: Ζωή: G. von Rad, G. Bertram, R. Bultmann; DB, 2031-2035; *Vida* (B. Alfrink); DTB (Baur) 1048-1054; *Vida* (E. Schmitt); VtB, 942-946: *Vida* (A.-A. Viard); LThK 6 (1961) 848-858: *Leben* (A. Haas, A. Halder, R. Gundlach, F. Mußner, W. Schöllgen); L. von Bertalanffy, *Das Gefüge des Lebens,* Berlín 1937; A. Grassmann, *Das Rätsel des Lebens im Lichte der Forschung,* Munich-Basilea 1962; N. Hartmann, *Das Wesen der geistigen Person,* Berlín 1931; P. Wust, *Die Dialektik des Geistes,* Augsburgo 1928; M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin,* Paderborn 1922; J. Leal, *Ego sum via, veritas et vita (Ioh 14,14),* VD 33 (1955) 336-351; J. Ramos, *Concepto de vida eterna en los Sinópticos,* «Ilustración del Clero» 36 (1943) 402-411; 442-451; G. Cuadrado Maseda, *El concepto de vida eterna en los escritos de San Juan,* «Ciencia Tomista» 67 (1944) 33-51; J. Leal, *La vida eterna en San Juan según Toledo y Maldonado,* «Archivo Teológico Granadino» 11 (1951) 5-40; R. Rábanos, *Jesús es el camino, la verdad y la vida,* CB 12 (1955) 338-346; F. Juderías, *Sobre el concepto de vida en San Juan,* «Ilustración del Clero» 50 (1957) 124-127; M. Zurdo, *Evangelio y vida,* Madrid 1961; K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin,* Leiden 1966 (²1971); A. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung,* t. 5: *Die Weltanschauung der Gegenwart,* Würzburgo 1949; P. Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin,* Ginebra 1960; D.L. Balâs, μετουσία θεοῦ, *Man's participation in God's perfection according to S. Gregory of Nyssa,* Roma 1966.

El conocimiento humano no deduce sólo la realidad de la experiencia; el pensamiento analítico y sintético puede también disociar, escamotear y perder conexiones efectivas y experiencias de la realidad. Esto se advierte en cualquier ciencia, y de manera muy especial en el problema de la vida cuando las tendencias empiristas o sensualistas pierden el sentido de la totalidad o cuando las tendencias monistas se ciegan a la pluralidad, no viendo más que un todo único y dejando de lado las matizaciones del ser en aras de unas categorías materialistas o idealísticas. En todas las épocas la gran filosofía se ha esforzado por tener en cuenta esas tensiones, entendiendo siempre la realidad como algo «escalo-

nado» (cf. A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, Munich 1955) o «estratificado» (cf. E. Rothacker, *Schichten der Persönlichkeit*, Bonn 1938). Aunque Aristóteles hizo hincapié en la pluralidad de grados, bajo la influencia del espíritu de Platón el neoplatonismo vuelve a poner de relieve la unidad de las gradaciones, si bien distinguiendo al menos una naturaleza animal, una anímica y otra espiritual (así Plotino y Proclo) y, bajo la presión del dualismo, sobre todo del gnóstico, contempla entre los mencionados estratos la materia como algo malo y muerto, en tanto que por encima de dichos estratos ve a los dioses y lo divino como fundamento y meta de toda la realidad. Dado que esas ideas filosóficas se han dejado sentir desde la época patrística en la gran teología, vamos a exponer aquí al menos algunos de sus rasgos esenciales.

1. *Conceptos*

a) Tanto la Biblia hebrea *(hayyah)* como el lenguaje filosófico griego (ζωή, βίος) emplean para designar la vida una palabra que apunta inequívocamente no a una cosa, sino a un contenido real, el cual sólo corresponde a las realidades llamadas «vivas», como plantas, animales y hombres. Pero desde el comienzo ese concepto se ha venido aplicando también al mundo del espíritu humano y al mundo de los seres espirituales extrahumanos, y sobre todo a Dios como ser espiritual supremo. Al mismo tiempo esa jerarquía del ser se vio como una escala de valores, según la cual había que colocar a la materia muerta como un no valor, mientras lo divino representaba el valor supremo. Con su concepción religiosa el neoplatonismo vio como un todo los tres grados ontológicos que esa misma corriente filosófica había especialmente establecido: el grado del ser (τὸ ὄν), del alma viviente (ἡ ψυχή) y de lo espiritual (ὁ νοῦς), en una imagen panteísta del mundo, mediante las ideas de emanación y retorno en el conjunto cósmico (cf. sobre todo Proclo en su *Stoikheiosis theologike* o *Teología elemental).*

b) Ya Aristóteles, pero muy especialmente la filosofía y la teología cristianas, intentaron establecer unas diferencias profundas entre los distintos estratos del ser, en razón de la transcendencia de Dios y de la idea creacionista.

(I) *Acerca de la vida biológica* (βίος, ψυχή), común a los reinos

vegetal, animal y humano, pueden hacerse las precisiones siguientes: 1) la vida se define por el automovimiento, y todo viviente lleva en sí mismo el comienzo de su total y esencial «estar en movimiento» (fuerzas germinales); 2) está determinado finalísticamente y sólo codeterminado causalmente (cf. el neovitalismo de H. Driesch contra el mecanicismo); 3) el ser viviente lleva en sí mismo el plan de su devenir y de su ser (entelequia), aunque el desarrollo de ese ser esté condicionado por circunstancias mundanas externas; 4) en su existencia, con su devenir y transición, describe una parábola que no está determinada por fuerzas inorgánicas, aunque sí depende de ellas; 5) frente a la necesidad del ser inorgánico ese ser viviente posee una posibilidad de libertad, que en la vida del espíritu adquiere desde luego una forma completamente distinta. Como funciones esenciales de la vida aparecen los metabolismos a través de la digestión y de la circulación, que a su vez son posibles por la circulación sanguínea (corazón) y la oxigenación (respiración, pulmones); es decir, a través de una transformación sistemática de la materia en estado sólido, líquido y gaseoso.

(II) *La vida espiritual personal* (ψυχή, νοῦς, πνεῦμα) conoce por lo mismo estas características estructurales: 1) una conciencia y pensamiento que conduce a la separación de sujeto y objeto, y por tanto lleva al pensamiento objetivo y real; 2) abstracción y pensamiento con ideas: pensamiento transcendente; 3) autoconciencia (*scio me scire* = yo sé que sé): Saber y autorresponsabilidad; orden mundano, orden social y jerarquía de valores; 4) libertad y espontaneidad *(volo velle* = quiero querer); 5) capacidad de diálogo: relación yo-tú, relación nosotros; 6) capacidad de entrega y servicio: nos encontramos al olvidarnos de nosotros mismos; 7) capacidad de sacrificio y adoración a Dios: entrega total y conciencia (sentimiento) criatural. También aquí hay que establecer tres funciones de intercambio fundamentales entre inteligencia y verdad real, entre voluntad y realidad axiológica, y entre personas con la relación yo-tú y la relación nosotros hasta la suprema relación personal con la persona absoluta de Dios.

c) En el neoplatonismo, condicionado todavía por una imagen panteísta y pansíquica del mundo, y en el cristianismo, iluminado por la verdadera imagen de Dios y por la idea de creación, se habla además de *espíritus puros* (ángeles), haciéndolo muy especialmente el Pseudo-Dionisio Areopagita *(De cael. hier.*, cf.

CTD III, § 36-39). Son seres más libres y vitales por no estar atados a ningún cuerpo, mientras que persisten los vínculos éticos a unos valores, así como los lazos personales con Dios. Ante el hecho de la encarnación divina (el Logos no se hizo ángel) la teología cristiana puede poner en tela de juicio la valoración neoplatónica. A Dios se le considera como la vida suprema y purísima, el espíritu más luminoso y la libertad más libre, que es esencialmente vida y que otorga la vida a los demás seres, de tal modo que todas las criaturas reciben su vida de Dios (cf. Plotino, *En.* III,8,8-11). Pese a la idea de participación, jamás hay que perder de vista la autonomía transcendente de la vida divina.

Es importante observar que la consideración filosófico-metafísica de la vida, propia de la antigüedad y de la edad media, mantiene profundos puntos de contacto con la consideración científico-naturalista de nuestro tiempo, pero se aparta notablemente de la filosofía vitalista (cf. Nietzsche, Bergson, Scheler, Klages, Prinzhorn, etc.), sostenida por una amalgama de psicologismo, sensualismo, subjetivismo y, en parte también, materialismo (cf. Ph. Lersch, *Die Lebensphilosophie der Gegenwart*, Munich 1932). Hemos de decir igualmente que los estratos de la vida natural, tal como los ha presentado sobre todo H. Driesch *(Philosophie des Organischen*, Leipzig ²1921), conservan su diferenciación gracias también a las nuevas investigaciones sobre los virus (G. Schramm, *Biochemie der Viren*, 1954) y a las teorías sobre las materias de crecimiento (cf. Wendt, Kögel) y a las células de refuerzo (cf. P. Jordan). Todo lo dicho hasta ahora no puede ocultar que la vida sigue siendo en definitiva un misterio, cómo hoy la propia materia se ha convertido en una realidad profundamente misteriosa con la física nuclear.

2. *Historia*

a) Pese a la doctrina ontológica de los grados, la vida sigue siendo expresión de un acontecer (no de una cosa), por ello la palabra aparece siempre en singular. Para Aristóteles la vida es sobre todo una función de la denominada «alma» (ψυχή), de la cual dice que «es la primera entelequia de un cuerpo físico que en la potencia posee vida» o de «un cuerpo físico orgánico» (cf. *De an.* II,1, 412*a*,19ss; 413*a*,20ss). Por ello, puede hablar de vida no sólo cuando acaece algún tipo de movimiento (cambio, crecimiento y decadencia, aumento y merma), sino también cuando hay inteligencia, percepción y querer (cf. ibid, 413*a*,22ss). La distinción habitual, sobre todo desde Descartes, entre alma como principio de conciencia todavía no aparece en el vocabulario aristotélico, aunque sí habla de los vivientes mortales (animal y hombre) y de los vivientes inmortales (generalmente los dioses como astros: cf. Platón, *Fedro*, 246*d*ss); sólo el Dios único posee vida eterna (ζωὴν ἀίδιον: Aristóteles, *Metafis.* XI,7,1072*b*,28ss; *Cael.* I,9; II, 3: 279*a*,20ss; 286*a*,9). Aristóteles y con él toda la filosofía griega, por lo general, entienden *Dios* como la autorrealización individual, el estilo de vida singularmente en el hombre. La *stoa* mantiene el concepto aristotélico de vida biológica, aunque subrayando más la propia tarea en la realización vital, consiguiente transfiguración de la vida según el *naturae convenienter vivere* (cf. Horacio, *Ep.* 1,10,12); lo que siempre se entiende de un modo más materialista o más idealista, según la visión fundamental, como una vida conforme al *logos* del cosmos universal, porque el alma era ante todo un alma universal, de la que el alma individual no es más que una parte.

b) Influido por Platón y tal vez ya por la gnosis dualista, el neoplatonismo continuó desarrollando esas ideas al establecer una distinción más clara entre alma y espíritu (ψυχή, νοῦς) y pretendiendo interpretar la realidad espiritual exclusivamente desde la divinidad y la realidad vital desde la materia (cf. Plotino, *En.* IV,1-5).

Proclo compendia esas enseñanzas en su *Teología elemental*, en la que partiendo de los grados de realidad en relación con el problema de la causalidad trata de los dioses y de la única divinidad (hénadas y mónadas), para estudiar después las inteligencias eternas (νοῦς) y las almas mortales (ψυχαί: cf. *Prop.* 100-211: todo el sistema universal considerado como vida escalonada). Por el lenguaje de la época, también el hombre moderno, a partir de la física nuclear, sentirá a su vez la problemática del sistema neoplatónico, aunque como cristiano deba tener en cuenta la diferenciación totalmente nueva por la idea creacionista y la transcendencia real de Dios (cf. CTD III, § 27-30).

c) El Pseudo-Dionisio Areopagita deja esto en claro cuando escribe *(De div. nom.* c. 6; cf. Tomás de Aquino, *Expos.* lect. I y II): «Ahora debemos exaltar la vida eterna porque es una vida esencial y total (αὐτὸ ζωὴ καὶ πᾶσα ζωή), de la que se derrama

la vida sobre todos los seres, que de algún modo participan en esa vida, cada uno según su propia índole.» De la vida divina dice, por ello, que es «sobrevida, que otorga vida y es esencialmente vida (ἡ θεῖα ζωὴ ζωτικὴ καὶ ὑποστατική) ... De ella reciben vida y desarrollo vital (flores y frutos) todos los animales y plantas» (cf. G. Gruber, ζωή, *Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, Munich 1962). Y no se cansarán jamás de ensalzar renovadamente esa fecundidad esencial de la vida. También ahí sigue dominando el pensamiento neoplatónico (de Proclo).

3. *Teología*

a) *Datos bíblicos.* Cuando el AT dice que el aliento vital de todos los seres, y especialmente del hombre, está en las manos de Dios (Gén 2,7; Dan 5,23), lo que hace ante todo es poner de relieve el poder creador de Dios. Sólo en la literatura sapiencial se formula esa verdad de tal modo que el aliento vital de los vivientes terrestres aparece en conexión con la vida misma de Dios (cf. Sal 104[103],29; Is 42,5; Job 33,4; 34,14; Ecl 3,21). La expresión «El Dios viviente» (cf. Jos 3,10) así como la exclamación «Vive Dios que» frecuente desde los libros de Samuel y de Reyes (cf. 1Sam 19,6; 20,3.22, etc.) no hablan de la vida divina, sino más bien del poder histórico de Dios y de su bondad, como se manifestó y sigue manifestándose en la elección y guía de Israel. No menos de 43 veces aparece en el AT el juramento «¡Vive Dios!» (cf. 1Sam 17,26.36; 19,6; 20,3, etc.). Dios es el Señor de la vida y de la muerte; el hombre debe conservar la vida, que ha recibido de Dios, mediante la guarda de los mandamientos divinos (cf. Ez 20,3.21; Dan 5,23: no has honrado al Dios en cuya mano están tu vida y todos tus caminos; Job 12,10). Esa vida personal, y no biológica, que procede de Dios persiste en el NT, especialmente en Juan, aun cuando el lenguaje claramente antignóstico presenta semejanzas con la lengua del neoplatonismo y de la gnosis. Así con «la vida y la luz» se contemplan a la vez la vida biológica y la espiritual, como cuando dice el Sal 36,10: «Pues contigo está la fuente de la vida, y a través de tu luz vemos la luz nosotros» (cf. 27,1; 41,3, etc.). De modo parecido asegura Cristo en Juan que es «vida» (cf. Jn 5,26; 11,25; 14,6) y «luz» (cf. Jn 8,12; Job 11,17), y el prólogo del cuarto Evangelio dice: «En ella (en la palabra de Dios, en Cristo) estaba la vida, y esta vida era la luz

de los hombres» (Jn 1,4s.9: cf. F. Mussner, *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium*, Munich 1952).

b) *Aplicación trinitaria.* Ya en la Escritura hay claras referencias a la fuente trinitaria de la vida divina: el Padre ha comunicado su vida al Hijo (Jn 5,26; 1Jn 5,11.20), de tal modo que el propio Hijo es «vida eterna» (1Jn 1,2) y puede otorgar esa vida divina a quien quiere (Jn 5,21) con su palabra, que es vida (Jn 5,24; 6,63.68), y mediante su cuerpo que es pan de vida (Jn 6,51.58). El hombre participa en esa vida de Jesús por la fe y el conocimiento de Cristo (Jn 3,36; 5,24; 17,3; 20,31; 1Jn 5,1s), con una vida para Cristo (Jn 4,14; 11,25; cf. 2Cor 5,15), trabajando (Jn 4,36) o muriendo por Cristo (Jn 12,25). Asimismo el Pneuma constituye la fuerza para renacer (Jn 3,5; cf. Rom 8,9), en la línea en que ya el profeta Ezequiel (36,25-27) había prometido el Espíritu de Dios como elemento vivificante por el agua. De ahí que el gran mandato misional ordenase el bautismo con las palabras: «Bautizadlos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

El desarrollo de la doctrina trinitaria en la Iglesia fue posible gracias al razonamiento de las funciones vitales de la «generación y espiración» (cf. supra § 18), que a su vez tiene su raíz en las imágenes bíblicas de la «Sabiduría», que es el Hijo y Logos de Dios, y del «Amor», que es el Espíritu como vínculo del Padre y del Hijo. Por el Espíritu, que al menos Pablo identifica funcionalmente con el Señor glorificado (cf. 2Cor 3,17), se operan en este mundo todos los dones de gracia (cf. 1Cor 12,4.11; véase 12,4-12 en que todos los efectos de la vida sobrenatural se atribuyen al Dios trino).

c) *Historia de la teología.* Respecto de la fuerza del pensamiento cristiano en la teología es significativo que la idea neoplatónica de vida sólo haya sido tratada en la patrística esencialmente en conexión con los correspondientes pasajes bíblicos. Agustín escribe acerca de esto: «Tú, oh Dios, eres la vida de las almas, la vida de toda vida, viviendo para ti mismo, y siendo la vida de mi alma, no estás sujeto personalmente a ningún cambio» *(Confes.* III,6,10). «No hay vida alguna que no proceda de Dios, porque Dios es justamente la vida suprema y la fuente misma de la vida» *(Summa vita et fons vitae: De vera relig.* XI,21). Explícitamente subraya Agustín el texto sapiencial del AT: «Porque Dios no ha

hecho la muerte, ni se goza en la perdición de los vivientes» (Sab 1,13). Los cuerpos, que han sido creados por Dios, son buenos, y el hecho de que los hombres mueran tiene su fundamento en la maldad *(nequitia)* diabólica (Sab 2,24). De acuerdo con ello el obispo de Hipona aplica Sal 104(103), v. 29 a la vida sobrenatural de la gracia, que se pierde por autosuficiencia del hombre. De ahí que se beatifique a «los pobres de espíritu» (Mt 5,3): *Noluerunt habere spiritum suum, habuerunt Spiritum Dei.* Y en la misma línea dice sobre Sal 70, v. 17: «Como la vida del cuerpo es el alma, así la vida del alma es Dios. Si el alma abandona el cuerpo, éste muere. Así también muere el alma, si Dios la abandona. Don de su benevolencia es que la resucite y que esté con nosotros... Si estáis junto a mí, yo vivo; pues tú eres la vida de mi alma, que muere si se abandona a sí misma.»

Tomás de Aquino expone en su *Summa contra gentes* (I, c. 97-99) que Dios vive como espíritu puro, que él mismo es su vida, y vida eterna. Pese a remitirse al Pseudo-Dionisio, explica en su *Summa* la afirmación de que todo viviente tiene la raíz de su vida en Dios, y que la vida de Dios es el *intelligere* que se identifica con lo conocido; mas como todo lo creado es primordialmente en Dios intelecto, de ahí que todo en Dios sea la misma vida divina *(cum ommia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod ommia in ipso sunt ipsa vita divina);* tentativa interesante por eliminar del lenguaje del Pseudo-Dionisio hasta las últimas huellas de panteísmo (cf. ST I, q. 18, a. 4).

Mientras el Aquinatense lo trata de forma breve en su *De ver.* (q. IV, a. 5), Alejandro de Hales estudia ampliamente en su QD *Antequam esset frater* (q. 46: BFS XX,783-794), en relación a Jn 1,3ss *(quod factum est in ipso, vita erat)* y con citas abundantísimas de Agustín, que según Rom 11,36 ese estar de las criaturas en Dios *(ex ipso per ipsum et in ipso)* se entiende trinitariamente del Padre como Dios creador *(potentia)*, del Verbo como sabiduría *(sapientia)* y del Espíritu como bondad *(bonitas);* y que no sólo el ser real, sino también el ser posible, tiene vida en Dios como idea, pues «en él vivimos, nos movemos y somos» (Act 17,28), y ello desde luego *in intelligentia practica*, en «el conocimiento creador» de Dios (cf. al respecto *Sum. Hal.* I, n. 163-168; Mateo de Aquasparta, *QD De product. rerum*, q. 2, BFS XVII, 26-52: 3-230; Buenaventura, *Sent* I, d. 36).

Una nueva forma, que aquí ya no se desarrollará más, la adquieren esas ideas de «Dios como fuente de la vida» en las distintas corrientes de la mística (cf. Ruysbroeck, Jacobo Böhme, etc.). Por influencia del idealismo alemán y del romanticismo, tales ideas vuelven a dejarse sentir en la teología de un F. Baader o de un J. Görres, adquiriendo una nueva forma de estructura más biológica en Teilhard de Chardin.

Una teología sana deberá desarrollar siempre la teología de la vida desde una recta inteligencia de la creación, ya arranque de un amplio concepto de la vida o bien de una idea del espíritu vital o de la persona.

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

A modo de compendio podría bastar aquí el texto que Juan Damasceno, siguiendo al Pseudo-Dionisio *(De div. nom.* I, § 3: PG 94,589), presenta en su obra capital *(De fide orth.*, c. 12, ed. Kotter, lín. 3-17): «Así pues, lo que nosotros aprendemos de las sagradas sentencias, como dice Dionisio Areopagita, es que Dios es el fundamento y principio de todo, la esencia de los seres, la vida de los vivientes, la razón de los racionales, la inteligencia de los inteligentes, el retorno y resurrección de los que se apartan de él, renovación y transformación de quienes corrompen lo natural, la santa firmeza de los sacudidos por impulsos malvados, seguridad de los que se mantienen en pie, camino y guía elevante de quienes se alzan hasta él. Y yo quisiera añadir, que es también el Padre de lo creado por él, pues en un sentido superior Dios es nuestro Padre, que nos ha llamado del no-ser a la existencia como nuestro engendrador, del que hemos recibido tanto el ser como el engendrar, pastor de quienes le siguen y han sido consagrados por él, iluminación de quienes se acercan a la luz (el bautismo), causa consagrante de los consagrados, causa divinizadora de quienes han sido divinizados, paz de los enemistados, simplicidad de quienes llegan a simplificarse, unión de los que se unen, comienzo sobreesencial, por superoriginario, de todo comienzo, y comunicación bondadosa de su protección y conocimiento, según cada cual puede alcanzarlo rectamente.»

Como ya indicaron Tomás y los tomistas (y entre quienes los siguen Schoeben, sobre todo), la vida divina está sobre todo en su inteligencia y su sabiduría; la teología franciscana, en cambio, y muy especialmente Escoto, ve la vida espiritual de Dios en su amor; los místicos, los victorinos, san Bernardo y también san Buenaven-

tura entienden la vida divina preferentemente desde el ser personal de Dios.

Si aquí hemos de tratar de los atributos divinos, bueno será que, de conformidad con la analogía del espíritu humano, empecemos por distinguir las propiedades de la acción divina, respecto del *conocer* propio de Dios, respecto de su *querer* y respecto de su *personal vida* divina. Ésos son, pues, los tres grupos que aún hemos de estudiar brevemente.

Grupo primero

ESTUDIO DE LAS PROPIEDADES DEL CONOCER DIVINO

Aquí vamos a hablar, sobre todo, de la omnisciencia y omnisabiduría de Dios (§ 40) y de su conocimiento del futuro (§ 41). Mas antes de tratar esos temas hablaremos brevemente de las formas del conocimiento divino en sí (§ 39).

§ 39. Ideas teológicas sobre los modos del conocer divino

ThW I (1933) 688-715: γιγνώσκειν - γνῶσις (R. Bultmann); E. Ruiz de Montoya, S.I. († 1632), *De scientia Dei*, París 1629; Ps.-Dionisio Areopagita, *De div. nom.* VII, 3; *Thomas Expositio*, lect. III, Ed. C. Terra, Turín 1950; Pedro Lombardo, *Sent.* I, d. 38 y 39, y comentario; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2; art. 16; N. Hartmann, *Metafísica del conocimiento*, 2 vols., 1957; *Phénoménologie, existence*, A. Colin, 1953; W.A. Luijten, *Existentielle Phänomenlogie*, Munich 1971; H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

Si queremos exponer aquí unas breves ideas teológicas sobre los modos del conocimiento divino, hemos de presentar previamente cuanto las elucubraciones filosóficas han aportado desde el principio sobre el misterioso fenómeno del conocer humano. Sólo a modo de introducción digamos que debemos mantener la analogía entre el conocer del hombre y el conocer de Dios, aunque todo conocimiento humano esté sostenido y condicionado por la naturaleza corpóreo-espiritual del hombre, mientras que el conocer divino es necesariamente un puro proceso espiritual. Ninguna de las casi inagotables riquezas que presentan las formas del conocimiento humano puede faltar en Dios, aunque en él, el totalmente otro, hayan de explicarse y concebirse de modo bien

diferente. Más aún, sólo la mirada a la riqueza y multiplicidad de los modos humanos de conocimiento nos permite barruntar el misterio íntimo del simple conocer divino. De ahí que, aun después de obtenida la respuesta de la teología, debamos preguntarnos siempre cómo todos los procesos cognoscitivos, que en nosotros están condicionados por los sentidos internos y externos, por la abstracción y la intuición, el análisis de las formas y la aplicación de las categorías y de las reglas mentales de la lógica, por la confusión y valoración, los diversos intereses y expectativas, obligaciones y decisiones, hayamos de preguntarnos, repito, cómo todos esos procesos cognoscitivos se dan en Dios y cómo pueden entenderse analógicamente. El hecho de que en Dios creador todo existe de un modo simple no debe inducirnos a ver el conocer de Dios de un modo simplista según el criterio humano. En esa simplicidad más bien debe estar incorporada y asumida de modo eminente la riqueza humana. Si ya en el conocimiento humano se manifiesta de manera singular la creatividad del hombre, también en el conocer de Dios debe mostrarse su riqueza creadora de forma eminente a nuestro pensamiento objetivo.

1. *Fundamentos bíblicos*

La primera afirmación que encontramos desde el principio y que en el curso del tiempo va adquiriendo mayor desarrollo y diferenciación es ésta: «Como creador único del universo y como espíritu puro y trascendente Dios posee un conocimiento completo, un saber absolutamente adecuado de todas las realidades.» En la época antigua esa afirmación se entiende aún preferentemente de un modo histórico-salvífico: el propio Dios y Abraham denominan Moria, es decir, «Yahveh ve», al monte sobre el que el patriarca había de sacrificar a su hijo (Gén 22,21s: cf. 2Cró 3,1). De manera parecida, y más en el espíritu de la piedad legalista, Ana, madre de Samuel, habla de Yahveh como del «Dios que sabe» y examina los actos de los hombres (1Sam 2,3: *Deus scientiarum dominus).* Finalmente la literatura sapiencial de época helenística subraya que toda sabiduría humana procede de Dios como un carisma, cuando dice: «Toda sabiduría viene del Señor y con él está para siempre... Sólo uno es sabio, terrible sobremanera: el que está sentado en su trono. El Señor mismo (Yahveh) la creó, la vio y la numeró; la derramó sobre todas sus obras, en

toda carne según su medida (δόσις), y la prodigó en quienes lo aman» (Eclo 1,1.8-10).

El orden misterioso del cosmos es obra de la sabiduría, que Dios creó antes de toda creación; la posesión de esa sabiduría equivale a tener amistad con Dios (Prov 8,22-36). En ese mismo período helenístico se hacen también las primeras reflexiones, sobre los modos del conocer divino. Así dice Judit: «Porque, si no podéis descubrir el fondo del corazón humano (βάθος τῆς καρδίας) ni podéis captar los pensamientos de su inteligencia (λόγους τῆς διανοίας), ¿cómo vais a sondear a Dios, que hizo todas las cosas, y cómo conoceréis su mente (νοῦν) y comprenderéis su pensamiento (λογισμόν)?» (Jdt 8,14). Pablo recoge esas ideas platónicas del espíritu humano como imagen del Espíritu divino, entendiendo el conocimiento de sí mismo como una ascensión a la comprensión del conocer divino, cuando escribe: «Pero a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu (πνεῦμα); porque el Espíritu lo explora todo, aun las profundidades de Dios. Entre los hombres, ¿quién es el que sabe lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? De la misma manera sólo el Espíritu de Dios sabe lo que hay en Dios. Ahora bien, nosotros hemos recibido, no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido» (1Cor 2,10-12). Y así llega a exclamar: «¡Oh profundidad (βάθος) de la riqueza y de la sabiduría (σοφία) y de la ciencia (γνῶσις) de Dios!» (Rom 11,33; cf. v. 33-36).

2. *Bases filosóficas*

Si Sócrates había hecho de la máxima del templo de Apolo en Delfos «conócete a ti mismo» el fundamento de su filosofar, siempre orientado hacia lo ético y religioso, fue Aristóteles el que sobre todo con su lógica elevó a tema de la filosofía el conocimiento objetivo del mundo. En la confrontación de ambas tendencias dentro del neoplatonismo hay que buscar la fuente para las cuestiones acerca de «los modos del conocer de Dios». Así escribe Plotino (*En.* V,6,1-2): «Hay un doble tipo de pensamiento: el pensar un objeto distinto o el pensarse a sí mismo. Este último escapa más a la cualidad; el primer tipo persigue también la unidad, pero le resulta menos fácil conseguirla, posee en sí sin duda alguna el objeto pensado, pero se distingue esencialmente

del mismo. Ahora bien, el pensamiento que se piensa a sí mismo no está separado de su ser, sino que posee en sí lo que piensa y se contempla a sí mismo (συνὸν αὑτῷ ὁρᾶ ἑαυτό). Aquí el sujeto pensante y el objeto pensado sólo constituyen un ser. Piensa, pues, en un grado superior (μᾶλλον), porque posee ya el objeto de su pensamiento, y piensa originariamente (πρώτως) porque ese pensamiento primero debe ser a la vez identidad y dualidad... pues si sólo hubiera identidad y no dualidad, no habría nada que pensar y tampoco habría pensamiento... Aunque la luz que ve se anteponga a la luz vista, no dejan de formar ambas luces una sola cosa, pues ya no presentan ninguna diferencia; y esa misma cosa representa una dualidad para el pensante (νοῶν) mientras que constituyen una unidad para el contemplador (ὁρῶν)... Lo que queda fuera del pensamiento primero (de νοῦς) no se puede pensar... El pensamiento primer principio (τὸ ἕν) no piensa, pues, el principio segundo (νοῦς) es el propio pensamiento originario y el principio tercero (ψυχή) es el pensamiento derivado.» Más tarde afirma Plotino con mayor claridad aún acerca del ser primero: «El pensamiento, la comprensión, la conciencia de sí mismo y la conciencia de cualquier otra cosa, debe quitarse de él (τὸ νοεῖ καὶ τὸ συνιέναι ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων: *En.* IV, 9,6; cf. *En.* III,8,9-11).

Que esa negación del pensamiento para el ser supremo no haya de entenderse negativamente sino sólo en el sentido de eminencia puede demostrarlo la prop. 124 de Proclo, que desde luego se apoya en Plotino, cuando dice: «Cualquier dios conoce de modo indivisible las cosas divididas (ἀμερίστως τὰ μέριστα) y de un modo intemporal las cosas ligadas al tiempo. Conoce lo contingente sin que él lo sea y lo cambiante de un modo inmutable; o dicho en general: conoce cada cosa de una manera superior a la que corresponde a su propio orden (κρειττόνως ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν: ed. Dodds, pág. 110).

El Pseudo-Dionisio recoge esos razonamientos y los profundiza desde la imagen revelada y cristiana de Dios, mediante la verdad de fe de que el Creador de todas las cosas es ante todo tiempo y ante todas las cosas. Y así escribe: «La carencia de inteligencia y de percepción ha de entenderse en Dios como un exceso (καθ' ὑπεροχήν) y no como un defecto... El Espíritu divino lo abarca todo con un saber que todo lo sobrepasa, pues como causa de todo que es, posee en sí de antemano el conocimiento de todas las cosas, él que todo lo conoce antes de que exista»

(Dan 13,42). «Y es que las cosas que existen no las conoce Dios por el ser de las mismas, sino que las conoce en sí mismo, conteniendo en sí propio y abarcando de antemano, como causa que es, el conocimiento, el saber y la esencia de todas las cosas, no un saber aislado según sus diversos tipos, sino en una única comprensión causal... Al conocerse a sí misma la sabiduría divina, conoce todo lo demás: lo material de modo inmaterial, lo divisible de forma indivisa y lo múltiple de modo simple... Su conocimiento de las cosas no lo saca del ser de éstas, sino que para ellas es el otorgador del conocimiento que tienen de sí mismas y el que otros poseen en ellas... Así Dios conoce las cosas no mediante un conocimiento objetivo sino a través de su propio conocimiento» (οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ: *De div. nom.* VII,2: PG IV,868s).

3. *Desarrollo teológico*

Agustín, que ciertamente había conocido a Plotino, aunque no al Pseudo-Dionisio al que antecede aproximadamente en un siglo, expone esas mismas ideas no desde la doctrina del conocimiento, sino desde la doctrina trinitaria. Y así escribe en sus *Confesiones:* «Sólo tú, oh Dios, sabes plena y totalmente cómo eres, pues eres de modo inmutable, sabes de modo inmutable y de modo inmutable quieres; tu conocer es y quiere de forma inmutable, tu voluntad es y sabe inmutablemente. Así no aparece recto a tus ojos que la luz inmutable sea conocida por los hombres iluminados y cambiantes como ella se conoce a sí misma» *(Confes.* XIII, 16,19; cf. XI,31-41). En el mismo sentido escribe en su obra sobre la Trinidad: «Todas sus criaturas, espirituales y corporales existen porque él las conoce, no porque existen las conoce. En efecto, no ignoró *(non nescivit)* lo que quería crear, y porque lo sabía lo creó; no a la inversa, que lo haya conocido porque lo hubiera creado. Y lo que ha creado no lo ha conocido de modo distinto a lo que creará en el futuro» (cf. Mt 6,8; Eclo 23,20 [Vg. 29]) «... y es que en la simplicidad admirable de su naturaleza el saber no es una cosa y el ser otra, sino que el ser es también conocer» *(De Trin.* XV,13,22). Ahí está precisamente la diferencia absoluta entre Dios y nosotros: en nosotros el ser y el conocer se distinguen esencialmente.

Sobre el modo del conocimiento divino escribe Agustín en su

Ciudad de Dios lo que sigue: «Dios, en efecto, no ve de antemano el futuro como nosotros, ni contempla el presente, ni mira hacia atrás el pasado; Dios conoce de manera distinta, mucho más amplia y profunda que nuestro modo de conocer. No procede de un conocimiento a otro, sino que ve de un modo totalmente inmutable *(videt omnino immutabiliter),* de forma que las cosas que surgen en el tiempo y que como futuras todavía no existen, y las que están presentes, y las que ya no existen como pasadas, las abarca por completo en un presente fijo y duradero... En él no hay cambio ni sombra temporal (cf. Sant 1,17). Su atención no pasa de un conocimiento a otro, todo cuanto sabe está a la vez presente en su contemplación incorpórea *(incorporeo contuitu: De civ. Dei* XI,21). En su explicación de ese conocimiento divino, Agustín se remite de continuo a la idea de creación. A propósito de Gén 22,10 ("Ahora he conocido que temes a Dios") expone: *Nunc scivi, dictum est, nunc sciri feci,* se dice ahora he sabido por ahora he hecho saber, pues Dios no dejaba de saberlo exactamente desde hacía mucho tiempo antes» *(De civ. Dei,* XVI,32,2). Sobre Gén 11,5 («Dios descendió sobre el monte para ver») dice: «Ese *descendere* no significa un cambio de lugar sino el manifestarse de Dios en este mundo», explicando que por visión no aprende nada en este mundo quien no puede jamás ignorar cosa alguna, sino que en un determinado tiempo se dice que ve y conoce lo que hace que se vea y conozca *(sed ad tempus videre et cognoscere dicitur, quod videri et cognosci facit:* ibid. XVI,5; cf. *De Gen. al lit.* V,15,33; *Qq. in Gen,* q. 57 y 58; *In Psal.* 59, v, 6). Para la comprensión del conocimiento divino de las cosas mundanas fue importante en la época siguiente que Agustín hubiese desarrollado la doctrina platónica de las ideas *(Rep.* VII,514-517), enseñando que las ideas de las realidades creadas están en Dios y de conformidad con esas ideas crea Dios el mundo *(Div. Qq.* 83, q. 46; PL 40,29s).

De forma parecida dirá más tarde Juan Damasceno: «Así la iluminación y virtualidad divina permanece siempre única, simple e indivisa, aunque en las cosas divididas opera distintos bienes y a todas les reparte lo que constituye su naturaleza: simple, porque se multiplica indivisa en las cosas divididas y reúne y reduce lo dividido a su propia simplicidad (cf. Pseudo-Dionisio, *De div. nom.,* c. 5)... También lo conoce todo con un conocimiento simple y con su ojo inmaterial divino contemplador de todo (πάντεποπτικῷ καὶ ἀύλῳ ὄμματι) ve de un modo simple todo lo presente,

lo pasado y lo futuro antes de que suceda» *(De fide orth.* I, c. 14; ed. Kotter, lín. 19-23, 28-31).

Anselmo de Canterbury recoge esa doctrina y la convierte en fundamento de «la verdad ontológica de las cosas», que tiene su puesto entre el ser de las cosas en Dios y nuestro conocimiento de las mismas *(Monol.,* c. 36; asimismo Tomás de Aquino, ST I, q. 141, a. 8). Pedro Lombardo incorpora a sus *Sentencias* (I, d. 39) esas enseñanzas de Agustín subrayando explícitamente que Dios conoce de ese modo no sólo el bien, sino también el mal. Los comentarios a las *Sentencias* recogerán tales doctrinas y, en su *Suma Teológica,* el Aquinatense desarrollará a lo largo de 14 artículos las cuestiones pasando del conocimiento de sí mismo en Dios al conocimiento ajeno y al conocimiento del conocimiento mismo (I, q. 14; J. Pieper, *Wahrheit der Dinge,* Munich 1947).

4. *Exposición teológica*

Los logros de la gran teología pueden compendiarse en las afirmaciones siguientes:

a) Dios no adquiere un conocimiento, sino que posee un conocimiento, y éste es su propio ser (cf. 1Jn 1,5: Dios es luz y en él no hay tinieblas de ningún género). Así pues, su conocer no es el tránsito de la potencia al acto como en nosotros los hombres, sino una característica de su ser y de su mismo ser espiritual.

b) Por eso en Dios «el conocedor, el intelecto y lo conocido, la forma de conocimiento *(species intelligibilis)* y el proceso cognoscitivo son una y la misma cosa: su propio ser creador y espiritual» (Tomás de Aquino, ST I, q. 15, a. 4). Esa visión no se obtiene desde nuestra metafísica humana del conocimiento, sino únicamente desde la doctrina de Dios, que sobrepasa nuestra comprensión natural, constituye una verdad de fe, tal como se ha desarrollado en la historia de la teología. Lo dicho explica por qué el conocer divino es siempre creativamente productivo y no puramente receptivo y reproductivo como el conocimiento humano.

c) Por lo dicho se ve que el objeto primero y específico de todo conocimiento divino *(obiectum primarium formale motivum:* ST I, q. 14, a. 8) es Dios mismo, su mismo ser y esencia. En este conocimiento que Dios tiene de sí mismo se manifiesta a la vez

la forma absolutamente única de todo conocimiento de Dios. Dios se conoce a sí mismo de manera perfecta dado que es perfectamente cognoscible (ST I, q. 14, a. 3). La doctrina trinitaria ha puesto de manifiesto que ese conocimiento que Dios tiene de sí mismo es, a la vez, fundamento de su trinidad; es decir, de su propio ser espiritual y personal en tres personas. La doctrina todavía precristiana (judía) del Logos de Filón de Alejandría ve en ese Logos el principio cognoscitivo de la divinidad para la creación del mundo, que en el prólogo joánico resuena en las palabras: «Todo fue hecho por él (el Logos) y sin él no se hizo nada» (Jn 1,3; cf. F.A. Staudenmeier, *Die Lehre von der Ideen,* Geissen 1840, 411ss). Según Filón, el Logos representa la mediación entre la idea divina y las ideas de las cosas.

d) Según ello, Dios conoce todas las cosas extradivinas, siendo como es creador del universo, no por la forma que les es propia, sino más bien a través de su propio conocimiento, puesto que su propio ser contiene desde toda la eternidad las semejanzas *(similitudines* = ideas) de las cosas (ST I, q. 14, a. 5). Con ello ese conocimiento objetivo de Dios no es algo genérico, fundado en su ser personal, sino específico y apoyado en las ideas. De ese modo la doctrina de las ideas viene a ser el eslabón intermedio entre el conocimiento personal de Dios y el conocimiento divino de las cosas creadas. Por tal motivo no sólo es el fundamento de la doctrina de la verdad ontológica, sino que en el siglo XIV fue también objeto de graves enfrentamientos entre los partidarios de ambas formas de conocimiento, el personal y el objetivo (cf. O. Wanke, *Die Kritik des Wilhelm vom Alnwick an der Ideenlehre des Johannes Duns Scotus,* Bonn 1965).

e) El conocer divino como conocimiento creativo no sólo se extiende al ser, sino que abarca también lo que todavía no existe y lo que nunca existirá; el bien y el mal, no sólo lo esencial sino también lo individual, lo presente y lo futuro (ST I, q. 14, a. 9-13). Al igual que la doctrina de las ideas, también en el siglo XIV se discutió acaloradamente el conocimiento divino de lo singular *(singularia)* y en el XVI el conocimiento de las cosas futuras *(futura contingentis).* En el fondo de ese enfrentamiento espiritual sigue latiendo hasta hoy la distinción entre el ser objetivo y el personal, propios ambos del hombre, entre los que debe decidirse y encontrar su consumación y perfección.

f) Desde la hondura de su comprensión de las relaciones entre creador y criatura, la edad media cristiana enseña que sólo Dios se comprende a sí mismo en una pura contemplación especulativa, mientras que a todas las realidades creadas fuera de él las abraza con una visión a la vez especulativa y práctica (ST I, q. 14, a. 16); con ello se rechaza cualquier tipo de panteísmo y queda patente el fundamento histórico-salvífico de toda teología de las cosas mundanas (cf. G. Thils, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*, Salzburgo 1955).

g) Frente a las formas humanas de conocimiento la teología ha intentado definir los modos del conocimiento divino con las precisiones siguientes: 1) el conocer de Dios es un conocer contemplativo *(intuitiva visio immediata)* y por ello es un conocimiento simple e infinito, extensivo a la vez que intensivo, presente y eterno, que ve simultáneamente todas las cosas, sin que exista ninguna que él no vea *(simul ommia videt quorum nullum est, quod non semper videt:* Job 28,24; Agustín, *De trin.* XV, c. 14,23: PL 42,1077); 2) el conocimiento de Dios es por ello un conocimiento comprehensivo: *omnia nuda et aperta oculis eius* (Heb 4,3); 3) es asimismo un conocimiento necesariamente infalible *(infallibilis intellectio)*, porque la visión de Dios no se reduce a la cosa en su conjunto, sino que se extiende a todas sus conexiones y motivaciones internas; 4) y es el conocimiento divino un conocimiento absolutamente seguro que agota todas las cuestiones *(cognitio certa)*. Si esa forma de conocimiento resulta impenetrable a nuestra comprensión, también es iluminador para nuestra mente el que tal conocimiento divino presente esa cualidad suprahumana.

h) Con vistas al esclarecimiento del lenguaje teológico en el curso del tiempo se ha hablado de distintos «modos de conocimiento» en Dios, con una distinción que desde luego se debía a nuestra limitada concepción humana: la *scientia primaria* sólo se refiere al mismo Dios, mientras que la *scientia secundaria* abarca todas las realidades extradivinas. Objeto de la *scientia necessaria* en Dios es el propio Dios y todo ser ideal posible; la *scientia libera* abarca toda la realidad extradivina; la *scientia simplicis intelligentiae* versa sobre todo lo extradivino que se queda en mera posibilidad sin que llegue jamás a ser real; la *scientia visionis* se refiere a todo lo real extradivino que fue, es o será; la llamada

scientia media (según la doctrina de los molinistas) tiene por objeto los *libera conditionate futura*, es decir las acciones libres de los hombres (estas tres últimas formas de conocimiento pertenecen a la controversia sobre la gracia: cf. CTD V, § 47). Objeto de la *scientia speculativa* no es sino el ser de Dios y cuanto se queda en pura posibilidad; a la *scienta practica* se refieren todas las realidades creadas. En la *scientia approbationis* entra todo lo bueno, mientras que todo lo malo es objeto de la *scientia reprobationis* (cf. Mt 25,12: No os conozco). Mediante las ideas en Dios el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es *causa exemplaris* de todas las cosas, y por su unidad esencial con la voluntad ese mismo autoconocimiento de Dios es *causa efficiens* de cuanto existe (cf. ST I, q. 14, a. 8; q. 15, a. 2).

Lo dicho en g) y f) pone de manifiesto que en la cuestión de los modos divinos de conocimiento no se trata de investigar en Dios lo inescrutable, sino que esas cuestiones y afirmaciones teológicas alcanzan toda su importancia al hacernos conscientes de nuestra condición de criaturas justamente cuando reflexionamos sobre Dios. ¿Para qué, pues, este razonar acerca de lo inefable? El que ama, el que realmente posee el amor, debe meditar de tal modo sobre el amado que se conozca ante él de una forma nueva y más profunda. Sólo así puede crecer y madurar el amor auténtico.

§ 40. Acerca de la omnisciencia y la omnisabiduría de Dios

LThK 1 (1957) 356ss: *Allwissenheit Gottes* (O. Semmelroth); C. Schneider, *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin*, 4 tomos, Ratisbona 1884-1886; H. Middendorf, *Gott sieht. Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im AT*, Breslau 1935; R. Pettazzoni, *Der allwissende Gott*, Roma 1960; HWPh 1 (1971) 195-198: *Allwissenheit Gottes* (J. Stöhr).

Tras lo expuesto en el § 36 sobre la omnipresencia de Dios y lo dicho en el § 39 acerca de los modos del conocer divino no es necesaria ninguna otra prueba de la omnisciencia y omnisabiduría de Dios. Objeto de nuestras reflexiones sólo puede ser aquí el esclarecer un tanto el sentido exacto de esas verdades de fe y meditar las consecuencias religiosas y éticas que se siguen para nuestra vida.

I. *Omnisciencia de Dios*

1. *Exposiciones teológicas*

a) Es necesario observar ante todo que en la interpretación veterotestamentaria de la primera época así como en el mensaje sinóptico de Jesús prevalece una imagen del conocimiento divino, que deberíamos llamar unitaria y personal mientras que en el pensamiento griego y también en los escritos bíblicos del período helenístico predomina una visión más ética y objetiva. En general el saber bíblico parte más bien de la palabra y de su escucha, en tanto que el saber griego arranca con preferencia de la contemplación y visión de la realidad. Cabría referirse al hecho de que la primera alianza, la antigua, se cerró con Moisés al escuchar la palabra de Dios (ley y códigos de la alianza), mientras que la segunda y nueva alianza tiene su fundamento en la contemplación e imitación de Cristo. Más aún que fe en su palabra lo que Jesús exige es fe en su persona.

b) Sin embargo, en las afirmaciones bíblicas sobre la omnisciencia divina muy pronto aparece como decisiva la imagen de la visión de Dios y muy pronto se habla en la Escritura del «ojo de Dios». Así dice el libro de Job: «Su camino (el que conduce a la sabiduría) sólo Dios lo conoce, él es quien sabe dónde se encuentra, pues él alcanza los confines de la tierra y ve cuanto existe bajo el cielo» (Job 28,23s). Aunque aquí parece que aún se habla de un saber objetivo, en muchos otros pasajes, que tratan de esa omnisciencia divina, generalmente se entiende como un «saber salvífico» de Dios, como aplicación de su solicitud y salvación. Así habla el vidente Hananí al rey Asá de Judá: «Porque los ojos de Yahveh recorren toda la tierra para fortalecer a los que se entregan con entero corazón» (2Cró 16,9). En el mismo sentido canta el salmista: «Desde el cielo el Señor tiende su vista y ve a todos los humanos; desde el trono en que se sienta reconoce todos los moradores de la tierra. Él formó el corazón de todos ellos y puede discernir todas sus obras» (Sal 33,13-15). Asimismo escribe Sirá (Eclo 15,18s): «Porque grande es la sabiduría del Señor; es fuerte en poder y todo lo ve. Están sus ojos sobre los que le temen; conoce todas las obras del hombre.» Y con mayor fuerza aún dice después: «(el pecador) tiene miedo de los

ojos de los hombres, y no sabe que los ojos del Señor, mil veces más brillantes que el sol, contemplan todos los caminos de los hombres y observan hasta los lugares escondidos. Todas las cosas antes de ser creadas le eran conocidas, así también lo serán después de consumadas» (Eclo 23,19s).

c) Esta última cita muestra ya que la omnisciencia divina versa principalmente sobre el hombre y su destino vital, que precisamente forjan la conducta benevolente de Dios con el hombre y el comportamiento religioso del hombre con Dios. Así en el oráculo de Dios contra Senaquerib proclama Isaías ante Ezequías rey de Judá: «Porque yo sé cuando te sientas, conozco tus idas y venidas, y cuánto te enfureces contra mí» (2Re 19,27); en otras palabras, tus idas y venidas están en mi mano. En efecto, todos los caminos del hombre están en las manos de Dios: «Yahveh conoce los caminos del hombre y observa todos sus senderos» (Prov 5,21). «¿Acaso no ve él mis caminos y no cuenta todos mis pasos?» (Job 31,4; 34,21; Eclo 17,13). Yahveh observa a los malvados y sus maldades (Job 11,11; Jer 16,17) y ve también a las personas buenas y su confianza en Dios (Eclo 15,19; 2Cró 16,9). En Nah 1,7 se dice: «Yahveh es bueno, es ciudadela en el día de peligro; conoce a quienes se refugian en él cuando pasa la inundación»; y Mt 6,8 asegura: «Bien sabe vuestro Padre [Dios] lo que os hace falta antes de que se lo pidáis.»

d) Muy especialmente subraya una y otra vez la Escritura que Dios conoce el interior del hombre, sus pensamientos y deseos más secretos, las profundidades del corazón humano con sus deseos buenos y malos. El Sal 139 (138) así lo expresa de múltiples modos: «A distancia comprendes mis designios... Apenas la palabra está en mi boca, y tú ya la conoces totalmente... Tú conoces a fondo mi interior, ni mi misma sustancia te escapaba cuando yo era formado en lo oculto, tejido en lo profundo de la tierra. Mi embrión tú lo viste con tus ojos, y los días creados figuraban inscritos todos en tu libro, antes ya que uno de ellos existiera» (139,2.4.14-16). «Dios no mira como mira el hombre; porque el hombre no ve más que la apariencia, pero Yahveh ve el corazón» (1Sam 16,7; 1Re 8,39). «Yahveh sondea todos los corazones y penetra la índole de todos los pensamientos» (1Cró 28,9), palabras con que David exhorta al temor de Yahveh a su hijo Salomón, que deberá ahora construir el templo del Señor. Dios escruta y

conoce por completo «el corazón y los riñones» del hombre, es decir sus anhelos espirituales y sensibles (Sal 7,10; Jer 11,20; 17, 10; 20,12; Lc 16,15; Act 1,24; 15,8). «Nada creado está oculto a su presencia: todo está desnudo y patente a los ojos de aquel a quien hemos de rendir cuentas» (Heb 4,13).

e) Yahveh conoce pasado y futuro lo mismo que el presente. Así como en «el libro de la vida» (Sal 69[68],29; 139[138],16; Dan 7,10; Ap 20,12; cf. L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum, Theophaneia,* Bonn ^{8}1952) están consignadas todas las cosas del pasado, así los anuncios proféticos del futuro se apoyan en la palabra de Dios, de la que dice Isaías: «Recordad las cosas pasadas de antaño: que yo soy Dios y nadie más, soy Dios y nadie como yo. Desde el principio yo anuncio el fin, y desde el comienzo lo que no sucedió; digo mi plan y se cumple; todos mis deseos los realizo» (Is 46,9s).

f) Como fundamento de esa omnisciencia de Dios señala la Escritura la espiritualidad de Yahveh, su naturaleza luminosa (Sal 139,11; Sab 7,23.26; 8,1; 1Jn 1,5) así como su ser creador (Is 29, 15s; Eclo 23,20; Prov 8,23-26). Por eso resulta tan necio pretender esconderse de Dios (Sal 139,7-12; Job 11,6s; 22,13s; 34,22) o querer refugiarse en la negación de su existencia (Sal 10,4; 14,1; 53,2).

g) Cuando el mensaje bíblico de la omnisciencia de Dios y de su solicitud universal se une con las ideas estoicas del orden del mundo y de providencia (πρόνοια), surgen aquellas cuestiones humanas acerca de la omnisciencia de Dios, que Jerónimo compendia así en su comentario de Habacuc (cap. 1): «Resulta, por lo mismo, absurdo forzar a la majestad divina a que sepa en cada momento cuántas pulgas nacen y cuántas mueren, cuál el número de pulgas y mosquitos, cuántos son los peces que nadan en las aguas, y cosas similares.» Si la doctrina estoica había enseñado que la providencia sólo se extiende a lo general, al orden universal y no a los seres particulares, los cristianos — como ya antes el AT — no quieren excluir nada del saber y de la providencia de Dios, conforme a la palabra del Evangelio sobre los gorriones del tejado, ninguno de los cuales cae sin el conocimiento divino (Mt 10,29ss), florecen por la mañana y se agostan al atardecer (Mt 6,28-30). Si en su concepción materialista la *stoa* había considerado lógico el exclusivo mantenimiento del orden universal, al que habían de sacrificarse los seres particulares, el cristianismo en virtud de su concepción personal de Dios, creador de todo, no podía excluir ningún ser vivo de la solicitud divina. De las cuestiones aquí tratadas resulta claro, sin embargo, que el pensamiento analógico, que concluye del hombre como persona el ser personal de Dios, tiene sus límites, y para una respuesta teológica de cada uno de los pasajes evangélicos citados hay que remitirse a su interpretación (cf. CTD III, § 12, especialmente n.° 4).

2. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) *Sentido objetivo:* ante todo, y pese al lenguaje ingenuo de la Escritura, hay que distinguir en el razonamiento teológico entre la omnisciencia de Dios y su solicitud por cada ser particular y especialmente por cada hombre singular en el marco de toda la obra salvífica. Ahí entra también el que en el pensamiento cristiano la culminación de la vida no es sinónimo de la *dolce vita,* sino más bien la «imitación de Cristo», de la que también forman parte el destino de Jesús en que entran la cruz y la resurrección fundada en aquella (cf. Flp 2,5-11). A diferencia de lo que ocurre en nosotros los hombres, en la omnisciencia de Dios entra también su conocimiento acerca del puesto de cada individuo en el engranaje histórico de la sociedad, del pueblo y de la humanidad entera, sólo desde el cual puede entenderse, incluso de tejas abajo, el destino individual. En su omnisciencia y omnipotencia, Dios puede cuidar de que, pese a esa conexión del individuo con el gran conjunto, el individuo siga siendo la realidad última y suprema para la solicitud divina, no ciertamente según nuestra comprensión humana y terrena, sino en la comprensión superior de Dios.

b) *Sentido histórico.* En nuestra concepción terrena hablamos del destino y del hado o *fatum* (azar, suerte, influencia de los astros, etc.), cuando nos enfrentamos a fuerzas ante las que nos sentimos impotentes. Habida cuenta de la omnisciencia de Dios, en sentido cristiano el hado sólo puede ser la providencia divina en la que quedan enlazados el obrar de todas las fuerzas naturales y los actos del hombre. Por ello, en la concepción cristiana el destino no es otra cosa que la asunción en la presciencia y providen-

cia de Dios, porque el creyente sabe que la omnisabiduría y providencia divinas no se pueden medir ni entender con sus patrones terrenos (cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 106; J. Goergen, *Des heiligen Albertus Magnus Lehre von Vorsehung und Fatum*, Vechta 1932).

c) *Sentido ético.* Porque Dios lo sabe todo, para la ética cristiana que tiene su fundamento en la ciencia y en la palabra de Dios, no hay ocultamiento alguno del mal (Job 13,9; 34,21s; Is 29,15ss; Jer 23,24; Eclo 16,15-18), mas tampoco ninguna pusilanimidad en el dolor inmerecido (Sal 141,4; 68,20s; Ap 2,2s; 2,13-19; 3,8-10), y hasta en la conciencia de culpabilidad vence nuestra desesperación el saber que Dios es mayor que el corazón del hombre y que todo lo sabe (1Jn 3,20; cf. R. Guardini, *Vom lebendigen Gott*, Maguncia 1930, 73-78: ¡Dios ve!; B. Rebstok, *Gott ist grösser als unser Herz*, en «Benediktinische Monatsschrift» 1937, cuad. 9, p. 1-13; E. Przywara, *Deus semper maior*, vol. 1, comentario al libro de los Ejercicios de San Ignacio).

d) *Sentido personal.* El saber de Dios no es sólo un conocimiento objetivo, es sobre todo una comprensión viva; más aún, por ser Dios el absoluto, incluso como Dios personal y estar nuestro propio ser personal de algún modo en relación con Dios, ese saber divino significa para mí, cuando estoy en una relación religiosa y estoy en Dios y para Dios, una suprema autoapertura en rectitud y franqueza: si ya la comprensión humana en amor puede abrir, iluminar y liberar al hombre comprendido y amado, esa comprensión divina obra en nosotros esa liberación en forma suprema y singularísima. Cuanto el hombre con una piedad auténtica más se abre a esa visión interior de Dios, tanto más se encuentra, comprende y se gana a sí mismo. Y tanto más supera la gran tentación de todo cristiano que es el fariseísmo, la hipocresía farisaica y la hueca justificación de sí mismo (cf. W. Faber, *Selbsttäuschungen*, Seelenbücherei, Ratisbona 1938; J. Hirscher, *Der Pharisäer*, Friburgo de Brisgovia 1924).

e) *Sentido de gracia.* En la teología de san Pablo «conocer a Dios» significa también «ser conocido por Dios» (2Tim 2,19; 1Cor 8,3; 13,12; Gál 4,9). El hombre sólo puede conocer a Dios, cuando Dios se le hace patente en su amor, y esa revelación divina significa a la vez elección y gracia (Éx 33,12); por eso habla

la Escritura de los **«gentiles»** simplemente en el sentido de «los que no conocen a Dios» (1Tes 4,5; Gál 4,8; 2Tes 1,8; Jer 10,25), aunque la razón de ello puede estar en su propia culpa (Rom 1,20ss) o en la no revelación de Dios, porque los paganos piadosos adoran **«al** Dios desconocido» (Act 17,22s; cf. Norden, *Agnostos Theos*). Para mi existencia religiosa la omnisciencia de Dios significa en definitiva que Dios sabe de mí, Dios piensa en mí, Dios me ama, Dios es para mí, Dios es mi pastor, de tal modo que mi fe y mi amor no es más que un libre acuerdo con ese saber y amor de Dios hacia mí. El fundamento en mí de ese acuerdo es la gracia de Dios «en Jesucristo»: «Si Dios está por nosotros, ¿Quién contra nosotros? El que ni siquiera escatimó darnos a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos dará gratuitamente también todas las cosas con él?... ¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo...? Ni muerte ni vida... ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,31-39). Conocer a Dios es **«sabiduría»** para el hombre (cf. Fumi Sakagucki, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*, Munich - Salzburgo 1968).

II. *Omnisabiduría de Dios*

HWPh 4 (1976) 55-134: *Idee;* **Pedro** Lombardo, *Sent.* I, d. 35 y comentarios: Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3; **ST**, I, q. 15; **G. Gonzalo** Maeso, *La sabiduría bíblica: su concepto, naturaleza y excelencia*, Granada 1953; Bauer, DT 937-946: *Sabiduría* (Gg. Ziener); B. Botte, *La sagesse et les origines de la christologie*, «Revue des Sc. Theologiques e Philosophiques» 19 (1930) 83-94; G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen - Vluyn 1970.

1. *Conceptos*

a) En general se puede decir que así como el conocimiento mira de manera especial a la esencia y existencia (el «ser-así» y el «estar-ahí»), a la estructura interna de las cosas y realidades, así la sabiduría contempla principalmente el significado de una cosa en el conjunto del todo, su valor y perfección, el sentido y finalidad de las cosas, el principio y la meta de las realidades, de la actuación, actos y obras del hombre. Aristóteles fue el primero

en hablar sobre el tema de forma explícita y amplia al tratar de «las virtudes de la inteligencia» (ἀρετὰς τῆς διανοίας), que desarrolló en estos conceptos: las formas fundamentales por las que el alma, al afirmar o negar, realiza el conocimiento de lo recto (y ella misma se rectifica: ἀληθεύει), son cinco: «conocimiento práctico, conocimiento científico, sentido moral, sabiduría filosófica, inteligencia intuitiva (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς: *Pys.* VI,3,1139*b*,14-17). Si a ello se suma la consideración de Plotino sobre el «conocimiento contemplativo» (θεωρεῖν: *En.* III, 8,7) y las afirmaciones de la revelación —que sobrepasan lo puramente filosófico— sobre el amor (ἀγάπη, como forma purísima y consumación del ἔρως) como la fuerza más profunda y suprema de la naturaleza redimida, habremos reunido sin duda todas las posibilidades que cabe imaginar cuando se pretende hablar de «sabiduría» en el sentido pleno de la revelación.

b) Conviene no olvidar, sin embargo, que en la revelación, y especialmente en el AT, la sabiduría aparece siempre en una doble forma: como perfección del saber humano y también como penetración que sólo a Dios compete y que sólo él puede otorgar, y desde luego referida tanto a las realidades, verdades y valoraciones terrenas, como —y más aún— a la misma verdad y realidad divina (cf. Haag, DB 1742-1747: P. van Imschoot: Lc 21,15; 1Cor 12,8).

c) Finalmente, la sabiduría que se atribuye a solo Dios y que él solo puede otorgar, aparece tanto en la afirmación del Espíritu de Dios como en la figura personificada de la sabiduría durante el período helenístico (Sab 7,22-8,1), que es imagen perfecta de Dios y que como tal se identifica, más tarde, con Cristo (1Cor 1,23s.30). Es curioso que en la lengua griega no haya ningún verbo para significar «ser sabio», pues el habitual σωφίζειν significa propiamente «llegar a, hacerse sabio», siendo un verbo incoativo y abriendo por lo mismo el camino a la sabiduría falsa, petulante y terrena, al sofisma del sofista que pretende engañar a los oyentes con verdades, y valores aparentes (cf. W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III,1: *The Sophists*, Londres 1971).

2. *Teología*

a) Al comienzo del enunciado teológico ha de figurar la idea que Job 28,28 compendia en estas palabras: «Temer al Señor es sabiduría (σοφία); huir del mal, inteligencia (σύνεσις)» (cf. Prov 1,7; Eclo 1,11-20). Así habla el maestro sapiencial refiriéndose a la sabiduría humana para llamar la atención sobre el hecho de que la sabiduría del hombre sólo puede llegarle como un don de Dios, que es «la sabiduría» en exclusiva. La mera astucia, el conocimiento y ciencia humanos son «sabiduría de hombre», que Pablo y Santiago rechazan. El apóstol entiende de tal modo Is 29,14, que puede escribir: «Destruiré la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los inteligentes... ¿No convirtió Dios en necedad la sabiduría del mundo?... pues lo necio de Dios es más sabio que los hombres...» (1Cor 1,19s.25), poniendo en lugar de «la sabiduría de los hombres» la «necedad de la cruz» como expresión de «la fuerza de Dios». De la amoralidad del gran mundo helenístico concluye Pablo: «Alardeando de ser sabios, cayeron en la necedad» (Rom 1,23). La sabiduría que Dios otorga es «fuerza», a la que los enemigos del reino de Dios no pueden contradecir ni resistir (Lc 21,15; cf. Act 6,10: Esteban; 7,10: José en Egipto).

b) Si se quiere hablar de la sabiduría de Dios, el punto de partida para la comprensión de esa definición de la esencia divina debe ser la afirmación de que Dios es Espíritu absolutamente puro, eterno, infinito e inmutable. Su conocer es siempre una contemplación presente de toda la realidad y su querer es puro amor creador. Todo cuanto en la sabiduría humana ha de ser estimulado con el uso del tiempo y desde fuera para poder desarrollarse y llegar a la madurez, es en Dios una realidad esencial siempre dada y ejemplar. Su saber axiológico y amoroso crea fuera de sí unos valores como participación de su ser axiológico esencial, como verdad y bondad, belleza y dignidad; al tomar al mundo a su servicio le da su valor señalándole su finalidad propia («El hombre crece con sus objetivos superiores»: Schiller, *Wallenstein).* Su acción en la creación, sosteniendo y rigiendo el mundo, es obra de su sabiduría, que se revela al hombre capaz de ver y comprender (cf. Eclo 17,7-10: «los llenó de saber y de inteligencia...

puso su mirada en sus corazones para mostrarles la grandeza de sus obras; por eso alabarán su santo nombre»).

c) Si antes, siguiendo el pensamiento de Aristóteles, hemos intentado entender la sabiduría humana mediante siete componentes, aquí debemos decir de la sabiduría divina que es la unidad trinitaria del ser creador, del saber contemplativo y la condescendencia amorosa hasta la comunión de alianza, que eleva hasta su propia santidad todo lo que puede ser asumido. La Trinidad de la fuente originaria — Padre, Verbo-Hijo y Pneuma-Espíritu — es por sí misma la sabiduría viviente y personal en las tres personas divinas, que en la creación, re-creación (redención) y consumación comunica su sabiduría, como luz y fuerza, al mundo extradivino y le hace participar de la misma como ser personal. En el desarrollo ulterior de la teología esa verdad de fe sobre la sabiduría eterna y esencial de Dios ganó en claridad para el pensamiento humano discursivo gracias a la *doctrina de las ideas;* para Platón las ideas eran las verdaderas realidades de las cosas, para Aristóteles su forma esencial, en el neoplatonismo se consideraron como las causas materiales inmediatas de las cosas: en Agustín las ideas eternas de Dios por su poder creador obran y se hacen patentes en la creación. En las cuestiones filosófico-teológicas de si una cosa singular y hasta la realidad individual más pequeña, incluso el mal, están referidos a una idea se recorrió y midió en forma siempre nueva el espacio insalvable para el espíritu humano entre persona espiritual y cosa, entre criatura y creador (cf. HWPh 4, 1976, 55-134).

3. *Consecuencias para la vida cristiana (concepción del mundo y del hombre)*

a) La literatura sapiencial del AT nos dice ante todo que la sabiduría de Dios ordenó todas las cosas con gran arte (Sab 7,21), que se extiende con eficacia vigorosa de un confín a otro y que todo lo rige con suavidad (Sab 8,1); lo ha ordenado todo con número, peso y medida (Sab 11,20) y tiene en sus manos toda la realidad mundana y la historia de la salvación. Nosotros los hombres de la era de las ciencias de la naturaleza y de la técnica, ¿no deberemos repensar esas ideas sobre la sabiduría de Dios en la realidad mundana? Al enjuiciar con nuestro criterio las cosas

más humanas y simples ¿no estamos todos tan seguros y perplejos como pasos hemos dado en la comprensión intelectual del mundo? Las estupideces y vicios humanos ¿no se corresponden acaso con nuestros progresos intelectuales, como Pablo (carta a Romanos) lamenta del brillante mundo culto de finales de la Antigüedad? Nos gustaría creer que, gracias al «don divino de la razón humana», podemos ordenar el mundo y la vida de los hombres y de los pueblos, ¿pero qué indicios tenemos de todo ello, si atendemos a la realidad de nuestra historia más reciente y no simplemente a nuestras ideas y deseos? ¿No se trata aquí tanto a escala mundial como en nuestra pequeña vida cotidiana, de que somos y seguiremos siendo pecadores, si Dios no nos perdona, sana y santifica de continuo?

b) Por ello, aquí y hoy podrían servirnos de norma y exhortación algunos versículos de la «oración para pedir sabiduría», que la Escritura nos presenta como «Oración de Salomón»: «Sabiendo que no la poseería (la sabiduría), si Dios no me la daba — y ya esto era prudencia: saber de quién es este don —, me dirigí al Señor y le supliqué y le dije con todo mi corazón: ¡Dios de los padres y Señor de la misericordia, que con tu palabra hiciste el universo, y con tu sabiduría formaste al hombre, para que dominara sobre tus criaturas, gobernara el mundo con santidad y justicia y ejerciera el derecho con rectitud de alma! Dame la sabiduría que comparte tu trono, y no me excluyas del número de tus hijos... Tú me escogiste (aquí habría que mencionar la vocación)... Tú me mandaste (referencia a la misión personal en el mundo)... ¿Qué hombre conocerá el querer de Dios? ¿o quién imaginará lo que el Señor quiere? Los pensamientos de los mortales son mezquinos, e inestables nuestras reflexiones... Apenas barruntamos lo que sucede en la tierra, y con trabajo descubrimos lo que está a nuestro alcance. ¿Quién conocería tu querer, si tú no le dieras sabiduría, si no le enviaras de lo alto tu espíritu santo? Así fueron rectificados los caminos de los que moran en la tierra; así aprendieron los hombres lo que es de tu agrado, y por la sabiduría se salvaron» (Sab 8,21-9,18).

c) Si la sabiduría de la antigua alianza todavía se manifiesta en las maravillas de la creación y del hombre, la sabiduría de la alianza nueva se hace patente sobre todo en la cruz de Cristo, en su Iglesia y en la sagrada Eucaristía. Pablo ha sido el primero

en expresar (1Cor 1,22-31) los misterios de esa sabiduría cristiana: «Ahí están, por una parte, los judíos pidiendo señales; y los griegos, por otra, buscando sabiduría. Pero nosotros, predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios... Lo que para el mundo es necio, lo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo que para el mundo es débil, lo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo, y lo despreciable, lo que no cuenta, Dios lo escogió para destruir lo que cuenta. De suerte que no hay lugar para el orgullo humano en la presencia de Dios. De Dios viene el que vosotros estéis en Cristo Jesús, el cual, por iniciativa de Dios, se hizo nuestra sabiduría, como también justicia, santificación y redención» (cf. los 24 capítulos de los dos libros del *Horologium sapientiae* de Enrique de Suso, 1295-1366, comentando el texto paulino). El camino hacia la sabiduría deberá arrancar siempre de las palabras de la Escritura: «Buscad a Yahveh mientras se deja encontrar, invocadlo cuando está cerca. Abandone el impío su camino, y el hombre inicuo sus pensamientos, y vuelva a Yahveh que se apiada de él, y a nuestro Dios, que perdona continuamente. Pues mis pensamientos no son los vuestros, y vuestros caminos no son mis caminos —oráculo de Yahveh—. Porque, como el cielo es más alto que la tierra, así mis caminos son más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos que vuestros pensamientos» (Is 55, 6-9; cf. Sab 6,17-19).

§ 41. El problema de la presciencia de Dios y de la libertad humana

Cf. CTD V, § 47: *La controversia de la gracia;* J. Groblinzki, *De scientia Dei futurorum contingentium secundum S. Thomam eiusque primus sequaces,* Roma 1938; H. Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa, O.F.M., Doctrina de scientia divina,* Roma 1930; id., Robert Cowton, *Über das göttliche Vorherwissen,* Innsbruck 1930; M. Schmaus, *Guilelmi de Alnwick, O.F.M., doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia,* Bogoslovni Vestnik 1932, col. 225; H. de Lubac, *Paradoxes. Nouveaux paradoxes,* Seuil, París 1959.

En tres ocasiones, y desde ángulos distintos, expone y trata la teología el problema que aquí va a ocuparnos: en la doctrina so-

bre la creación se trata la «providencia de Dios» (cf. CTD III, § 11-13, y especialm. el 12), la solicitud divina por el mundo en su conjunto y en cada uno de sus componentes; los grandes problemas de dicho estudio son la libertad del hombre, el pecado y el dolor. La doctrina de la gracia analiza la «predestinación en Dios» *(praedestinatio:* cf. CTD V, § 6-10 y especialm. el 7), en que todo el problema versa sobre la guía eficaz del hombre por el camino de su salvación segura, sin que Dios fuerce su libertad; es, en definitiva, el problema de «gracia y libertad» (cf. CTD V, § 46 y 47). La doctrina de Dios tiene que tratar aquí la «presciencia divina» en tanto que se extiende a las acciones futuras y libres del hombre. También han de ser aquí objeto de planteamiento y reflexión las cuestiones preliminares del tratado sobre la predestinación.

1. *Teología*

a) Después de lo dicho en el § 39 no es necesaria ninguna demostración ni ninguna prueba escriturística para mostrar que en la imagen revelada de Dios entra forzosamente el que todos los actos libres del hombre sean objeto del conocimiento de Dios que da su gracia y juzga; y no sólo cuando tales actos se realizan, sino porque están en la «presciencia» divina, que a su vez entra en la omnipresencia eterna de Dios. Vamos a citar sólo algunas palabras de la Escritura en confirmación de esa imagen de Dios y de la fe en la misma. Así ora, por ejemplo, Susana en Dan 13,42: «¡Dios eterno, conocedor de los secretos y sabedor de todas las cosas antes de que sucedan!» Cuando David era perseguido por Saúl en Queilá pidió a Dios que le manifestase si Saúl se llegaría a la ciudad para destruirla por su causa (1Sam 23,10). Ante la respuesta afirmativa de Dios, David huye, por lo que Saúl no acude a Queilá. Aquí queda ya patente lo que después se aplicará de modo particular a las profecías: que, debido a la fe de que Dios conoce con certeza el futuro del hombre, éste puede actuar de modo diferente, evitando así lo que el propio Dios había vaticinado. Pese a lo cual la fe en esa presciencia segura de Dios sigue constituyendo el fundamento de toda profecía en el AT y en el NT; basta pensar en los oráculos de amenaza y de promesa que esmaltan las profecías de ambos Testamentos (por ejemplo, los capítulos 2-3 del Apocalipsis en las cartas a las siete iglesias).

Ahí entran también los razonamientos del libro de la Sabiduría sobre el joven que muere prematuramente «para que la maldad no altere su inteligencia, para que el engaño no seduzca su alma» (Sab 4,11), o la palabra de Jesús asegurando que Tiro y Sidón habrían hecho penitencia de haber presenciado los milagros ocurridos en Corozaín y en Betsaida (Mt 11,21; Lc 10,13). Sería muy poco ver en tales palabras una nueva forma de consuelo o amenaza sin contenido objetivo alguno (véase la condena de esa opinión en DS 3646; D 2184). El salmista subraya con énfasis: «Ni mi misma sustancia te escapaba, cuando yo era formado en lo oculto... Mi embrión, tú lo viste con tus ojos, y los días creados figuraban inscritos todos en tu libro, antes ya de que uno de ellos existiera» (Sal 139,15s).

b) Por todo ello pudo ya Jerónimo decir: *Cui praescientiam tollis, aufers et divinitatem* (al que le privas de la presciencia le arrebatas también la divinidad: *Adv. Pel.* 3,6: PL 33,575). En la controversia predestinacionista, durante la época carolingia, el sínodo de Quiercy (853) decretó: *Perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit* (sabía de antemano los que iban a condenarse, pero no los predestinó a la perdición, DS 621; D 316). Y el sínodo de Valence (855) enseñaba poco después «Dios sabe, y lo ha sabido desde la eternidad las obras buenas que habrían de hacer los hombres buenos, y los actos malvados de los hombres perversos» (cf. Dan 13,42: DS 626; D 321); sin que por ello la presciencia de Dios suponga la necesidad de ningún acto malo en el sentido de que no pueda ser de otro modo, sino que Dios, sabedor de todo, ha sabido de antemano en su omnipotente e inmutable Majestad, lo que el hombre hace por su libre albedrío antes de que ocurra (DS 627; D 321). En su Carta a los Búlgaros (866) el papa Nicolás I se remite explícitamente a las palabras de san Agustín: «En la inefable presciencia de Dios hay, dentro del reino de Dios (2Tim 2,19), muchas personas que parecen estar fuera» (DS 646). En la profesión de fe enviada al patriarca Pedro de Antioquía escribe el papa León IX (1053): «Solamente las obras buenas están predestinadas por Dios, aunque conoce de antemano tanto las obras buenas como las malas» (DS 685; D 348). El concilio Vaticano I enseña en su decreto sobre Dios creador: «Todo está desnudo y patente ante sus ojos (Heb 4,13), aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» *(ea, quae libera creaturarum actione futura sunt:* D 1784;

DS 3003). La afirmación contraria fue explícitamente condenada en la encíclica *Humani generis* de 1950 (DS 3890; D 2317).

c) Mas no se trata aquí de la presciencia de Dios en sí misma; el problema surge sólo cuando se enfrentan el saber de Dios y el obrar del hombre como una acción libre. Es entonces cuando se plantea la cuestión: ¿Cómo puede al hombre ser y mantenerse libre, si la presciencia de Dios es firme y comporta por lo mismo la necesidad de lo que preconoce? ¿Cómo ha de entenderse la presciencia de Dios, sí pese a todo ha de persistir la libertad humana? ¿Cómo se puede entender esa libertad humana, si la presciencia de Dios es algo seguro, categórico y necesario?

2. *Historia y conceptos*

El problema aquí planteado ha sido siempre objeto de controversias acaloradas, principalmente en la disputa sobre la gracia entre tomistas y molinistas durante el siglo XVIII (cf. CTD V, § 47), a la que vamos a referirnos sólo en la medida en que puede esclarecer el tema.

a) Ya la *stoa* había prestado atención al problema rechazando de su imagen panteísta de la divinidad toda presciencia. Las tentativas más antiguas por solucionar este misterio de fe empiezan por distinguir entre el orden lógico de lo conocido y el orden físico de lo real. Así Boecio enseñaba *(De cons. philos.* V, prosas 3 y 6: PL 63,840.860) que la presciencia divina no impone ninguna necesidad física *(necessitas consequentis)* a nuestras acciones, sino que supone sólo una necesidad lógica *(necessitas consequentiae)* que abarca de algún modo la presciencia de Dios y mis actos libres. La verdad se halla justamente sobre ambas realidades y es en sí necesaria. Agustín aplica la misma idea en un sentido más psicológico y entiende la realidad terrena en su vinculación temporal, cuando enseña *(De lib. arb.* III, 4,11: PL 32,1276): *Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt* (así como tú, con tu memoria, no fuerzas a que ocurran las cosas que pasaron, tampoco Dios con su presciencia fuerza a que sucedan las cosas que han de ocurrir).

b) A la escolástica se deben tres ensayos principales: 1) la *distinción más objetiva* que establece el Aquinatense entre *res* y *dictum: Propositio, omne scitum a Deo necessarium est esse, si intelligatur de re* (objetivamente), *est divisa* (entre el saber de Dios y la libertad humana) *et falsa. Et est sensus, omnis res, quam deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto* (teóricamente); *et sic est composita* (el saber de Dios es su necesidad interna) *et vera. Et est sensus: hoc dictum, scitum a Deo esse* (lo que Dios sabe como existente existe) *est necessarium* (ST I, q. 14, a. 13, ad 3). 2) La *distinción más ética* entre *cognitio et ordinatio* de Buenaventura: el que Dios conozca de antemano lo futuro y contingente es una idea que comporta en sí dos cosas: el acto eterno del conocimiento divino y la ordenación a un futuro contingente. Y, aunque el acto del conocimiento divino supone algo necesario, determinado desde la eternidad, aquella *ordinatio* sólo establece una cosa futura que es contingente. Y en otro pasaje: aunque aquí se habla de *ordinatio*, no indica una dependencia sino simplemente una *connotatio* (un cosignificado); por lo que tal *ordinatio* no supone ninguna inseguridad *(Sent.* I, d. 38, a. 2, q. 2; *Summa* I,87). 3) Tanto Tomás como Buenaventura aportan cual solución capital que Dios conoce precisamente de antemano las cosas contingentes como tales contingentes *(omnia enim sic praecognoscit esse eventura, sicut eventura sunt:* Buenaventura, ibid. q. 1*c. Contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem et tamen sunt futura contingentia...* Tomás, o.c., a. 13*c).* Con lo cual la afirmación pasa del orden objetivo al *personal.*

c) La gran controversia sobre la gracia en los siglos XVI y XVII puede esclarecerse un tanto con estas observaciones: puesto que la libertad humana, como cualquier realidad humana total presenta tres elementos estructurales (cf. CTD III, § 23; CTD V, § 35,4), también la presciencia divina ha de abrazar esos tres elementos, que son el elemento objetivo, el ético y el personal. En el aspecto objetivo el acto libre del hombre significa lo real físico y futuro; bajo el aspecto ético ese acto libre ha de entenderse como una respuesta positiva o negativa del individuo *hic et nunc* en una determinada situación independiente de él. Personalmente el acto libre significa una decisión (libertad de obrar) que, por encima de cualquier decisión previa, constituye el misterio último de la libertad humana *(volo velle* = quiero querer).

El acto libre, como realidad física futura lo conoce Dios de antemano con la *scientia visionis* en virtud de su eternidad y cual creador y conservador de toda la realidad exterior a él. El acto libre del hombre sólo puede llegar a ser una realidad física con el concurso creador de Dios (CTD III, § 15); ahora bien ese concurso de Dios no anula, en modo alguno, la libertad humana. La libre respuesta axiológica del hombre, condicionada por una situación, la conoce Dios de antemano con su *scientia visionis,* porque, como eternamente sabedor de todo, ve la situación y en su cardiognosis conoce y penetra el corazón del hombre (respuesta axiológica) en su realidad más íntima (cf. Act 1,24; 15,8; Jn 2,15; 16,30; Mt 9,4). La doctrina de que Dios ve de antemano el acto libre como una realidad futura y la libre respuesta humana, condicionada a una situación, mediante la *scientia visionis,* incluye necesariamente que Dios pueda conocer desde toda la eternidad y con certeza absoluta la última decisión libre y personal del hombre. Sobre la índole y el modo de esa *praescientia* persiste desde hace ya 300 años una grave controversia entre tomistas, molinistas, agustinianos y teólogos intermedios (cf. CTD V, § 47), que incluye planteamientos y consecuencias profundas de naturaleza religiosa y crítico-cognoscitiva.

La cuestión es ¿cómo puede Dios preconocer lo que todavía no existe y que sólo llegará a ser por el acto personal y libre del hombre? Partiendo de la división tripartita del ser humano total podemos decir: 1) Aquí no puede darse un *conocimiento objetivo,* es decir, una *scientia visionis,* porque ésta sólo abarca lo que ya existe o lo que existirá más tarde de modo seguro; lo cual ciertamente no se puede decir de lo que puede existir en el futuro según la decisión del libre albedrío humano. Tampoco se trata, para el conjunto de las realidades que todavía no existen y que dependen de la elección, de una simple *scientia mere intelligentiae,* ni cabe tampoco suponer para lo que el hombre habrá de realizar libremente una *scientia visionis* por parte de Dios eterno porque, al tratarse sólo de un saber objetivo, quedaría aniquilada la libertad de elección.

2) De ahí que el tomismo busque la solución siguiente: la doctrina fundamental de la causalidad universal de Dios, que concuerda con el intelectualismo de santo Tomás, indujo a Duns Escoto, prolongando la doctrina de san Buenaventura, a decir que *Deus non praevidet istum bene usurum, nisi quia vult vel praeordinat istum bene usurum eo, quia sicut dictum est* (d. 39: X,612-

653): *certa praevisio futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis divinae (Ox.* I, d. 41, n. 10: X, 696). A Tomás no se le puede todavía llamar tomista porque aún no conoce esa prolongación hasta la *voluntas divina,* y menos aún se puede calificar de tomista a Escoto, porque para él esos *decreta divina voluntatis,* no preceden al querer humano en un modo de pensar objetivo, como lo entiende el tomismo, sino que acompañan el querer humano en una concepción personalista. Por eso dice también Escoto que ese preconocer intuitivo de Dios respecto de nuestras acciones del hombre no se puede calificar propiamente de necesario, sino más bien libre en el sentido de la libertad de Dios. Según el tomismo de Báñez, Dios conoce de antemano las acciones condicionadamente libres del hombre a través de sus *decreta voluntatis,* que preceden lógicamente al acto humano; por parte de Dios son actos absolutos, por parte del hombre son condicionados. Si aquí está perfectamente asegurada la omnipotencia de Dios, no puede decirse otro tanto sobre la realidad del pecado, que Dios no quiere, y la libertad humana que es siempre una libertad exenta de cualquier causa condicionante. A la dificultad primera se dice: el *bonum,* como realidad que se da en el acto pecaminoso, tiene como causa el decreto libre de Dios, mientras que el *malum,* en cuanto *privatio boni* y como *defectus,* no tiene ninguna *causa efficiens,* sino sólo una *causa deficiens* en el hombre, que Dios permite. A la segunda dificultad se responde que Dios mueve la voluntad del hombre según su propia naturaleza, lo que no supone ninguna coacción ni violencia, ninguna eliminación de la voluntad. La respuesta es razonable desde la infinitud de Dios y desde la semejanza divina del hombre. Tales respuestas se pueden encontrar ya en Tomás de Aquino; de ahí que se justifique el calificativo de «tomismo», aunque Tomás no sea más que un predecesor y no el fundador de esa teoría.

3) *Personal.* El molinismo de Luis Molina intenta una nueva vía: los decretos voluntarios de Dios no afectan directamente a la voluntad del hombre (como en el tomismo), sino que se refieren sólo a la situación en que el hombre se encuentra. Dios conoce por su *scientia media* (es decir, mediante un saber intermedio entre la *scientia necessaria visionis* y la *scientia libera mere intelligentiae)* lo que hará cada individuo en cada uno de los distintos órdenes posibles del mundo. Por fin con su libre decreto Dios decide cuál es el orden operativo que deberá realizarse. Y con la *scientia libera visionis* (escotismo) conoce ahora Dios cómo

obrará determinado individuo en el orden mundano establecido por decreto divino. Con la misma firmeza con que parece asegurada la libertad humana aparece también en peligro la necesidad efectiva de la presciencia de Dios. A no ser que se entienda esa *scientia media* como una visión absolutamente nueva y personal de la libertad del hombre por parte de Dios, que desde luego en el ámbito humano resulta analogía y como autoconocimiento presentaría una analogía muy débil en el mejor de los casos. Y, persiste además el enigma de por qué, pese a la *scientia media,* ha decretado Dios desde la eternidad el crear un mundo que iba a estar tan pervertido por el pecado. Tal vez la razón última de todas estas dificultades haya que encontrarla en que nuestro pensamiento humano separa los tres campos que están unidos. Así las cosas, habría que considerar conjuntamente la *scientia visionis,* la *scientia mere intelligentiae* y la *scientia media,* al igual que en la actuación libre del hombre entran a la vez la actuación efectiva, la motivación y la íntima y libre decisión. Sólo nuestra inteligencia puede distinguir ahí lo que en concreto es un todo. Estas dificultades intentó resolverlas el agustinismo del siglo XVIII mediante ideas psicológicas; el sincretismo del mismo siglo procuró hallar una salida práctica mediante la distinción entre acciones importantes y menos importantes del hombre.

3. *Consecuencias para la vida cristiana*

Nos hallamos aquí ante un auténtico misterio de fe y ante un problema religioso, en el que entran las relaciones Dios-hombre en su totalidad (Creador y criatura, Señor y siervo, Padre e hijo). También la distinción, mencionada en el preámbulo y que hace el hombre, entre providencia, predestinación y presciencia, ha de ser asumida para encontrar una respuesta en concreto. No obstante, y en razón de la grandeza de la imagen cristiana de Dios y de la libertad humana, no se puede renunciar al problema ni a un ensayo de respuesta, si no se quiere ver a Dios al modo deísta como el Señor omnisciente pero inoperante en el mundo, ni se quiere renunciar a entender la libertad humana en toda su hondura de responsabilidad moral. Cada uno de los dos sistemas tiene algo importante que decir: en el sistema tomista se contempla rectamente, además de la grandeza del Dios creador, la índole criatural de la voluntad humana: el hombre debe ofrecer a Dios

su propia libertad como víctima, a fin de que Dios opere sobre ella, mediante sus decretos voluntarios, que son su amor; la oración del tomista es que nuestra voluntad sea en todo conforme a la voluntad de Dios («Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»).

En el sistema molinista se toma tan en serio la libertad operativa del hombre como la libertad divina. El molinismo nos invita a salvar nuestra libertad y a orar fervientemente: «¡No nos dejes caer en la tentación!», es decir, no nos pongas en situaciones en las que, según tu presciencia y dada la debilidad de nuestra naturaleza, sucumbiríamos. Sin duda que ambos sistemas pueden completarse positivamente en el sentido de la teología mistérica; es decir, desde la idea del cuerpo místico de Cristo y desde la doctrina de la inhabitación del Espíritu Santo: vivir en la comunidad y seguimiento de Cristo y vivir del Espíritu de Cristo y de Dios. En la concepción cristiana del hombre y del mundo, Dios y el hombre no se contraponen cual simples dialogantes; el Creador infinito abraza a la criatura finita de manera singular, mientras que por la encarnación del Logos, el cristiano bautizado es incorporado a la vida íntima de Dios, y la tensión entre realidades y posibilidad, entre saber y querer puede resolverse y superarse renovadamente, *hic et nunc*, en la vida concreta con el Dios trino. Ésta es la gracia que pedimos, cuando oramos «¡Venga a nosotros tu reino!»

Grupo segundo

TRATADO SOBRE LAS PROPIEDADES DEL QUERER DIVINO

El estudio de las propiedades de la voluntad y del querer divinos es para la teología, que saca de la Escritura su imagen de Dios, tan importante como su trasfondo de pensamiento griego. Ese pensamiento griego se interesa mucho por el ser y el conocer, y menos por el querer como acontecimiento más personal; esencialmente esto cuenta en la ética y la política, pero no en la psicología ni en la antropología. Al estudiar aquí las propiedades de la voluntad y del querer divinos, habremos de tratarlas en analogía con el querer humano, por lo que meditaremos la justicia de Dios (§ 43), la bondad y misericordia de Dios (§ 44), así como su santidad y lealtad (§ 45). Antes, sin embargo, vamos a hablar de esa

voluntad y querer de Dios en general, tal como se presentan en contraposición a la voluntad y al querer humanos según las afirmaciones bíblicas y según la imagen de Dios que hasta ahora nos ha ofrecido la teología (§ 42). Las afirmaciones sobre la felicidad de Dios y sobre su ser amor, que de ordinario suelen tratarse aquí, las estudiaremos en el marco del grupo tercero de las propiedades personales de Dios por las razones allí expuestas.

§ 42. Ideas teológicas sobre la voluntad y el querer de Dios

ThW I (1933) 628-638: βούλομαι (Schrenk); ibid. III (1935) 43-63; θέλω (Schrenk); D. Ruiz de Montoya, *De voluntate Dei*, Lyón 1630; Pedro Lombardo, *Sent.* I, d. 46-47 y comentarios (Buenaventura, Escoto y otros); Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 23; S.c.G. I, c. 72-89 (96); ST, I, q. 19 (a. 1-12); CTD III, § 280.

1. *Conceptos*

a) Especialmente durante el período helenístico, y en consecuencia en el NT, la Sagrada Escritura desarrolla con gran riqueza el campo anímico que, al lado del campo gnoseológico, se nos presenta como el campo auténtico del querer. Conviene que empecemos por estudiar la polifacética riqueza del querer y de la voluntad humanos, si queremos hablar después de la hondura y fuerza de la pura voluntad divina. En el hombre las riquezas de esa realidad anímico-espiritual están condicionadas precisamente por el hecho de que aquí, junto a lo anímico-espiritual entra también en juego, de modo muy particular, la corporeidad del hombre. Así como en la psicología platónica y aristotélica, al lado de lo racional (λογικόν), se dan en toda su amplitud y profundidad el mundo de los impulsos (ἐπιθυμητικόν) y el de los afectos (θυμοειδές), así la concepción judeocristiana introduce aquí toda la riqueza de lo personal. Una serie de expresiones propias de nuestro lenguaje (y las hallamos semejantes en todas las modernas lenguas culturales de Occidente) puede ilustrar esa riqueza de matices en el campo volitivo: inquietarse o aficionarse, estar dispuesto e inclinado a algo, desear y solicitar, escoger y ambicionar, intentar y estar decidido, querer y realizar la voluntad, actuar por sí mismo y requerir algo de otros, ordenárselo como expresión de la propia voluntad.

b) De lo dicho queda claro que aquí es necesaria una visión conjunta de los campos afectivo e instintivo, cognoscitivo y axiológico, así como de la perplejidad y de la actuación personal en el hombre. Que en la cuestión del querer y voluntad de Dios pueda parecer que quedan al margen los problemas relativos a efectos, deseos, así como a la actuación personal, y que la pluralidad de subordinación de los diferentes actos volitivos, antes mencionados, en Dios el eterno e inmutable, sólo podemos entenderlos nosotros los hombres en su unidad y totalidad internas, es algo que hemos de mostrar todavía. Baste advertir aquí que también en los escritos veterotestamentarios de la época helenística, y especialmente en el NT, se intercambian las familias verbales griegas más importantes acerca del querer y la decisión (βούλομαι y θέλω). En la criatura hombre, entre el conocer y el querer hay una diferencia mayor que en Dios creador.

c) A las diferentes formas del deseo y volición humanas corresponden diferentes objetivos como meta y fundamento de ese anhelo, y en la relación intrínseca de deseo y objetivo del deseo, volición y objetivo de la volición, hay que ver la forma peculiar del deseo y del querer, que puede caracterizarse como internamente necesaria y forzada desde fuera, o bien interna o exteriormente libre. No obstante, y de acuerdo siempre con la concepción básica metafísica que prevalece en la psicología y la antropología, según que esa libertad del hombre se contemple más desde el espíritu o desde el centro personal, se interpretará la no libertad como violencias impuestas por las circunstancias exteriores o bien como necesidad que deriva del objetivo o meta. Esta cuestión tendrá precisamente una importancia decisiva respecto a las afirmaciones sobre la voluntad y el querer divinos, después de cuanto llevamos dicho sobre Dios.

2. *Teología*

Que en Dios, además de un conocer, hay que hablar de un querer es algo que viene impuesto por la propia analogía entre Dios y el hombre. No obstante Buenaventura encuentra el fundamento para suponer en Dios una voluntad sobre todo en los atributos volitivos que la Escritura predica de Yahveh (omnipotencia, felicidad, justicia, amor), mientras que Tomás, con mentalidad más metafísica, alude al hecho de que todo ser verdadero y bueno en la creación apunta a un intelecto y a una voluntad en Dios, porque en todo intelecto entra una voluntad que aspira al bien conocido o que descansa en su posesión.

a) *Datos bíblicos:* cuando el AT habla de la voluntad de Dios, las más de las veces se refiere a su voluntad creadora, que ha hecho todo cuanto existe (Sal 115 [113*b*],3; Sal 135,6). De esa voluntad creadora procede su «palabra» poderosa, por la que lo crea todo (Sab 9,1; Eclo 42,15s). Respecto del hombre esa voluntad de Dios se manifiesta en su excelsitud, en cuyas manos está el hombre como la arcilla en manos del alfarero (Jer 18,6; Rom 9,21). A su voluntad Dios puede cegar al pecador (Is 6,10) y hacer gracia al hombre arrepentido (Is 12,1s). En el NT la voluntad de Dios aparece sobre todo como su eterna voluntad salvífica (cf. Ef 1,3-14): la amplia riqueza de las afirmaciones sobre la voluntad de Dios se expresa, sobre todo, en sentencias como éstas: «Por cuanto nos eligió [Dios] en Cristo... nos predestinó... Según el beneplácito de su voluntad (κατ' εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ)... En él mismo [Cristo] fuimos también agraciados con la herencia, predestinados — según el previo decreto del que lo impulsa todo conforme a la decisión de su voluntad — a ser nosotros alabanza de su gloria (ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ: Ef 1,5.11-12). En Rom 9,18.21, al meditar el misterio de la elección de Israel, Pablo ve sobre todo el poder soberano y absoluto de la voluntad salvadora de Dios, que se compadece de quien quiere compadecerse y endurece al que quiere endurecer (cf. Éx 4,21), como el alfarero puede hacer de su barro un vaso para usos honrosos o para usos vulgares (cf. Jer 18,6; Sab 15-17).

La Escritura emplea a menudo una frase que se encuentra también en labios del Sócrates platónico (cf. *Leges* III,688*e*; V,739*e*; VI,799*e*; VIII,841*c*, etc.), «Si Dios quiere», para indicar la libertad soberana de la libertad divina en la historia de la salvación (Act 18,21; Rom 1,10; Sant 4,15). Esa soberanía de la voluntad de Dios se mantiene también sobre el obrar moral del hombre, de modo que Pablo puede exhortar: «Trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación, pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας: Flp 2,12s). Cristo ve el sentido

de su vida en cumplir la voluntad de su Padre (Jn 5,30; 6,38-40; Mt 26,39.42). De ahí que la exigencia fundamental que formula a sus oyentes sea la de cumplir la voluntad del Padre del cielo: quien cumple esa voluntad de Dios es hermano, hermana y madre de Cristo (Mt 12,50). Por eso también nos enseña a orar: «Padre, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). Por voluntad de Dios no se entiende ahí un simple mandamiento sino más bien su eterno designio salvífico, que late bajo todos sus preceptos.

b) *Desarrollo teológico.* Según lo dicho en § 19 sobre el ser de Dios, se comprende que al hablar de la voluntad y querer divinos aparezcan en forma totalmente de frente los diversos problemas de la realidad volitiva humana; a través de esa nueva visión reciben también nueva luz tanto la grandeza de Dios como las relaciones existentes entre la criatura hombre y Dios su creador.

1) La voluntad divina. En Dios la voluntad no es una potencia como en el hombre: la voluntad de Dios es su mismo ser, su sustancia (Buenaventura), su esencia (Tomás). De ahí que el acto de querer tampoco sea en Dios el tránsito de la potencia al acto, sino un acto inmediato del propio ser personal de Dios. Por eso también el querer de Dios se da sin causa (ni origen), sin ninguna condición (independientemente del conocer, porque conocer y querer son el mismo ser total de Dios), es absolutamente simple (en el hombre es muy polifacético como hemos visto) e infinito en extensión e intensidad (cf. Sab 11,25; *cum voluntas Dei sit potentia per omnem modum infinitatis actualissima, et per actualitatem infinitissima, ergo actus suus erit omnimode infinitus et ambitus infiniti:* Vital de Four, *De rerum principio,* q. 3, a. 3, dem. 2, ed. García n. 91*b*). Es eterno (eterno su amor: Jer 31,3; eterno su designio: Ef 1,5.11) e inmutable, siempre el mismo, su amor creador (cf. Agustín, *De div. qq ad simpl.* II, q. 2, n. 4: PL 40,141: *Deus cuncta mutabilia immutabili voluntate disponit;* Vital de Four, o.c. 91*b; Eodem actu volendi — aeterno — non mutato, non variato, non innovato, vult hoc esse et potest velle propositum).*

2) El objeto primero de la voluntad de Dios: voluntad y querer divino con su objeto y meta primaria y absoluta: *obiectum proportionatum divinae voluntatis est bonum infinitum, quod est ipse* (Vital de Four, o.c. 90*b*). Dios es para su querer el bien supremo, la meta originaria y última. Pese a que el ser infinito de Dios se completa en sí mismo con toda su vitalidad espiritual-personal, no es un Dios que se desarrolle a sí mismo (neoplatonismo) ni que se realice (H. Schell).

3) Lo extradivino como objeto de la voluntad de Dios: todo lo que no es él lo quiere Dios en razón de sí mismo, porque es personalmente la bondad y el bien: «La divinidad y su voluntad es buena, es sobrebuena, como es bueno también lo que quiere» (y porque lo quiere: Juan Damasceno, *De fide orth.* IV,22: ed. Kotter, n. 95, lin. 2s). La voluntad divina no queda afectada por los bienes creados, sino que los produce. Lo cual no contradice que Dios se alegre de las acciones buenas del hombre; ahora bien esa alegría no es una respuesta afectiva, sino una voluntad radical de amor, pues «Yahveh se complace en haceros bien y en multiplicaros» (Dt 28,63; 1Re 8,47-51; cf. § 44: misericordia de Dios). Por eso el querer divino no tiene ninguna *causa motiva,* ni ninguna *causa finalis* — si se entiende «causa» como un principio activo —, sino simplemente una *ratio motiva* (su amor) y una *ratio finalis* (su amor). De ahí también que no se pueda calificar el querer divino de *appetitus rationalis* como la voluntad humana, sino a lo sumo como *voluntas libera;* si Tomás llama al ser de Dios causa del querer divino (cf. *Summa contra Gentes* I, c. 87), ello se debe a su concepción predominantemente metafísica incluso de la voluntad personal. Según nuestra visión humana, el querer divino en su ser más íntimo posee y goza de su propia esencia, y se da fuera libremente y por amor. Sólo que lo extradivino como objeto de la voluntad (del amor) de Dios no es objeto de su disfrute aquietante ni medio para los objetivos de su voluntad, sino producto y receptor de su amor generoso. «Dios ni disfruta ni usa de sus criaturas» *(Deus nec fruitur nec utitur creaturis:* Agustín, *De doctr. christ.* I, c. 13). No obstante, el querer de Dios se realiza según un orden y lógica internos: quiere primero el fin, que es la salvación de todos los seres, después lo que conduce directamente a ese fin *(praedestinando electos),* luego los medios para dicho fin *(bona gratie)* y, finalmente, todo lo creado en general que lleva también a ese fin *(alia quae serviunt eis:* Escoto, *Ox.* III, d. 32, n. 6; XV 432s).

4) El querer de Dios es, sin embargo, un querer absolutamente libre. Esa definición se comprende desde la naturaleza personal de Dios. No obstante hay que observar rectamente el sentido de la libertad: en el querer humano concurren un impulso

natural *(appetitus)*, el conocimiento axiológico general y especial *(intellectus et ratio)* y un centro último personal, para el que la libertad (como capricho) es don, aunque la recta (moral) libertad es tarea, que descansa en la adecuada cooperación de esos tres elementos. La libertad del hombre es libertad de elección, porque ha de escoger entre el impulso aparentemente necesario y entre el bien moral; si bien la elección está en peligro por el conocimiento deficiente, el condicionamiento temporal del proceso electivo, el cambio constante en las motivaciones y sobre todo por la estrechez de conciencia. Por el contrario, la voluntad divina es absolutamente simple, y el querer divino no es libertad de elección, sino libertad absoluta y simple como amor creador, que sólo tiene una limitación libremente creada: la libertad del hombre creada por amor. Frente a las criaturas Dios es absoluta y totalmente libre. El concilio Vaticano I enseña *(De fide*, cap. 1: D 1783; DS 3002): «Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio... creó de la nada» cuanto existe. En el NT es sobre todo Pablo el que a menudo exalta ese libre designio de Dios (Ef 1,5: εὐδοκία; 1,11: βουλή; 1Cor 12,11; Rom 9,18) y la suprema libertad en la predestinación y otorgamiento de la gracia. Con ello queda dicho que Dios no sólo podía crear o no crear, sino que además pudo crear un mundo más o menos perfecto (para la cuestión del optimismo o del pesimismo universal, cf. CTD III, § 9,2. Acerca del problema de la libertad de predestinación y reprobación, véase CTD V, § 7 y 8).

5) Libertad y necesidad: así como en el hombre la libertad de elección supone la necesidad del impulso natural, así también a nuestro entender humano hay que suponer en Dios una cierta necesidad, si hemos de concebir el querer libre con sentido y no como un capricho absurdo. Esa necesidad divina se concibe de modo diferente según la estructura fundamental de la metafísica de cada escuela: con su concepción metafísica (objetivamente) del ser Tomás de Aquino habla de una *necessitas essentialis (naturalis)* de la voluntad divina frente al ser divino como objeto primario; así con su definición de la libertad como *libertas a coactione* (libre de violencia exterior mediante un impulso o un objeto) asegura al máximo la libertad de Dios (ST I, q. 19, a. 10). Buenaventura considera casi exclusivamente la voluntad salvífica

de Dios respecto del hombre, y cuando habla de la voluntad en Dios mismo a lo más que cabe referirse es a una *necessitas immutabilitatis*, aplicada a la *voluntas beneplaciti* de Dios respecto de su criatura (cf. *Sent.* I, d. 46, a. un., q. 1*c*). Escoto, por el contrario, intenta aunar la metafísica aristotélica de Tomás con su concepción personalista (derivada de Avicena) y escribe: *Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera (Qlb.* q. 16, n. 8; XXVI, 194*a*). Para Tomás la libertad es justamente libertad de elección racional, para Buenaventura libertad de puro amor, para Escoto libertad de decisión personal; por lo que Tomás ve la necesidad en la naturaleza espiritual de Dios, Buenaventura en el amor de Dios al hombre, mientras que Escoto casi elimina la necesidad — que nuestro pensamiento postula como base de la libertad — en aras de la libertad personal absoluta. Con ello se renuncia a la comprensión racional de la voluntad divina; pero penetramos más en el misterio de ese querer y amor de Dios.

6) Concepción abstracta e histórica. La libertad desde la consideración de Dios (personal y abstracta) o del mundo (objetiva e histórica) ha llevado a las famosas distinciones en las diferentes doctrinas sobre la voluntad divina: a) *Voluntas absoluta* (la voluntad de Dios en sí y por sí: *semper efficax)* que se distingue de la *voluntas ordinata* o condicionada (ordenada por el plan universal de Dios libre y eterno, condicionada por el hombre libre y su mundo histórico): cf. Buenaventura, *Sent.* I, d. 45, a. 3, q. 2; d. 47, q. 1; Tomás, ST I, q. 19, a. 6*c* habla aquí de *velleitas*. Según Juan Damasceno *(De fide orth.* II, c. 29: PG 94,970) esos dos tipos de querer se denominan también *voluntas subsequens* o condicionada. En la doctrina de la gracia según el Tridentino reaparece esa subdivisión como *voluntas efficax* (absoluta). En esa época la voluntad antecedente se denominó también voluntad *primaria*, y la voluntad subsiguiente voluntad *secundaria*. b) Otra es la división, introducida por Hugo de San Víctor *(De sacr.* I, q. 4, c. 2ss: PL 176,235s), y desarrollada de manera especial por Alejandro de Hales *(Summa* I, d. 36-39): la *voluntas beneplaciti* (libertad interna de Dios) se contrapone a la *voluntas signi* (la comunicación externa de esa voluntad mediante cumplimiento, permisión, mandato, prohibición, consejo *(impletio, permissio, praeceptum, prohibitio, consilium:* cf. Buenaventura, *Sent.* I, d. 45, a. 3, q. 1; Escoto, *Ox.* I, d. 47; X, 771; Tomás, ST I, q. 19, a. 12). c) La tercera división se funda en la eficacia: la voluntad *(sive*

dilectio, sive acceptatio) absoluta *simplicis complacentiae* o voluntad eficaz, que se orienta al futuro del mundo; voluntad *acceptationis in beatitudinem aeternam* asegura el cumplimiento definitivo de la voluntad salvífica concreta. La voluntad absoluta y de simple complacencia abraza tanto lo general como lo individual. De ahí que la elección de un santo no suponga el rechazo de otra persona, sino el simple beneplácito y amor hacia un individuo *(effectio beneplaciti).*

7) La voluntad de Dios y *los afectos.* En Dios no hay afectos como movimientos de la voluntad provocados por cosas y valores externos; sólo se le pueden atribuir entendidos como formas internas de la voluntad. Así se dan en Dios los auténticos afectos voluntarios que son el beneplácito (εὐδοκία: Lc 2,14; Flp 2,13) así como el *odium abominationis* respecto del mal; la benevolencia (Ef 1,11) junto con el *odium inimicitiae* contra el mal; *delectatio et gaudium* (cf. Sal 104,31), que son el contenido de autosuficiencia y felicidad (cf. más adelante § 46). La Escritura habla de la compasión (cf. § 44: misericordia de Dios) o del arrepentimiento de Dios (cf. § 35: inmutabilidad divina) y a menudo también de la cólera y del odio de Dios (cf. *ThW* V, 1954, 389, 395-448). La cólera es un rasgo esencial e inamovible en la imagen bíblica de Dios incluida la neotestamentaria. Cuando se sabe... que es terrible caer en manos de Dios viviente (Heb 10,31), el cual tiene poder para salvar y para perder (Sant 4,22) y cuando se le teme porque tiene poder después que el cuerpo muere para arrojar cuerpo y alma al infierno (Lc 12,5; Mt 10,38), detrás de todo ello late el conocimiento de la cólera del Señor del mundo que se alza contra quienes se le oponen; es la cólera santa de la compasión rechazada y del amor despreciado; la cólera de Dios es la justicia que castiga con eficacia en el tiempo presente (Éx 4,24-26; 1Sam 6,19), pero es sobre todo la cólera del juez futuro (33 veces habla el NT de la cólera de Dios, 22 de las cuales en los escritos de Pablo). En Dios la cólera se opone a la gracia, como en el hombre se opone el pecado a la justicia que procede de Dios (Rom 9,22); con su acción redentora de hijos de la cólera Cristo ha hecho de nosotros hijos del amor de Dios (Ef 2,3). El lenguaje acerca de la cólera divina se revela siempre como un lenguaje antropomórfico aplicado a Dios, en el que la conducta perversa del hombre tiene su reflejo en Dios. No hay que hacer afirmaciones sobre los afectos divinos, más bien hay que señalar las conexiones histórico-salvíficas.

3. *Consecuencias para la vida cristiana*

Como en la voluntad de Dios entran tanto su omnipotencia como su amor, se comprende la invitación que se le hace al hombre para que someta su voluntad a la divina, para que la cumpla y acomode sus propios deseos y querer a los mandamientos, expresión de la voluntad amorosa de Dios. Pedro Lombardo estudió ampliamente estas cuestiones en la disertación 48 del libro I de sus *Sentencias,* y la gran teología de la época siguiente desarrolló esas ideas en los *Comentarios* a dicha obra (cf. además Tomás de Aquino, ST I-II, q. 19, a. 9 y 10; *De ver.* q. 23, a. 7 y 8).

a) Lo primero es que nosotros conocemos la voluntad de Dios, ante todo en su generalidad, tal como se nos ha manifestado en la revelación. Ahí entran no sólo los mandamientos (Éx 20,2-17; Dt 5,6-21; cf. A. Deissler, *Ich bin dein Gott, der dich befreit hat,* Friburgo 1976) sino también, por ejemplo, el compendio del Sermón de la Montaña (Mt 5-7, como *didakhe* o enseñanza judeocristiana; Lc 6,20-49 como instrucción para cristianos de la gentilidad). En ambos casos se nos da un primitivo catecismo cristiano, que contiene a la vez predicación y doctrina, *kerygma* y *didakhe,* y que encuentra su cumplimiento en el «servicio divino», al que pertenecen, según Act 2,4, además de la comunión fraterna, el sacrificio eucarístico y la oración en común (cf. J. Jeremias, *Die Bergpredigt,* Stuttgart ^{5}1965; W.D. Davies, *Die Bergpredigt,* Munich 1970 [Cambridge 1966]), y que Pablo expone en sus normativas domésticas y en las partes parenéticas de sus cartas como instrucciones concretas de las exigencias cristianas respecto de la comunidad y de cada miembro de la misma (cf. K. Weidinger, *Die Haustafeln,* Danzig 1928; K.H. Schelkle, *Teología de NT* III, Moral, Herder, Barcelona 1975). En el AT es Miq 6,8 el que resume todo esto en las palabras siguientes: «Se te ha revelado, ¡oh hombre!, lo que es bueno, y lo que Yahveh reclama en ti: sólo practicar la justicia, amar la bondad y vivir en humildad con tu Dios.»

b) No obstante esas exigencias y exhortaciones han de acomodarse a la medida y la historia de cada individuo *(in quantum attingit ad propriam mensuram:* ST I-II, q. 19, a. 9*c).* Ello se realiza por la conciencia, que es iluminada por la ley y el evan-

gelio, se vive en la veracidad existencial y ha de purificarse y madurar con la gracia de Dios. Esa conciencia da también testimonio del consejo divino (cf. los votos religiosos de pobreza [Lc 18,18-23], obediencia [seguimiento de Cristo] y castidad [Mt 19,12]), consejo que sólo obliga a quien percibe esa obligación en su conciencia. Aquí entra, finalmente, cualquier forma de «imitación de Cristo» (cf. A. Schultz, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich 1962; id., *Discípulos del Señor*, Herder, Barcelona 1973).

c) La concordia entre la voluntad humana y la divina debe referirse al acto (por amor espontáneo), al objeto (ordenada al bien supremo, a Dios mismo) y al fin (que Dios propone al hombre concreto en su concreta situación: Buenaventura, *Sent.* I, d. 48, a. 1.1, q. 1; Tomás, ST I-II, q. 19, a. 10). Lo cual significa en particular que nuestra voluntad espiritual *(voluntas rationis)* ha de seguir la revelación divina, que nuestra voluntad religiosa *(voluntas religionis)* ha de vivir un amor compasivo hacia la miseria del mundo, y nuestra voluntad natural *(voluntas carnis)* ha de estar preparada para sufrir con Cristo y por Cristo (Buenaventura, *Sent.* I, d. 48, a. 2, q. 2). Como vías para esa conformación de la voluntad humana a la voluntad divina hay que mencionar «los siete caminos hacia Dios» de Rudolf de Biberach, que desde el plano ético y religioso conducen al terreno de la unión mística con Dios (Buenaventura, *Op. Omn.* ed. Peltier, Roma 1588-1596, VIII, 393-492).

Agustín llega a hablar de esa exigencia de vida cristiana cuando comenta la idea de los *recti corde*, los hombres de corazón recto (Sal 7,11; 35,11; 64,11; 73,1; 94,15; 97,11; 125,4): «Lo hemos dicho a menudo: son rectos de corazón aquellos que en esta vida siguen la voluntad de Dios. No es de corazón recto quien no ordena su voluntad según la voluntad de Dios, sino que pretende doblegar la voluntad divina a la suya» *(non vis voluntatem tuan dirigere ad voluntatem Dei, sed Dei vis* [*voluntatem*] *curvare ad tuam: in Psal* 35, v. 11; cf. *in Psal* 63,11; 72,11; véase asimismo Francisco de Sales, *Sobre el amor divino*, libros VIII y IX; I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Acad. August V, 109).

§ 43. Sobre la justicia de Dios

ThW II (1935) 176-229: δικαιοσύνη (Quell und Schrenk); LThK 4 (1960) 715-718: *Gerechtigkeit Gottes* (K. Rahner); DTB 542-557: *Justicia* (F. Nötscher; P. Bläser); SacM IV, 162-177: *Justicia* (K. Berger; J.M. Díez Alegría); C.J. Friedrich, *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, Berlín - Gotinga - Heidelberg 1955; P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín 1955; H. Vogel, *Die Gerechtigkeit Gottes und die Faktizität unschuldigen Leidens in der Geschichte*, ThLZ 75 (1950) 263-272; O. Bird, *The idea of justice*, Nueva York 1967; Ch. Perelmann, *Über die Gerechtigkeit*, Munich 1967; Stl III (1959) 780-786: W. Geier; Tomás de Aquino, ST I, q. 21; ScG, I, c. 93.

1. *El problema de lo moral en el hombre y en Dios*

Tras lo dicho en los § 26 y 27 (infinitud y perfección de Dios) se comprende que el tratado de justicia y de otras actitudes fundamentales (¿virtudes?) no puede discutirse en Dios sólo con el lenguaje analógico. Tratándose de actitudes personales, hay que tener en cuenta la diferencia absoluta entre creador y criatura.

a) Ha de mantenerse ante todo que aquello que en el hombre se designa como virtud en sentido platónico y aristotélico, es decir, una conducta recta duradera (ἀρετή), lo que se consigue con reflexión moral (σοφρωσύνη) y recto esfuerzo (βούλησθαι), en Dios no se puede entender jamás como una actitud lograda y que es preciso mantener y desarrollar siempre, sino sólo como conducta básica del ser divino, que es acto puro.

b) Hay que pensar, además, que no todas las actitudes humanas virtuosas pueden darse formalmente en Dios, el Padre de la luz, del que proceden todos los dones buenos (Sant 1,17). En Dios no pueden darse en efecto, formalmente aquellas actitudes del hombre que implican una subordinación (virtud de la religión, de la obediencia, de la cortesía), que incluyen una imperfección como secuela del *status viae* (virtud de la fe o de la esperanza) o de posibles deficiencias (virtud del arrepentimiento, de la conversión), que supone la corporeidad o sensibilidad (virtud de la continencia o de la templanza) y que han de servir a la propia perfección (virtud de la vigilancia, de la sobriedad, de la audacia).

c) También las diferencias, conexiones e implicación de las distintas virtudes hay que verlas en Dios de manera muy diferente

que en el hombre, aunque hablemos de Dios — como lo hace la sagrada Escritura — al modo humano, debido al carácter concreto de la concepción religiosa que tenemos de él. Si en el hombre las diferentes virtudes morales constituyen una unidad sólo porque se consideran desde el sujeto agente (el yo) o desde la meta que se persigue (la propia realización o madurez del sí mismo), en Dios todas las actitudes, de las que nosotros los hombres hablamos necesariamente como de una pluralidad en razón de las diferentes representaciones y conceptos, forman una unidad sustancial y existencial en la que vive y queda asumida la plenitud de la vida trinitaria intradivina en su apertura y atención a la creación. Si la riqueza de las virtudes en el hombre se pudiera comparar a un sistema ramificado de ríos, la riqueza de la vida divina se nos aparecería como un océano sin orillas, lleno de corrientes, al menos considerado desde la trinidad de personas, sin que sea otra cosa que ese único mar del único ser personal divino. Ya el clasicismo griego buscó para el hombre una unidad de las virtudes mediante el axioma de que todo cuanto existe es bueno (optimismo ontológico: la idea platónica del *agathon*) o de que basta sólo la recta penetración en las profundidades de lo moral (intelectualismo ético de Sócrates), o con un concepto panteístico de la naturaleza como el defendido por la *stoa* (se llama vida ética la que es conforme a la naturaleza). Una simple consideración del hombre puede mostrar que las distintas virtudes pueden darse o pueden faltar aisladamente; de ahí que la Iglesia, incluso en los santos, busque una única «virtud heroica». Por el contrario, en Dios la pluralidad de las actitudes morales queda asumida eminentemente en la única santidad de Dios, que es su amor.

Hablaremos ahora de la justicia de Dios.

2. *Conceptos*

Justicia significa una conducta fundamental, que abraza de modo muy amplio tanto el orden objetivo como el personal y el ético. Se comprende por ello que en las diferentes culturas, en su diferente concepción del mundo y del hombre se hayan visto de manera muy distinta el contenido y la estructura de la «justicia». En la concepción teocrática de Israel el orden divino es fundamental en el pueblo de Dios para el concepto de justicia divina. «Hay que decir que el derecho constituye la base de la visión de

Dios en el AT en la medida en que está marcada por la teología, y que retrospectivamente la explicación religiosa de los conceptos de derecho contribuyó a darle un carácter ético» (ThW II,176). La relación de Dios y la relación comunitaria son fundamentales y de algún modo todo se contempla primordialmente desde el campo personal. Sólo que respecto de Dios ese orden del derecho va íntimamente ligado al orden de la gracia *(sedakah* = justicia, *hesed* = gracia de la alianza, *hoq* = derecho aliencista escrito = *thora).* Hombre justo es el que teme a Dios.

Otra es la visión que tiene el pensamiento griego de la justicia como actitud humana (ἕξις), que cuida primordialmente de las rectas proporciones en el orden objetivo del mundo, aunque también en el orden personal de la comunidad humana, entendida por tanto como universal desde el punto de vista objetivo (determinante para todas las virtudes) y como específico desde lo personal y comunitario (cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V, δικαιοσύνη). En su esencia más profunda la justicia indica una costumbre y un uso firmes en las sociedades, que corresponden a la idea de justicia como norma interna.

En la Roma, marcada por el estoicismo y por el poder del Estado, *iustitia* es lo determinado por la naturaleza, por la razón o por una disposición positiva. El derecho no es sino la expresión de la justicia.

Bajo la influencia de la imagen cristiana del mundo, en Agustín aparece la justicia especialmente en el orden pacífico general y en la comunidad amorosa de la *civitas Dei;* en Tomás y en la escolástica como orden universal *(lex naturalis),* que debe ser un reflejo del orden universal divino *(lex aeterna).* Con la secularización creciente la justicia se considera cada vez más como un fenómeno histórico entre los hombres (humanistas), como disposición positiva del Estado todopoderoso (J. Locke) o de la sociedad (F. Bacon) frente al derecho natural (H. Grotius), cual expresión de la razón pura (B. Spinoza) y, finalmente, como expresión y contenido de la respectiva voluntad popular (J.J. Rousseau, I. Kant) y como ideología de una clase social (K. Marx). Sin duda que también hemos de tener en cuenta estas últimas deformaciones del concepto de justicia, si, como hombres de nuestro tiempo de democracias liberales y de sistemas de poder absolutista, queremos volver a entender la concepción judeocristiana de la justicia, ampliada por el pensamiento greco-romano. En conexión sobre todo con Aristóteles y la escolástica se ha distinguido entre

una justicia que distribuye en libertad (justicia distributiva), una que crea cierta igualdad niveladora (justicia conmutativa), la que premia y recompensa (justicia retributiva) y la que venga y castiga (justicia vindicativa).

3. *Teología*

a) *Datos bíblicos.* Cuando la Escritura habla de justicia de Dios, no piensa en una actitud de Dios en el sentido en que lo hace la doctrina griega sobre las virtudes, sino que lo entiende como una conducta personal de Dios en su acción salvadora sobre Israel, como pueblo de su alianza. Si en los primeros tiempos aún ocupa el primer plano el Dios que juzga y toma venganza, e Israel aparece como un pueblo de dura cerviz, después y a partir sobre todo del destierro lo que más destacan el segundo Isaías y el Deuteronomio es al Dios que obra la salvación. En su poder creador y en su excelsitud se ve el fundamento último de su justicia: «Pero Yahveh Sebaot es ensalzado en el juicio; el Dios santo se muestra santo en la justicia» (Is 5,16). «Bendito eres, Señor, Dios de nuestros padres... porque justo eres en todo lo que hiciste, todas tus obras son verdaderas, tus caminos son rectos y todos tus juicios son verdad» (Dan 3,26s).

Así puede el profeta aceptar incluso la humillación del pueblo de Israel por obra del imperio caldeo invasor (hacia el 600) como justo castigo de Dios, para invocar después a esa misma justicia divina a fin de que no permita por más tiempo esa injusticia que Israel sufre de parte de los caldeos: «¿No eres tú desde siempre, Yahveh, mi Dios, mi Santo, tú que no puedes morir? Para juicio ¡oh Yahveh!, lo designaste; para castigo (de los caldeos), ¡oh Roca!, lo pusiste. Demasiado puros son tus ojos para mirar el mal, no puedes fijar tu mirada en la violencia. ¿Por qué, pues, ves a los pérfidos y callas cuando el impío devora a quien es más justo que él (a Israel)?» (Hab 1,12s). «Mirad que sucumbe quien no tiene el alma recta, pero el justo vivirá por su fe» (2,4). Esa idea de la justicia de Dios, que premia a los buenos y castiga a los malos, pasará a ser una idea fundamental del Deuteronomio en el período postexílico (cf. también Is 50,8; Sal 1), hasta que con el helenismo los padecimientos del justo vuelvan a convertir en problema la justicia de Dios (Job), abriendo una nueva perspectiva a la justicia esencial y suprema del Dios santo:

«¡No! ¡Dios nunca obra el mal! ¡Sadday jamás viola el derecho!» (Job 34,12). Ante el Dios creador aparece el poderoso de este mundo como el injusto, mientras Dios se compadece precisamente del débil y del pobre (ibid. 34,16-28). Y así, frente a esa justicia de Dios no hay más que dos clases de hombres: los justos que buscan y cumplen la voluntad de Dios, les vaya bien o mal sobre la tierra, y los impíos o pecadores, que se alzan orgullosos contra la voluntad de Dios y desprecian a los pobres y a los desvalidos.

La justicia de Dios es también su medida para la creación entera, incluyendo asimismo al hombre, la justicia creadora de Dios es, finalmente, el fundamento de toda justicia en este mundo, por ser a la vez la bondad de Dios que otorga la justicia y vuelve a hacer justo al hombre. Por ello, se muestra en su legislación, ya a través de la historia de los patriarcas con sus promesas a Abraham, así como en la historia de Jacob y de sus hijos; pero especialmente en la legislación mosaica del monte Sinaí, en la antigua alianza y en la ley de la alianza nueva, que Cristo ha dado en su oración del reino de Dios (el padrenuestro). El misterio de la nueva justicia de la alianza nueva (cf. Mt 5,20: «Que vuestra justicia sea mayor que la justicia de los fariseos») se manifiesta en las bienaventuranzas y en las prescripciones del sermón de la montaña sobre el transfondo de la justicia de Dios en la nueva Alianza, sobre el transfondo de su cruz (Mt 5-6). Ahí se hace patente que la justicia creadora de Dios es siempre una «justicia constructiva» (arquitectónica: M. Scheeben), porque en ella se identifica la justicia legislativa y judicial con la bondad creadora y el amor perdonador. De ahí que Pablo sea el primero en oponer a la «justicia humana por las obras», tal como la definía la piedad farisaica según el juicio de los Evangelios, la nueva «justicia por la fe en Jesucristo, el redentor» (cf. Rom 3,21-26; Gál 2,16-3,29), sin que por ello se elimine la «justicia de Dios» como fundamento del precepto divino (Rom 2,13: los que practican la ley serán hallados justos: cf. Sant 1,22; 2,18).

Toda la teología histórica del AT, culminando en la historia salvífica del NT en Jesucristo, está marcada por esa justicia arquitectónica de Dios (J. Obersteiner, *Biblische Sinndeutung der Geschichte*, Salzburgo 1946; CTD III, § 33).

b) *Historia teológica.* Las oscilaciones, que se advierten en la Escritura entre una concepción más vindicativa o más distributiva de la justicia de Dios, vuelven a hacerse patentes en la gran

teología posterior. El jurista y teólogo Tertuliano resume la concepción cristiana de la justicia de Dios en estas palabras: «Todas las obras de la justicia de Dios son solicitud de su bondad. Lo que el juez condena, lo que el condenador castiga porque le irrita, según él dice, no sirve al mal sino a la salvación... Así también su justicia es la plenitud de su divinidad, mostrando a Dios en su perfección de Padre y Señor: al Padre por su misericordia, al Señor por su corrección; al Padre por su poder clemente, al Señor por su severidad; al Padre para que se le ame en la piedad, al Señor para que se le tema por necesidad: que se le ame, porque prefiere la misericordia al sacrificio... porque quiere la conversión y no su muerte..., que se le tema, porque aborrece el pecado..., el pecado que no quiere hacer penitencia» *(Adv. Marc.* 2,12). No sólo se opone pecado y obrar recto, sino más aún el perdón divino para la conversión del pecador (Jer 32,19; Ez 33,18; los salmos penitenciales 51, etc.) y el orgullo del pecador que no quiere convertirse.

Nace así la doctrina de los «dos caminos»: el camino del pecador (del que no va a convertirse) que lleva a la condenación, y el camino del hombre piadoso (del pecador convertido) que desemboca en la vida eterna (Sal 1; Jer 17,5-8; *Didakhe,* c. 1; *Carta* de Bernabé, c. 18). En Juan aparecen esos contrastes bajo la imagen de «luz y tinieblas» (Jn 1,4s; 1Jn 1,5-10: con lenguaje dualista), mientras que en Pablo prevalecen los binomios judíos Adán - Cristo, ley - gracia (cf. Rom 5,12-21) o bien espíritu - carne (Gál 5,16-25; cf. Mt 7,13s). Agustín presenta esa doctrina en su teologúmeno de las dos ciudades: La *civitas Dei* y la *civitas terrena* (cf. *De civ. Dei* XX,9; VIII,24; XV,20), renovada por Ignacio de Loyola en su doctrina de las dos banderas *(Ejercicios,* semana II, día IV), y de la que han abusado los fanáticos desde Joaquín de Fiore (cf. LThK VIII, 1963, 1109-1120: E. Paz, K. Thieme, H. Fries). La problemática paulina entre justicia humana de las obras y justicia divina de la gracia halla un eco especial en la teología de los reformadores, que separaron y enfrentaron ambas actitudes; contra lo cual tomó posiciones el concilio de Trento (cf. CTD V, § 2,12; § 39).

c) *Sistematización.* La justicia distributiva y atributiva de Dios reparte a cada persona lo suyo según la medida de su amor y su libertad, en la cual se incluye «la voluntad de que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (cf. CTD V, § 4

y 5: la universal voluntad salvadora de Dios y sus caminos ordinarios y extraordinarios de salvación). En los dones peculiares de la gracia divina se manifiesta la *iustitia praedestinans* de Dios, y frente al mal en el mundo y frente al pecado se hace patente la justicia permisiva de Dios, que no resulta penetrable a nuestro pensamiento humano, el cual nunca conoce la totalidad real y menos aún el conjunto del orden recto, sino que se sostiene sólo por la fe en el amor y la omnipotencia de Dios. Pero sobre todo hemos de pensar que el orden divino no sólo está contenido en los mandamientos promulgados, sino más aún en el corazón del hombre (cf. Rom 2,15 = conciencia) y en el valor interno del obrar del hombre que se hace patente en toda búsqueda humana (cf. Rom 2,6). Hemos de establecer asimismo que la retribución el premio o el castigo por parte de la justicia de Dios no sólo es medicinal en el sentido de gracia, sino también vindicativa en el sentido de respuesta al lado personal, ético y objetivamente axiológico del acto. Ese aspecto «objetivo» en el sentido de la justicia arquitectónica de Dios, lo expresa sobre todo la Escritura al asegurar que «Dios no mira el aspecto de la persona» (Dt 10,17; Rom 2,11; Ef 6,9; Col 3,25; 1Pe 1,17; Act 10,34, etc.), con lo que se pone de relieve la consideración metafísica del acto humano frente a cualquier consideración psicológica, sociológica y cultural del mismo. Lo cual no significa que Dios, como suprema libertad personal, haya de responder a todo según la medida de una justicia adecuada al pensamiento y comprensión humanos: su amor puede siempre superar esa medida, como lo demuestran las parábolas de los trabajadores de la viña (Mt 20,15) y del hijo pródigo (Lc 15,11-32). «Si Dios hubiera querido liberar al hombre de su culpa sin ninguna acción buena, no habría actuado contra justicia» (Tomás de Aquino, ST III, q. 46, a. 2 ad 3); afirmación que desde luego no debe entenderse en el sentido nominalista de una potencia absoluta. El misterio de la justicia divina, que es el amor supremo, se nos revela en el acto histórico de la redención operada por Jesucristo en la cruz y en el hecho de que Dios mismo respondiera a esa muerte con el misterio de la resurrección, la exaltación y la glorificación eterna de Cristo (Flp 2,5-11).

d) *Aplicación trinitaria.* Justamente desde el misterio del Dios trino hay que volver a explicar de continuo la justicia de Dios en la realidad histórico-salvífica de este mundo. Así como el

Dios creador sostiene en el ser al mundo incluso con su pecaminosidad, también el Hijo, mediante su unión mística con los redimidos, hace operar de continuo su gracia redentora a través de la misteriosa relación muerte-resurrección; gracia que se comunica, sobre todo, en los misterios del bautismo, de la eucaristía y demás sacramentos. Y el Espíritu inhabitante opera renovadamente la destrucción y aniquilación del pecado por su santificación creadora (llenando con la santidad de Dios), ayuda en la lucha contra las tentaciones, empuja al caído hacia la conversión y testimonia al espíritu del hombre que es hijo de Dios (Rom 8,16), saca a la vista del mundo el reino oculto de Dios por medio de sus carismas (1Cor 12) y edifica el reino de Dios con los doce frutos del Espíritu (Gál 6,22s); reino de Dios, que no es sino el reino de la justicia divina y de su paz *(shalom)*, el cual representa la salvación para el mundo.

e) *Justicia y misericordia en Dios.* Para nuestra mentalidad humana, justicia y misericordia o bondad son conceptualmente realidades muy diferentes: la justicia enlaza siempre más con lo objetivo y general, mientras que misericordia y bondad se orientan primordialmente a la esfera personal del individuo y de sus necesidades (no de su derecho, en principio). Ya Aristóteles se plantea, a su manera, el problema de las relaciones entre justicia y bondad, estableciendo que lo justo en razón de su obligatoriedad general muchas veces no puede tener cuenta del individuo; de ahí que, junto a la justicia (δικαιοσύνη), requiera el pensador una «indulgencia» (ἐπιεικές) que está más cerca del bien y por tanto tiene un valor superior de la justicia, aunque se mantenga dentro de su orden *(Ética a Nic.* V, 14,1137*a*31-1138*a*3). Lo que el pensamiento objetivo griego intuye y sostiene sobre conceptos filosóficos, el pensamiento bíblico lo incorpora a la imagen personal de Dios, que es amor y bondad, sabiendo que lo terreno con su objetividad pasa, mientras que la realidad personal de Dios y, por tanto, su justicia y su salvación permanecen: «El cielo como humo se disipa, la tierra como vestido se desgasta, sus habitantes como moscas perecen; pero mi salvación (τὸ σωτήριον) estará para siempre y mi justicia (δικαιοσύνη) no declinará» (Is 51,6.8). «El Señor es justiciero en todos sus caminos, y en todas sus acciones compasivo» (Sal 145,17). Yahveh no es sólo el juez distante, es también el que ayuda siempre al lado (cf. Dt 4,7; Is 55,6) y el

que, por lo mismo, pide también del hombre, hijo suyo, «misericordia y no sacrificio» (Os 6,6; Mt 9,13; 12,7).

4. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) En la Escritura no se encuentra ninguna afirmación de que Dios, por ejemplo, prometa al hombre justicia si él obra de modo justo. De ser así subyacería un concepto de justicia de una estrechez que la Escritura ignora, trátese de Yahveh o del hombre. La revelación vive del convencimiento de que lo personal está muy por encima de lo no personal, sin que tales afirmaciones se establezcan con los mismos conceptos. Ahí entra la última exigencia mencionada de que la misericordia está por encima del sacrificio, del deber, y que Cristo luche contra la piedad legalista de los fariseos, que precisamente tenía sus raíces en una concepción estrecha de la justicia (cf. sobre todo Is 58,6-12; Jer 34,8; Tob 4,16; 22,7; 31,16). El razonamiento judicial de Jesús exigiendo la práctica de las obras de misericordia lo expresa del modo más tajante, presentándose como el cumplimiento neotestamentario de las exigencias formuladas en el AT (Mt 25,34-40).

b) Sigue siendo cierto, no obstante, que también en la misericordia y en el amor persiste la justicia como raíz, aunque no, desde luego, como un orden jurídico positivo establecido por el hombre, sino como el orden universal impuesto por el creador a su creación. Como quiera que nosotros los hombres nunca podemos entender por completo ese *ordo Dei*, son la misericordia y el amor los que deben siempre adelantarse y superar el pensamiento jurídico.

c) En razón de la limitación de las realidades terrenas ha de mantenerse ciertamente la justicia objetiva y positiva para la conservación de la sociedad y del bien común, para lo cual es, a veces, más importante que la misericordia. En razón de la sociedad y del bien común puede el individuo tener que soportar lógicamente ciertos sacrificios: «Conviene que un solo hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación vaya a la ruina» (Jn 11,50; cf. Mt 5,29s). También aquí cuenta el axioma: *Summum ius summa iniuria* (cf. Aristóteles, *Ética a Nic.* V,14,1136*a*1).

§ 44. La bondad, misericordia y fidelidad de Dios

ThW II (1935) 474-483: ἔλεος (R. Bultmann); LThK (1957) 1251-1253: *Barmherzigkeit Gottes* (A. Deissler - A. Darlapp); DTB 145-154: *Bondad* (F.L.R. Stachowiack); 658-659: *Misericordia* (J.B. Bauer); SacrM IV, 628-629: *Misericordia* (A. Darlap); I.F. Görres, *Des anderen Last*, Friburgo de Brisgovia 1940; L. Wolker, *Die Werke der Barmherzigkeit*, Friburgo de Brisgovia 1946; P. Brunner, *Erbarmen*, Stuttgart 1948; C. Gancho, *Panorama del amor. Antiguo Testamento*, en «Cultura Bíblica» 17 (1960) 1-13; K. Rahner, *Escritos de teología* VII: 283-288.

I. *La bondad y la misericordia divinas*

1. *Conceptos*

a) Conviene, ante todo, aclarar conceptos para eliminar el prejuicio de que la compasión es una debilidad que corrompe la moral (F. Nietzsche, *Zarathustra* II,3; cf. *La voluntad de poder* II,2; en contra Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, compl. cap. 48, para quien la compasión representa el auténtico motivo moral) y que la misericordia no es más que la voluntad activa para ayudar en cualquier necesidad (así los estoicos, Spinoza, *Ética* III, prop. XXIIss; Kant, *Doctrina de la virtud*, § 34). los afectos no son sólo debilidades del alma, pueden ser más bien fuerzas que conducen a las acciones más valiosas, y las virtudes fundamentales (amor, gratitud, etc.) son humanamente vacías, si no llevan una carga de afecto. La compasión sólo es amoral cuando la vivencia altruista del dolor ajeno provoca el placer egoísta en el propio no sufrir. La recta participación compasiva en el dolor ajeno puede ser más importante para quien sufre que la ayuda externa, incapaz de eliminar el sufrimiento interior (cf. Aristóteles, *Ret.* II, 8,1385*b*13ss).

b) En el AT las palabras más frecuentes para el tema son *hesed* = la paciencia y fidelidad que Dios, en virtud de su alianza con Israel, muestra siempre a su pueblo elegido y muy especialmente en su tribulación; el vocablo que traduce las más de las veces el hebreo *hesed*, es ἔλεος (misericordia). A su lado figura también *raham* = amar tiernamente, compadecerse, que Yahveh muestra sobre todo al individuo en su angustia, y que se traduce

asimismo con *eleos* y también con οἰκτίρμων = compasión. Ex 34,6s reúne todas estas palabras del AT: «Yahveh, Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en gracia y fidelidad, que guarda su benevolencia hasta la milésima generación» (ὁ θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινὸς καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας). La etimología del vocablo castellano «misericordia» relaciona el corazón con la miseria (del prójimo), y «compasión» (cf. 1Pe 3,8: συμπαθής) equivale al sentido del griego *sympatheia*, un experimentar los mismos sentimientos, como entre quienes escuchan una misma música (cf. Aristóteles, *Pol.* VIII,5, 1340*a*13ss). Resumiendo podemos decir que la Escritura cuenta con una multitud de expresiones para indicar la idea. Al lado de la misericordia (compasión) figuran la magnanimidad y la magnificencia, la benignidad, la liberalidad generosa, la indulgencia, la mansedumbre, la paciencia, clemencia y longanimidad.

c) Lo determinante en la interpretación bíblica de la misericordia de Dios (y del hombre) es el elemento de la bondad operativa que ayuda y da, no el efecto de compasión, aunque este último ni se niega ni se infravalora. Jesús habla del pueblo que le da compasión (Mc 8,2; cf. Sal 103,13: como el padre se compadece de sus hijos, así Dios se compadece de cuantos le temen) y Heb 2,17s explica así el fundamento de la compasión de Cristo: «De ahí que tuviera que ser asemejado en todo a sus hermanos, para llegar a ser sumo sacerdote misericordioso y fiel en las relaciones con Dios... porque en la medida en que él mismo ha sufrido la prueba, puede ayudar a los que ahora son probados.» La imagen cristiana de Dios no se puede contemplar rectamente sin Cristo, el Hijo de Dios humanado. Por lo mismo también la misericordia de Dios hay que calificarla de constructiva.

2. *Reflexión teológica*

a) *Datos bíblicos.* Toda la historia salvífica del AT y del NT se ha discutido exclusivamente con afirmaciones sobre la justicia de Dios que juzga y recompensa, y sobre su misericordia de eficacia siempre renovada, con afirmaciones sobre la ira y el amor divinos. Aquí sólo podemos presentar los rasgos fundamentales de esa doctrina. El fundamento de la misericordia de Dios es el

amor que constituye su esencia y con el que ha creado el mundo para que exista, y al hombre para que viva y se convierta a Dios, a cuya imagen ha sido hecho (cf. Ez 18,13.31; 33,11; Is 57,15-19; Sab 1,13ss; 11,24ss: «Porque tú amas todos los seres, y nada aborreces de lo que hiciste... soberano, que amas la vida.» Sal 12,18: «Tú, que eres dueño de la fuerza, juzgas con clemencia, y nos gobiernas con mucho miramiento.» Eclo 18,4-11: «¿Quién descubrirá sus grandezas? ¿Quién calculará el poder de su majestad? ¿Quién podrá narrar sus misericordias?... Por eso el Señor tiene paciencia con ellos [los hombres], y derrama sobre ellos su misericordia»). El Sal 103(102), es una loa singular de la grandeza y bondad de Yahveh: «Bendice, alma mía al Señor, y no olvides sus numerosas recompensas» (cf. Sal 145,7ss.14-21) el salmo litánico 136(135) alaba la bondad de Dios en la historia de la salvación de Israel con 26 versículos, cada uno de los cuales se cierra con la exclamación del pueblo cuando fue dedicado el templo de Salomón (cf. 2Cró 7,3) «¡pues su amor es eterno!» (la benevolencia de su alianza, *hesed* = misericordia). De ahí que en la época postexílica la versión griega de LXX traduzca el vocablo hebreo *sedakah* (justicia) por *eleos* (misericordia): cf. Núm 6,25; 24,13; Dan 9,16 (ThW II, 482).

Numerosas son las imágenes con que la Escritura ilustra la misericordia de Dios: el amor divino es mayor que el amor maternal (Is 49,14s; cf. 65,2). La misericordia no tiene nada de débil, es siempre una virtud fuerte, vinculada a la grandeza de Dios. Así hay que entender la imagen de Dios como «padre» del pueblo de Israel (Éx 4,22; Dt 1,31; 8,5; Is 45,10, etc.); otro tanto cabe decir de la imagen de Dios «pastor del pueblo» (Jer 23,1-4; Ez 34; Zac 11,4-17; Sal 23; cf. V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im AT* [homenaje al cardenal Faulhaber], Munich 1949), así como la metáfora del matrimonio entre Yahveh e Israel (Os 1-3; Jer 2,2; 3,12; Is 45,7). En el NT esas ideas experimentan una profundización decisiva con la encarnación de Dios en Jesucristo (cf. Heb 2,17s), que no ha venido a juzgar sino a salvar y dar la felicidad (Jn 3,16s; 1Pe 1,3; 2Cor 1,3-5: «El Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo»; Ef 2,4-11). El nombre de «Padre» aplicado a Dios alcanza una hondura insospechada con Cristo y su mensaje (Mt 5,45.48; 7,11); como lo evidencia, sobre todo, la parábola del hijo pródigo, que en realidad debería llamarse la parábola del amor inagotable del Padre (Lc 15,11-22). De forma nueva aparece el motivo del pastor en Cristo como «el buen pastor» (Jn 10,1ss;

Lc 15,1-7). Especialmente el evangelio de Lucas se presenta como «el evangelio del Dios, que con amor compasivo busca a la humanidad pecadora» (H. Schell). Mas también así se mantiene la majestuosa grandeza del amor compasivo «que tiene misericordia de quien quiere y endurece a quien quiere» (Rom 9,18).

b) *Desarrollo teológico.* En este punto las afirmaciones de la Escritura no han sido superadas por la teología. La doctrina de la misericordia de Dios es objeto de explicación detallada en los comentarios sobre todo a los Salmos. Así, por ejemplo, comentando Sal 25,10 escribe Agustín: «Todos los caminos de Yahveh son misericordia y fidelidad para quienes observan sus maravillas y sus mandamientos» (cf. Sal 36,6; 40,12; 85,11; 89,15.25, etc.). Tal vez se deba a la influencia de la filosofía estoica en la primera época patrística, el que margine el elemento afectivo en la misericordia de Dios de una forma que hoy tal vez se nos antoje algo exagerada. Así escribe Agustín en el capítulo en que expone que muchas veces las propiedades divinas se designan con los mismos nombres que las humanas, aunque medie entre unas y otras una diferencia incomparable: «Si de la misericordia de Dios quitas la compasión con que tú te compadeces de alguien, pero participas en su dolor, de modo que persiste la serena bondad y disposición a ayudar y a librar de la miseria, entonces se puede hablar de un cierto conocimiento de la misericordia divina» *(De div. QQ ad Simpl.* II, q. 2,3; cf. *Contra Adimantum* m.d. c. 11: «En Dios sólo puede darse misericordia sin miseria del corazón» *[misericordia = miseria cordis]).* Y esto sorprende tanto más cuanto que Agustín tratando de la misericordia humana exige explícitamente el afecto de compasión rechazando la doctrina de la apatía estoica *(De civ. Dei* X, c. 5 y 6; XX, c. 24). Sólo en virtud de la semejanza de las obras, no por la similitud del afecto, se predica de los ángeles y de Dios una misericordia, que sin embargo no contradice a la razón ni al espíritu (ibid. IX, c. 5). De modo parecido enseñará después Tomás: «A Dios ha de atribuírsele la misericordia en grado sumo, pero sólo respecto de las obras no del afecto del dolor» (secumdum effectum, non secundum passionis affectum: ST I, q. 21, a. 3). Más tajante aún es el rechazo de la compasión en Dios por parte de Juan Damasceno, que la define como «una tristeza (λύπη) por la desgracia ajena» *(De fide orth.* II, c. 14: ed. Kotter, n. 28, lín. 3). Tal vez pueda deberse a la influencia que la filosofía griega tuvo en el desarrollo ulterior de

la teología el que el capítulo de «la misericordia de Dios» apenas si lo ha estudiado directamente la teología, a lo más en los capítulos de la providencia y amor de Dios, siendo así que en la Escritura ocupa tanto espacio.

c) *Aplicación trinitaria.* Por lo dicho en a) está claro que la misericordia de Dios tiene su desarrollo principalmente en la imagen divina trinitaria. Lo que se fundamenta en el acto creador del Padre como amor, se hace patente como «compasión» en la obra redentora de Cristo, en su pasión por los pecados de los hombres. La teología de la baja edad media y del barroco supo decir muchas cosas al modo humano de la misericordia de Dios en sus profundas meditaciones de la pasión (cf. Ludolfo de Sajonia, O. Cart., † 1378: *Vita Christi;* Martin de Cochem, O.F.M. Cap., † 1712: *Leben und Leiden unseres Herrn Jesus Christus;* cf. W. Baier, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen,* tesis, Ratisbona 1977). La teología actual (cf. R. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott,* Munich 1972; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod,* Friburgo de Brisgovia 1975) insiste más en las cuestiones exegéticas preliminares. El movimiento carismático de nuestros días tiene como tema preferente la experiencia humana de Dios más que el propio amor divino, que ha sido derramado por el Espíritu Santo en nuestros corazones.

3. *Consecuencias para la vida cristiana*

La Escritura no se cansa de exigir del hombre compasión hacia sus semejantes: «Sed misericordiosos como vuestro Padre del cielo es misericordioso» (Lc 6,36). «Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados, y andad en amor, como también Cristo os amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y víctima a Dios en olor de suavidad» (Ef 5,1). En la teología postexílica aparece esa misericordia sobre todo en forma de solicitud por «los pobres, las viudas y los huérfanos», solicitud que es como una forma de piedad agradable a Dios. «La religión pura y sin mancha delante de Dios y Padre es ésta: visitar huérfanos y viudas en su tribulación, y conservarse limpio del contagio del mundo» (Sant 1,26; cf. Éx 22,21-26; Dt 22,20ss; Lev 25,35-48; Zac 7,9s; Eclo 29,1; 34,21s). El hombre no alcanza el verdadero temor de Dios, que es el principio de la sabiduría, si no se muestra

misericordioso con sus semejantes (cf. Job 6,14: «Negar la piedad al amigo es rechazar el temor de Sadday»; Prov 14,31: «Quien oprime al débil ofende a su Hacedor; quien se apiada del pobre, lo honra»). Las obras de misericordia son actos de culto; de ahí la sentencia que se repite a menudo: «Quiero misericordia y no sacrificio» (Os 6,6; 1Sam 15,22s; Am 5,21-24; Mt 9,13; 12,7). La mejor disposición para obtener de Dios misericordia es perdonar y ser compasivo con el prójimo (Mt 18,21-35; 6,12.14s; Eclo 28,2). «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia» (Mt 5,7). En el juicio final las obras de misericordia serán la norma y criterio por los que será juzgado el hombre (Mt 25,34-46).

II. *El tema de la fidelidad de Dios*

LThK 10 (1965) 333-335 (J. Schmidt); ThW I (1933) 233-237, ἀληθής (Quell); ThW VI (1959) 174-229: πιστεύω (Bultmann - Weiser); I. de la Potterie, *De sensu vocis «Emeth» in Vetere Testamento,* VD 27 (1949) 336-354; 28 (1950) 29-42.

1. *Conceptos*

a) El tema de la misericordia y bondad de Dios alcanza su culminación en la fidelidad de Dios: la grandeza de la singular imagen bíblica de Dios está en que Dios, eterno e inmutable, permanece siempre fiel a su ser que es misericordia. Lo cual es tanto más importante cuanto que fuera de la Escritura, por ejemplo, en el mundo griego y romano, no se habla de la «fidelidad de los dioses, justamente porque no se da la concepción del Dios que se revela ni se habla tampoco del Dios de las promesas y de la alianza. Es importante, además, que en el pensamiento griego la afirmación sobre la fidelidad se refiere por lo general a lo objetivo, mientras que el lado personal sólo halla aplicación en las diversas formas de amistad (matrimonio y otros contratos: cf. Aristóteles, *Magna moralia* II, 11,1208*b*24: la amistad se funda en la confianza y la lealtad firme: ἐν επίστι καὶ βεβαιότητι: *Ét. Etud.* IV, 1237*b* 12). Más abundantes son las expresiones, y más en el terreno de lo personal, dentro del mundo romano: *fides* = buena fe en los pactos, y especialmente la lealtad y entrega en el matrimonio; *fidelitas* = lealtad en el cumplimiento de las obligaciones.

b) La expresión fundamental de la Biblia hebrea *emet-emunah* designa simplemente una realidad en la que se puede confiar; lo seguro y sólido en lo que cabe construir, la verdad en la que siempre podemos mantenernos (Is 45,23s). La versión de los LXX captó perfectamente la diferencia entre el pensamiento griego y el judío expresando la fidelidad divina con la veracidad (ἀλήθεια, ἀληθινός) mientras que la fidelidad humana la denomina confianza, fiabilidad (πίστις, πιστός). Algo parecido ocurre con la versión latina de la Vulgata. La nueva versión de los Salmos ha recogido en parte esa distinción, tal vez teniendo en cuenta el lenguaje del NT en que falta esa distinción: *pistos* se predica tanto de Dios (cf. 1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18; 1Tes 5,24; 2Tes 3,3, etc.) como del hombre.

c) *Pistis* es sobre todo el término para la fe del hombre, indica la confianza en Dios y la firmeza de esa confianza, en que alienta a la vez la esperanza para el futuro. El vocablo latino *fides* es su versión objetiva y correcta, como lo son las palabras neolatinas *fe, foi, fede.* La palabra alemana *Treue,* emparentada con la inglesa *true* «verdadero» y con *trae* (= *deru),* «árbol», indica la firmeza, seguridad, autenticidad y fiabilidad internas, aunque en el lenguaje moderno se emplea sobre todo en el ámbito de lo personal: fidelidad a la palabra dada.

2. *Teología*

a) En su benevolencia, Dios concluyó una alianza con Israel (Abraham, Moisés, David: cf. Sal 89,29.34s); por gracia hizo unas promesas (Sal 111,8), que mantuvo como «el Dios fiel» (cf. Dt 32,4: «¡Dad gloria a su nombre! Él es la roca; sus obras son perfectas, y todos sus caminos son justos; es Dios de lealtad y no de iniquidad; él es justo y recto» [πιστός, δίκαιος, ὅσιος]; cf. Sal 145,13; 49,7; 1Cor 1,9; 4,9; 10,13; 1Tes 5,24; 2Tes 3,3; Heb 10, 23 etc.). De ahí que la revelación guste de usar expresiones como «gracia y fidelidad» *(misericordia et veritas:* Gén 24,29; 32,11; 47,29; 2Sam 15,20; Sal 25,10; 40,12; Tob 3,2; Jn 1,17: *gratia et misericordia).* De modo parecido se habla del binomio «justicia y fidelidad» (1Sam 26,23; Dt 32,4). Lo importante y decisivo en esa fidelidad de Dios es que se funda en su misericordia eterna (cf. Sal 89,15.25) y en su amor inmutable, inmutable pese incluso

a la deslealtad del hombre y a sus pecados: «Si le somos infieles, él sigue siendo fiel, pues no puede renegar de sí mismo» (2Tim 2,13: cf. Neh 9,33; Tit 1,2; Heb 6,18). «Pero tú, Señor, eres el Dios piadoso y compasivo, paciente, amable y fiel» (Sal 85,15). De ahí que la fidelidad de Dios se mantenga «eternamente» (Sal 99,5; 116,2; 118,19, etc.).

b) Cuanto hemos dicho en § 35 y 37 sobre la inmutabilidad y eternidad de Dios, se aplica ahora al tema de la fidelidad divina. La lealtad humana tiene sus límites en la indignidad del hombre mudadizo. La fidelidad de Dios, por el contrario, no conoce esos límites, como fidelidad que es de la misericordia perdonadora; mediante la gracia de la conversión siempre puede hacer del hombre un digno destinatario de la fidelidad benevolente de Dios. Para Pablo eso constituye el fundamento de su fe en la futura y definitiva salvación del pueblo elegido (Rom 9 y 10). Dios se queja: «Tendiendo todo el día mis manos a un pueblo rebelde y terco» (Is 65,2). Ciertamente que la descendencia carnal no cuenta para la salvación de «los hijos de la promesa» (Rom 9,8). En sus sermones sobre los Salmos, Agustín alude una y otra vez a ese misterio. «¿Por qué habría yo de temer tus juicios al final, cuando con tu misericordia preveniente *(praecedente misericordia)* borras mis pecados y mantienes la fidelidad con que cumples tus promesas? Tu misericordia y tu fidelidad van delante de tu rostro *(faciem).* Todos los caminos (acciones salvíficas) del Señor son misericordia y fidelidad» (Sal 24[25],10: *In Psal* 88 [89], v. 15). Comentando el v. 34 del mismo Salmo, y sobre la base de Rom 8,29, dice que la elección, vocación, justificación y glorificación de Dios llegan, «aunque los desesperados pequen y los miembros de Cristo puedan replicar: Si Dios está con nosotros ¿quién contra nosotros? Dios en su fidelidad no les aportará daño alguno, Dios no engaña, ni anulará su testamento (su promesa). Su testamento permanece inalterable, pues en su presciencia ha predestinado para sí a los herederos.» Una vez más hemos de decir que la teología sistemática, que estudia preferentemente las virtudes, ha hablado de este tema central de la Escritura menos que los comentarios bíblicos que tienen ante los ojos la acción salvífica de Dios y no la teoría de una virtud.

c) *Aplicación trinitaria.* Finalmente cabe decir que el misterio íntimo de esa fidelidad divina se ilumina sobre todo desde el Dios

trino: a Dios Padre se atribuyen en principio las promesas salvíficas que sustentan la continuidad de la historia de la salvación; Cristo, Hijo de Dios, ha borrado con su acto redentor el pecado del mundo, proporcionando así la conversión siempre posible, y que ha de realizarse por la gracia, del individuo y del pueblo; en la cual opera y es fecunda la fidelidad de la misericordia divina. El Espíritu de Dios, que guía a los hijos de Dios (Rom 8, 14-17), es el que opera y garantiza la presencia de Cristo glorificado en la Iglesia, es el que nos recuerda de continuo las promesas de Dios y quien introduce constantemente a la humanidad en los misterios de la gracia de Dios (Jn 14,17.26; 16,13-15). La fidelidad de Dios no es otra cosa que la acción salvadora, inagotable, del Dios trino, que es misericordia y amor para salvación del mundo.

3. *Consecuencias para la vida cristiana*

En todos nuestros dolores la confianza en la fidelidad de Dios nos da fuerza (1Pe 4,19), borra nuestros pecados (1Jn 1,9) y es el fundamento de una genuina actitud escatológica de esperanza (1Cor 1,9); la fidelidad es el rasgo característico del propio ministerio sacerdotal de Jesús (Heb 3,1s) y más aún entre los hombres (1Cor 4,2; Ap 3,14; 19,11). Por eso también es tarea del hombre en su temporalidad y mutabilidad el no perder jamás la confianza creyente en el Dios eterno e inmutable, el no apartarse jamás del amor y misericordia de Dios, y mantenerse fiel a sí mismo y a Dios (Eclo 2,1-23), mantenerse fiel tanto en las cosas pequeñas como en las grandes (Lc 16,10-13), siendo siempre en los días huidizos de su existencia sobre la tierra un siervo fiel (Mt 24,45-47), al que su Señor pueda decir en el juicio final: «Criado bueno y fiel: en lo poco fuiste fiel, te pondré a cargo de lo mucho; entra en el festín de tu Señor.» Cuanto más vigorosa es la fe humana en la fidelidad de Dios, tanto más se robustece la propia fidelidad del hombre. Así lo evidencia, de modo singular, el relato veterotestamentario de Job, que recupera su fe y su fidelidad a Dios después que, tras los razonamientos de Elihú, vuelve a encontrar la verdadera imagen de Dios: «Sólo de oídas te conocía yo, pero ahora mis ojos te ven» (Job 42,5). «El Señor es fiel, y él os fortalecerá y os guardará del malvado» (2Tes 3,3) y no permitirá que seáis tentados por encima de vues-

tras fuerzas, sino que por el contrario junto con la tentación, os proporcionará también el feliz resultado de poderla resistir (1Cor 10,13); fiel es el que os llama, y lo realizará (1Tes 5,24).

De ahí que en cada momento la fidelidad de Dios deba ser objeto de nuestra alabanza, pues con la alabanza agradecida crecen nuestra fe y nuestra confianza. «Los cielos te dan gracias, Señor, por tus portentos, y por tu fidelidad la asamblea de los santos» (Sal 88,6). «Bueno es dar gracias al Señor y salmodiar, oh Altísimo, tu nombre, referir por la mañana tus mercedes y tu fidelidad en medio de las noches» (Sal 91,2). Como en el NT la fidelidad de Dios se manifiesta por los sacramentos de la Iglesia, también nuestra fidelidad ha de manifestarse con la piedad sacramental.

§ 45. La santidad de Dios

ThW I (1933) 87-112: ἅγιος (O. Broksch - K.G. Kuhn); LThK 5 (1960) 84-92: *Heilig* (B. Thum - A. Lang - B. Kraft - H. Volk); ibid. 133-136: *Heiligkeit Gottes* (W. Koester - L. Scheffczyk); R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917 (Munich ^{30}1958); versión cast.: *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid 1965; J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Ratisbona 1938 (^{2}1951); M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburgo 1957; trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973; R. Haubst, *«Am Nichtteilbaren teilhaben», Festschr. für J. Stallmach*, Bonn 1977, 12-22; L. Lessius († 1623), *De perfectionibus moralibus divinis*, lib. 1, Amberes 1630 (París 1891).

El tema de la santidad de Dios representa entre las afirmaciones categoriales sobre las propiedades personales de Dios lo más profundo y definitivo que los hombres pueden afirmar de Dios y que la revelación ha manifestado. Ése puede ser el motivo por el cual no se ha discutido dicha afirmación y también de que hasta nuestro tiempo tampoco la haya tratado explícitamente la teología. Las declaraciones eclesiásticas hablan de la *sancta trinitas* (DS 525, 618, 850), mas cuando enumeran las propiedades de Dios no mencionan el *sanctus*. Lo cual no deja de ser sorprendente cuando Isaías llama 29 veces a Yahveh «el Santo de Israel». Y tanto más cuanto que «Santo» se convierte en una aclamación litúrgica de Dios, empezando por el canto de los serafines en la visión divina del profeta Isaías: «¡Santo, Santo, Santo es Yahveh Sebaot; toda la tierra está llena de su gloria!» (Is 6,3). Como aclamación cúltica del pueblo jubilante ese canto de los

serafines figura en todas las liturgias antiguas como conclusión del prefacio (cf. Const. Apost. VIII,12; N. Liesel, *Liturgien der Ostkirche*, Friburgo 1960: doce liturgias; Th. Scheremann, *Griechische Liturgien*, BKV 5, Munich 1912: seis liturgias). Inspirándose en esa exclamación el sacerdote repite la idea en las formas más diversas: «Sí, tú eres Santo, Dios grande, tú eres la fuente de toda santidad» (Canon II romano); «Sí, tú eres santo, Dios grande, y todas tus obras proclaman tu alabanza» (Canon III romano). «Tú eres santo, totalmente santo, oh Padre, con tu Hijo unigénito y con el Espíritu Santo; tú eres Santo, santo sobre todo y tu misericordia constituye tu fama» (Lit. malankar). «Santo eres tú, el todo santo, y excelsa es tu majestad» (Lit. de Crisóstomo). «Verdaderamente eres santo y santísimo, y la grandeza infinita de tu santidad es inabarcable, tú eres justo en todas tus obras» (Lit. de Basilio).

Al mismo tiempo en las liturgias orientales aparece, generalmente en la liturgia de la palabra o como preparación al sacrificio el trisagio «Santo Dios, Santo fuerte, Santo inmortal», aclamación que originariamente se empleó aplicándola a Cristo en la lucha contra el monofisismo (por primera vez en 451, en Calcedonia: cf. H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, Friburgo de Brisgovia 1964, 46-51) para aplicarlo después a toda la Trinidad. En esas alabanzas, inspiradas en el canto de los serafines de Isaías está claro que con la «santidad» de Dios se expresa simplemente el misterio del ser divino, que con su grandeza y su bondad se ha mostrado en la historia de la salvación hasta hoy y que ha de ser conocido y glorificado.

1. *Conceptos*

a) Hemos de observar, ante todo, que lo que se designa «santo» en sentido propio sólo aparece en la revelación con la palabra *qadosh*, derivada de *qad* = separar o de *qadad* = cortar. El vocablo expresa, pues, en primer término lo «santo cultual», el ámbito de Dios separado del ámbito humano, el ámbito del templo separado del ámbito profano (situado delante del templo). En Israel, sin embargo, y especialmente desde Isaías, ese vocablo es casi sinónimo de «divino», designando lo que sólo compete a Dios; es expresión de la majestad y gloria divina *(qabod:* Is 5,16; Os 11, 9) frente a todo lo criatural y terreno (Éx 15,11; Sal 99). Ahí

radica su elemento teológico propio. En el mismo sentido hay que entender el empleo y también el contenido de la palabra *sanctus* (de *sancire* = separar, establecer), aunque de conformidad con una concepción inferior de la divinidad. La palabra griega *hagios* (ἅγιος derivado de ἄζομαι = venero, admiro) designa no tanto el espacio de lo santo, sino que expresa más bien la reacción del sentimiento humano ante lo que llamamos santo. La palabra alemana (indoeuropea) *heilig* deriva según unos de la raíz *heil* (sano, no herido) y, según otros, del sustantivo *heila* (encantamiento, signo prometedor de felicidad).

b) En todas esas expresiones queda claro que son, al menos, tres los componentes que definen su contenido: primero el conocimiento de la transcendencia, del ser totalmente otro de lo divino; después, el conocimiento de que ese totalmente otro puede obrar nuestra salvación, indicando por lo mismo una profunda relación esencial con lo divino; y, finalmente, la consecuencia de esa dialéctica entre separación profunda y conexión íntima: la salud interior y la grandeza propias se realizan en esa relación con lo divino. Porque lo «santo» abraza todo lo humano con su autonomía, su autoproyección y su mismidad se comprende que eso santo divino sea algo totalmente único y que todo cuanto puede ser santo, fuera de ello, sólo pueda serlo y en la medida en que lo es para esa santidad divina, le pertenece y está condicionada por ella. Para este sentido de lo santo el griego gusta de emplear la palabra ἱερός (= lo que pertenece al santuario). Así se llama santo ante todo al sacerdote, su ofrenda y todo cuanto pertenece a ese campo, al templo que, junto al atrio, abarca el santo y el santísimo como el espacio más interior y secreto.

Pero santo es también y de modo especialísimo — entrando aquí en juego el aspecto más recto y moral — lo que Dios ha revelado, en particular sus enseñanzas y promesas, con cuya práctica y cumplimiento el hombre se santifica y es grato (ὅσιος) a Dios. Por el impulso, sin duda, de la piedad legalista del judaísmo tardío, y por influencia de la filosofía platónica y de sus concepciones del «bien» (ἀγαθόν) como valor supremo, se debió el que lo santo ya no apareciera como «cualidad óntica», sino más bien como «virtud moral». El sentido que esa santidad adquiere en la época patrística lo recogían nuestros antiguos catecismos con estas palabras: «Dios es santo; es decir, ama el bien y aborrece el mal.»

c) Sólo gracias a la nueva filosofía de la religión se ha vuelto a redescubrir el sentido bíblico de «santo», sobre todo por la obra de R. Otto, *Das Heilige* (1917), si bien en ella, y debido a un cierto racionalismo engañoso, el concepto ha derivado excesivamente hacia lo irracional y psicológico. Lo santo se ha definido por las vivencias de lo *tremendum* y de lo *fascinosum*, de lo que aterra y fascina, aunque ambas vivencias se explican en buena medida desde una psicología sentimental de respuesta. Sólo una investigación profunda de los sentimientos ha llevado a la comprobación de que existen realidades que nosotros captamos espiritualmente justo a través de unos sentimientos intencionales que no son de mera respuesta y reacción. Esos «sentimientos intencionales de realidad» no son algo supremo y definitivo, sino que empujan más bien a una toma de posición personal frente a la realidad axiológica que con ellos se capta, de tal modo que también lo santo hay que buscarlo primordialmente en el campo de lo personal. Una vez más estaba en acción el pensamiento platónico que habla del todo único, el cual sin merma de su unidad y totalidad es esencialmente inmanente a las muchas realidades esencialmente distintas de él *(Parménides 131b)*. En el neoplatonismo, y de modo muy particular en Nicolás de Cusa, esas ideas llevaron a la afirmación de *Unitatem imparticipabilem pariter et participabilem intelligito (De coniect.* II,6). En lenguaje llano eso significa: el Dios, que en el marco de la consideración objetiva de la realidad está como creador por encima de todas las criaturas en virtud de su transcendencia, es accesible en el campo de lo personal al hombre creado a su imagen y semejanza; más aún se otorga al hombre y de un modo incomprensiblemente pero real *(in mysterium)* le permite participar en su plenitud de ser y de bondad. Con ello se presenta lo «santo» como la realidad suprema y definitiva en todas las escalas de valores que el hombre puede captar, y el mundo de lo religioso, de lo divino se entiende como lo auténtico y específico *tremendum* y *fascinosum*. Así se explica también el peculiar carácter de la «piedad» (R. Storr, *Die Frömmigkeit in AT*, Mönchengladbach 1928): la grandeza inaccesible, la bondad siempre propicia y la ayuda de Dios son el tema fundamental de una veneración y adoración de Dios tanto en la vida privada como en el culto litúrgico; la piedad adorante de Israel alienta tanto en el silencio como en el canto y la música de los instrumentos (cf. Sal 65; 18[17]; 19[18]; 93[92]; 104[103]; 105[104]).

2. *Teología*

a) *Datos bíblicos:* en el griego clásico sólo se denominaban «santos» los templos y santuarios de los dioses. Sólo con el helenismo reciben también el calificativo de santas las divinidades, sobre todo las orientales; pero jamás se llama santos a los hombres. Distinta por completo es la atribución de santidad en la Escritura. Aquí la santidad se predica ante todo del «nombre de Dios» que es la expresión del «ser divino». «Ha jurado el Señor Yahveh en su santidad» (Am 4,2; 6,8). «El santo nombre de Dios» (Am 2,7) se menciona sobre todo en los círculos sacerdotales aunque no sólo en un sentido cúltico (Lev 20,3; 22,2; Ez 36,20ss; 1Cró 16,10.35; Sal 33,21; 103,1, etc.). Desde el siglo II a.C. esa santidad del nombre de Yahveh indica que ya no se le nombra en la lectura de la Biblia. Con ello el nombre de Dios, es decir, el propio ser divino, y en contraste con las religiones paganas del entorno, se convierte claramente en el único y genuino destinatario del acto religioso más profundo del hombre, la adoración; mientras que esa adoración se entiende como algo que afecta a la existencia humana y no sólo como una acción cúltica. De modo similar al nombre, también «la palabra» (Sal 105,42) y «el espíritu» (Sal 51,13; Is 63,10ss) se denominan santos. Ahí se funda el mandamiento de «Temerás a Yahveh, tu Dios, le adorarás y jurarás por su nombre» (Dt 6,13); «le amarás con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (6,5). En conexión con ese culto yahvista por parte del «pueblo santo de Dios» (Éx 19,6), especialmente en la tienda y en el templo ante el arca de la alianza, se llama a Yahveh por vez primera el «Dios santo» (1Sam 6,20). «Lo santo»; (el arca) aparece todavía en 1Sam 5 y 6 y en 2Sam 6 como una realidad objetiva numinosa, mientras que en la predicación de los profetas sólo se contempla a Dios «el Santo de Israel» dentro por completo de la esfera personal, contrapuesta a lo humano y criatural (Os 11,9).

Ante la santidad de Dios se aniquila todo lo impuro, como no santo (Os 5,3; 6,10; 9,4), y Dios aparece en el profeta Oseas como el gran amador y en Isaías como un *numen tremendum* ante el cual los serafines cantan su tres veces santo (Is 6,3), de cuya vista debe desaparecer todo lo impuro. En una visión divina el profeta habla así: «Ay de mí, estoy perdido, yo soy un hombre de labios impuros... y mis ojos han visto al rey Yahveh

Sebaot» (Is 6,5). «El Santo de Israel» una expresión que sólo se encuentra en Isaías (hasta 29 veces la emplea) será juez de su pueblo (Is 10,16) para aniquilación de la masa y purificación del resto piadoso (Is 10,21). En el segundo Isaías ese título enlaza más directamente con la idea de redención (cf. Is 41,14; 43,3.14; 45,18ss). Durante el período postexílico se mezclan los conceptos de santidad profético-moral, mientras que es sobre todo en la literatura apócrifa del helenismo donde esa atribución de santidad se extiende aún más al templo, los sacerdotes, la ley y el pueblo, aunque el santuario del templo se denomina explícitamente *hágion* y no *hierón* como entre los griegos.

Los Salmos sobre todo están llenos de esa concepción profético-sacerdotal de la santidad de Dios. Cada vez más se denomina santo todo lo que tiene alguna relación con Dios. Ahí puede haber influido a su vez el pensamiento neoplatónico, según el cual de la santidad del uno originario fluye toda santidad sobre los seres del mundo que sirven a Dios (cf. más tarde el Pseudo-Dionisio en su *De caelesti hierarchia).*

En el NT ese título «santo», que indica única y exclusivamente lo divino, se aplica a Jesús, el Mesías (cf. Lc 1,35; Jn 6,69; Ap 3,7; Act 3,14; 4,27.30), lo que bien puede explicarse porque el Mesías está lleno de «espíritu santo» (Is 7,14; 9,5; 11,2). El hombre del que Cristo expulsa al espíritu inmundo es el primero en llamarle «el santo de Dios» (Mc 1,24; Lc 4,34). El fundamento de que a Cristo se llame el «hijo santo de Dios» (Act 3,14; 4,27.30; Mt 12,16ss) está, sin duda, en que se le aplica la «imagen del siervo de Yahveh» trazada en Isaías (42,1; 61,1; Lc 4,16ss; 22,37). Sobre todo en la carta a los Hebreos (c. 9) se atribuye a Cristo, como sacerdote y víctima, una santidad cúltica. La presencia del «Espíritu Santo» como fuerza operante de Dios en los tiempos mesiánicos desempeña un papel importante en el NT a partir de pentecostés y del bautismo que convierte a los hombres en cristianos. En los «discursos de despedida» de Jesús en Juan así como en la gran teología paulina (cf. Rom 5,5; 8; 1Cor 12, etc.) aparece el «Espíritu Santo» no sólo como una fuerza divina sino también como una realidad personal, en la que se funda asimismo la «santidad de la Iglesia» (1Pe 2,9; Heb 13,12ss; Rom 11,17; Ef 5,26). De donde se sigue que también los cristianos son llamados «santos» (Act 9,13; Rom 1,7; 16,15; 1Cor 1,2; Col 1,2, etc.). Más aún: la «santificación» de los hombres es la voluntad de Dios (1Tes 4,3). En esta última afirmación no hay duda de que

tiene ya su importancia la concepción greco-estoica de santidad en el sentido de «pureza y justicia» (Rom 6,19). Las únicas realidades que operan esa santidad de los hombres son Cristo (1Cor 1,30) y el Espíritu (2Tes 2,13; 1Pe 1,2).

b) Como lo demuestran los ejemplos neotestamentarios, la interpretación ética de la santidad penetra cada vez más. Esa concepción se apoya principalmente en las «leyes de santidad» del AT (Lev 17,26), cuyas prescripciones cúlticas y morales desembocan siempre en la exigencia «Sed santos, porque santo es vuestro Dios» (Lev 11,44; 19,2; 20,26; 21,8; 23,3). Se debe sin duda a influencia de la filosofía griega, para la cual lo santo no era un valor específico, el que el tema bíblico de la santidad de Dios no encontrara un verdadero desarrollo en la teología cristiana. La petición del padrenuestro «Santificado sea tu nombre» la exponen incluso Orígenes y Gregorio de Nisa sólo en un sentido cúltico y moral. Algo más profunda resulta la exposición de Juan Crisóstomo cuando escribe: «Oramos para que sea santificado el nombre de Dios, el cual sana y santifica con su santidad a todas las criaturas. Hermanos, ante ese nombre tiemblan las potestades del cielo y lo pronuncian con reverencia y temblor. Ese nombre ha restituido la salvación al mundo perdido. Y aún más: rogamos que él sea santificado también en nosotros con nuestras acciones y omisiones» (Rom 2,24; *Or.* 71, *Sobre la oración del Señor).* Un ejemplo de cómo el NT pone al hombre en el centro que para el AT ocupaban el templo y los sacrificios, nos lo ofrece Clemente Alejandrino *(Strom.* VII,5,29,4) cuando escribe acerca de la Iglesia: «Pues no nombro aquí el espacio sino la comunidad de los elegidos. Ese templo es más apropiado para acoger en sí la excelsa dignidad de Dios, pues el ser tan valioso (el hombre) está consagrado al que lo supera a todo en valor (Dios), y ante él, por su excelsa santidad, todo lo demás es fútil.

Mayor hondura alcanzan más tarde estas ideas en Dionisio con sus obras *De caelesti hierarchia* y *De ecclesiastica hierarchia,* en las que el mundo espiritual de los ángeles y los grados jerárquicos de la Iglesia y de sus sacramentos son para él «elementos de una grandiosa construcción cósmico-jerárquica que, pasando por la pluralidad de los coros angélicos desciende desde Dios hasta la gran semejanza de lo material, y sobre el carácter sensible de esas imágenes retorna otra vez a Dios a través de las consagraciones impartidas mediante símbolos y la purificación y elevación a lo espiritual» (Ivanka, *Von dem Namen des Unnennbaren,*

Einsiedeln 1956, 15). En su obra capital *De divinis nominibus* Dionisio llama a Dios *sanctus sanctorum* (el santo por encima de todos los santos), *rex regum, dominus dominorum* (rey de reyes y señor de señores, cf. Ap. 19,16; 1Tim 6,15) y *deus deorum* (dios de los dioses, cf. Sal 82,1), pero la santidad la entiende dentro por completo del plano moral cuando escribe: «Hablando en nuestro lenguaje humano, la santidad está libre de toda maldad, es una pureza completa en todos los sentidos, sin mancha de ningún género.» Y a modo de resumen dice también: «Tan por encima como está lo santo, divino, señorial o regio sobre aquello que no es de esa índole, y como está sobre todas las cosas el que es autor directo de toda participación y de todo participante... cuya multiplicidad en sus primeros órdenes reduce y reúne en su unidad de modo previsor y divino» *(De div. nom.* c. 12, § 1-4). En su comentario a esa obra. Tomás explica por lo mismo la santidad como libertad de la servidumbre del pecado, de las pasiones internas y de las tentaciones exteriores, asegurando: «En esos tres grados de pureza *(puritas)* consiste el sentido pleno de la santidad» *(ratio sanctitatis perfecti consistit: Expl. lectio* 60, n. 945).

c) Ya L. Lessius S.I., pero sobre todo en la época contemporánea M. Scheeben (HKD II, § 404), intentaron pasar la explicación dogmática de la santidad de Dios, como una definición que sólo a él convenía, desde una consideración ética a un plano ontológico, no sin una influencia de la tríada neoplatónica esencia-facultad-realidad (οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια: *De cael. hier.* XI, 2) y aproximadamente con estos razonamientos: como espíritu puro Dios es pura vida, y todo movimiento vital de ese puro espíritu, infinito y simple tiene como punto de partida y como meta su propio ser, que no sólo posee la verdad absoluta, la suprema bondad, la belleza purísima, la majestad y la dignidad únicas, sino que es todo eso por esencia. Esa vida intradivina, que históricamente se manifiesta en la comprensión de nuestra historia salvífica como Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que nosotros la aprehendemos y vivimos en la creación la redención y la santificación, es en sí misma una unidad singularísima, absolutamente perfecta en sí, por sí y para sí. Por puro amor, que es tan esencial a Dios como su santidad, ha creado Dios algo fuera de sí, sin rozar por ello su propia transcendencia absoluta, hace que esa creación participe ontológicamente de su ser simple e incomunicable, de modo que Nicolás de Cusa pudo más tarde expresar ese misterio de distancia y participación entre creador y criatura en esta frase:

«Dios lo simplifica en sí todo, de forma que todo está en él, y todo lo desarrolla desde sí de modo que está en todas las cosas» *(De docta ign.* II, 3: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo, et omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus:* Hoffmann, Leipzig 1932, p. 70, lín. 14-16). En ese misterio descansa el hecho de que todo lo creado, sobre todo el hombre, está llamado en virtud de su ser creado a una realización, que esencialmente está por encima de su naturaleza. En esa realización sólo puede participar gratuitamente por gracia de Dios. Frente a su singularísimo ser personal, eso se muestra en todos los estratos de su ser interpersonal como «nueva creación»; pero en la culminación personal sobre la tierra de un modo místico y sólo por la consumación después de esta vida en una unión personal con Dios que a nuestra concepción actual le resulta incomprensible, pero que es una realidad perceptible en nuestra entrega creyente a Dios.

La posibilidad de esa «realidad sobrenatural y escatológica» se nos manifiesta como realidad histórica en la persona de Jesucristo, Dios hombre, que por su muerte y resurrección ha entrado en la gloria del Padre. La oración sacerdotal de Jesús en el cuarto Evangelio (Jn 17) nos describe esa revelación. En esa tensión y dialéctica entre separación absoluta de creador y criatura y unión íntima del hombre hecho a imagen divina y su modelo Dios — prefigurada y expuesta históricamente en Cristo, su ser y su vida, y revelada en su palabra y su obra — viene dado el espacio en que se nos aparece el sentido y contenido de nuestro razonamiento humano sobre la «santidad de Dios». Reflexionando y meditando atentamente sobre todo esto debemos intentar hoy, por encima de la doctrina de los misterios de Cristo y de su Iglesia (cf. M. Scheeben, *Los misterios del cristianismo,* Herder, Barcelona [4]1964) ensanchar el sentido de nuestro lenguaje sobre la santidad de Dios llevándolo más allá de la interpretación cúltica y moral hasta la concepción ontológica.

d) *Aplicación trinitaria:* después de lo dicho baste recordar aquí que una inteligencia profunda de los misterios de la creación, la redención y la santificación, además de hacernos reflexionar sobre los misterios de la Iglesia, la gracia y los sacramentos, nos remite al misterio de la vida trinitaria de Padre, Hijo y Espíritu Santo, misterio en que se funda la santidad de Dios y desde el que nos llega a nosotros esa santidad.

3. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) La primera exigencia, que se deriva del axioma de la ley de santidad «Sed santos como yo, vuestro Dios, soy santo» (Lev), es la de que debemos ahondar de nuevo en el misterio de nuestro ser criatural (cf. 1Cor 4,7) y de nuestro creador, para alcanzar así aquellas actitudes en las que la santidad de Dios se nos aparece como realidad y como gracia: la actitud de adoración y de disposición para el sacrificio personal (Rom 12,1s: «Hermanos, os exhorto en virtud de las misericordias de Dios a que ofrezcáis vuestras propias personas como víctima viva, santa, agradable a Dios; sea éste vuestro culto espiritual»). Esas actitudes fundamentales nos resultan ya en buena parte extrañas a nosotros los hombres de la era científica y técnica; por ello la primera exigencia que se nos impone es redescubrirlas, volver a encontrarlas y ponerlas en práctica.

b) Sólo cuando se ha realizado esa decisión previa en el santuario de nuestro más íntimo ser personal, volveremos a entender rectamente (no al modo estoico existencial) la segunda exigencia de una santidad moral: «Esto quiere de vosotros Dios: una vida santa» (1Tes 4,3). Si lo que ahí exige el apóstol escalonadamente es la libertad interior frente a todas las fuerzas naturales de nuestra corporeidad, frente al deseo de posesión y de los bienes del mundo, incluidos los bienes ajenos y finalmente la libertad interior frente a todos los hombres en un auténtico amor cristiano al prójimo y al enemigo, en tal caso el apóstol no haría más que expresar lo que Cristo repite de continuo en sus enseñanzas, en el sermón de la montaña, en sus parábolas y sus exigencias escatológicas, sobre todo en sus discursos joánicos. La vía para el cumplimiento de esas exigencias es la superación cotidiana — sólo posible con la gracia de Dios — de las que podíamos presentar como las tres raíces del «pecado original» (cf. CTD III, § 47, n.º 6): el olvido de Dios, la autosuficiencia y el extravío mundano, las tres actitudes perversas representadas en el relato del pecado de origen (Gén 3), que volvemos a encontrar como tentación diabólica contra la vocación mesiánica de Jesús (Mt 4,1-11; Lc 4, 1-12) y que Juan (1Jn 2,16) compendia como los deseos de los ojos, los deseos de la carne y el alarde de la opulencia.

c) Ambas posiciones frente a la santidad óntica en adoración y sacrificio desde la santidad ética en piedad, humildad y amor

nos conducirán asimismo a una nueva santidad cúltica en el servicio divino de la comunidad cristiana al igual que en la piedad del propio corazón. Cómo aparece esa nueva vida cristiana nos lo muestran las descripciones de la vida comunitaria en los primeros tiempos del cristianismo Act 4,32ss; 5,12-16; carta de Bernabé c. 19 y carta de Diognetes 5,1-6,1.

Y dicho esto podemos ya aplicarnos al último grupo de las «propiedades divinas» sobre las que ha de hablar la teología: el grupo de las auténticas propiedades personales de Dios.

Grupo tercero

ESTUDIO DE LAS PROPIEDADES DE LA ACCIÓN Y DEL SER PERSONAL DEL DIOS TRINO

Después de cuanto llevamos estudiado conviene que aún consideremos aquí el misterio específico del ser divino, su ser personal, tal como se manifiesta en su obrar, y que es determinante para éste. Rozamos aquí los misterios últimos de Dios, que nuestro pensamiento y nuestro lenguaje humanos sólo pueden apuntar, ya que podemos entenderlos menos aún de cuanto llevamos dicho hasta ahora. Pero, aun cuando no entendamos la realidad última, hemos de meditar y hablar de la misma en razón de nuestra imagen teológica de Dios y, finalmente, en razón de nuestra piedad práctica. En tres grados masivos vamos a presentar el tema que aquí nos ocupa: en una primera exposición habrá de referirse brevísimamente a la acción exterior de Dios trino en la creación, redención y santificación, verdades de fe que se estudian con toda amplitud en otro lugar de este CTD. Esas referencias a la acción de Dios trino encaminada a nuestra salvación (§ 46) sólo sirven como punto de partida a las reflexiones siguientes, en que habremos de estudiar el verdadero misterio oculto bajo la acción de Dios. Lo primero que late en el fondo de esa acción y que será objeto de estudio es la «felicidad autosuficiente y perfecta de Dios» (§ 47); el punto segundo para la reflexión será el «amor esencial de Dios», que, a nuestro entender humano, sobrepasa a esa felicidad autosuficiente y completa, y que en nuestra inteligencia teológica de Dios tal vez se demuestra como la esencia misma de esa felicidad (§ 48). Como se puede advertir ya aquí, el misterio fundamental, que ahora meditamos, es el misterio que surge por la distinción

teológica entre ser y personas en Dios, y que ya intentamos aclarar en la doctrina trinitaria (§ 19) mediante la afirmación del «ser personal de Dios, que subsiste en las tres personas de Padre, Hijo y Espíritu Santo». Así toda nuestra doctrina de Dios vuelve en estas reflexiones al comienzo, al estudio del propio Dios trino.

§ 46. La acción esencial del Dios trino en la historia de la salvación

Cf. CTD III, § 7; CTD IV, la salvación como obra del Dios trino; CTD VI-VIII, la Iglesia y los sacramentos como obra del Dios trino. Podría repasarse la bibliografía allí anotada.

Si aquí hablamos de la acción esencial del Dios trino respecto a la historia de la salvación humana —tal como nosotros la entendemos sobre la base revelada— ello se debe a que ese obrar de Dios hacia fuera en la concepción teológica tradicional ha sido presentado hasta hoy explícitamente como un obrar del «ser divino», en oposición a los actos interpersonales de Dios. Es un obrar, no obstante, que en definitiva muestra cómo ese ser divino ha de ser personal, el único ser personal que, conforme a la revelación hecha por Dios y a la doctrina de la Iglesia, subsiste en las tres personas de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta acción del Dios trino se manifiesta como una acción «hacia fuera», sobre todo en la creación, redención y santificación. Unas breves observaciones sobre estas tres actividades de Dios y sobre los efectos del obrar divino en el mundo y en el hombre tal vez puedan aclarar brevemente ese contenido real.

1. *La acción de Dios en la creación del mundo y el ser operante de Dios en el mantenimiento de la creación*

La doctrina creacionista (CTD III) ha de mostrar lo que la teología tiene que decir sobre el misterio del ser en este mundo en general. Para ello basta con recordar aquí los textos compendiadores del Concilio IV de Letrán (1215) y del Vaticano I (1870). Declara el Lateranense IV: «Firmemente creemos y simplemente confesamos, que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre,

Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre no viene de nadie, el Hijo del Padre solo, y el Espíritu Santo a la vez de uno y de otro, sin comienzo, siempre y sin fin. El Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede: consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos; Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura...» (D 428; DS 800). Y el concilio Vaticano I enseña: «Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio... creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal...» (D 1783; DS 3002).

La doctrina creacionista estudia las cuestiones de la conservación de cuanto ha sido llamado a la existencia por la palabra omnipotente de Dios, se pregunta por el fundamento y sentido de ese acto creador divino y, partiendo de la analogía con el obrar humano creativo y sobre la base de las afirmaciones bíblicas —que sin duda tienen su fundamento natural en esas reflexiones humanas, aunque guiadas y sostenidas por el Espíritu de Dios—, intenta dar una respuesta humana. Esa respuesta recoge los primeros planteamientos de los dos relatos bíblicos de la creación característicos del lugar espiritual-cultural de ambos relatos revelados. El más antiguo, que es el yahvista (= J: Gén 2,4-15), empieza con la consideración de los tres elementos básicos en la concepción del hombre y del mundo, que son «Dios, hombre y mundo» y los ordena en la afirmación de que Dios preparó para el hombre, al que ya antes había creado, su propio mundo con el jardín paradisíaco del Edén. El relato segundo, más reciente y denominado sacerdotal (P = Priesterkodex: Gén 1,1-31), parte por el contrario de la consignación de que en Dios mismo operan tres realidades: Dios, el espíritu y la palabra; Dios crea ordenando con su espíritu y operando por su palabra; despliega después el mundo en la tríada de mundo material, mundo animal y mundo humano, haciendo que el hombre, como imagen de Dios, domine sobre la tierra, los pájaros del cielo, los peces del agua y los animales del suelo.

Los Salmos de la creación, de época posterior principalmente helenística, consideran la diversidad y belleza del mundo creado,

para alzarse así a la alabanza del único creador. Bajo esa concepción religiosa del mundo, late siempre, como el problema más profundo, la cuestión de lo que la teología a lo largo de su historia ha estudiado y propuesto como *analogia entis* (Tomás - Aristóteles) o como *analogia unitrinitatis* (Nicolás de Cusa, *De docta ign.* II, c. 7: Hoffmann 81,18-82,3). Las tensiones implícitas en esa concepción entre posibilidad y realidad, contingencia y necesidad, condujeron una y otra vez, a través de las tensiones entre materia y forma, causa y fin, a soluciones que desembocaron en una argumentación dialéctica llevada hasta el infinito, si no se establecía en el pensamiento un «motor primero» y no se aceptaba en la fe el «Dios trino», que ya no aparece como una transcendencia absoluta fuera de esa dialéctica, sino que libremente se ha metido en tal dialéctica como creador, conservador y consumador, y así la razón iluminada por la fe responde a ese proceso ontológico en que el hombre reflexivo ve el sentido de su propia existencia y realización vital. A la pregunta del porqué y para qué de la creación de Dios intentan dar una respuesta los parágrafos siguientes.

2. *La acción de Dios, frente al misterio de culpa y pecado que plantea la libertad humana, en la cruz y resurrección (humillación y exaltación) de su Hijo*

La cristología y doctrina de la redención (CTD IV) procura iluminar el misterio de la culpa y la liberación, asentado en lo más íntimo de la existencia humana. Una vez más hay que aducir aquí algunos textos entre las escasas declaraciones de la Iglesia al respecto. El concilio de Constantinopla I (380) hizo en gran parte suyo el símbolo bautismal de Epifanio de Salamina, que dice sobre este punto: «Creemos... en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios [Unigénito] y nacido del Padre [primogénito antes de toda creación: Eusebio de Cesarea, 326: DS 40]... quien por nosotros los hombres y la salvación nuestra descendió de los cielos y se encarnó; por quien fueron hechas todas las cosas; es decir, asumió una naturaleza humana completa, a saber, alma, cuerpo y espíritu y todo cuanto pertenece al hombre, excepto el pecado... El mismo, que padeció en carne y fue resucitado y ascendió al cielo, está sentado con su cuerpo en la gloria a la derecha del Padre, y con ese mismo cuerpo vendrá en gloria a

juzgar a los vivos y a los muertos. Y su reino no tendrá fin» (DS 44; D 13). Pablo ha resumido el misterio de la muerte redentora en estas palabras: «Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y como víctima del pecado, condenó al pecado en la carne» (Rom 8,3). «Al que no conoció pecado (Cristo) lo hizo (Dios Padre) pecado por nosotros, para que en él (en Cristo) llegáramos nosotros a ser justicia de Dios» (2Cor 5,21). Pedro escribe sobre el mismo tema: «Él mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo y los subió al madero (de la cruz); para que, muertos a los pecados, vivamos para la justicia. Por sus heridas habéis sido curados» (1Pe 2,24; cf. Is 53,5s).

El que Dios haya permitido que el hombre, su criatura más alta, su imagen perfecta y hasta su hijo, cayera en el pecado y haya vuelto a liberarle por la muerte y sacrificio de su Hijo natural con su encarnación y cruz, es el misterio más profundo de la historia humana que no se puede explicar con una mentalidad jurídica (lo que injustamente se le ha imputado a Anselmo de Canterbury). Este misterio del pecado y de la redención nos adentra más aún que el de la creación, en el misterio mismo de Dios, que aún hemos de meditar en los próximos dos parágrafos.

3. *La acción de Dios en la santificación del mundo terreno y en la consumación de los santificados en el nuevo cielo y la tierra nueva, y en el «Dios todo en todas las cosas» (1Cor 15,28)*

La doctrina de la gracia (CTD V) y la escatología (CTD IX) han de esclarecer, retornando al misterio de la creación, esas verdades reveladas de la nueva creación del mundo y del hombre, así como de la consumación de esa nueva criatura en el mismo Dios creador. A nuestro corazón humano le gustaría soñar que es capaz de penetrar más en ese misterio, intentando con grandes imágenes de la vida humana, que para la vivencia y anhelo del hombre significan «felicidad», decir algo sobre esos misterios últimos de la creación. Pero aquí precisamente sigue siendo válida la palabra del Apóstol: «Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó, eso preparó Dios para los que le aman» (1Cor 2,9). Pese a lo cual, tampoco hemos de callar sobre ese misterio; es el propio Apóstol el que prolonga el texto citado: «Pero a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu; porque el Espíritu lo explora todo, aun las profundidades de Dios» (1Cor

2,10). Así pues, es en Dios donde ha de encontrar su esclarecimiento ese misterio de nuestro mundo y de nuestra existencia humana. Que el Espíritu de Dios nos ayude, pues, a meditar esos misterios íntimos de la vida divina, que dan respuesta a los misterios planteados por la creación, la redención y la santificación. Y, tras estas indicaciones, intentaremos reflexionar sobre los dos misterios de Dios, que constituyen sin más el fundamento para entender la acción divina: el misterio de la «felicidad autosuficiente» y el misterio del «ser amor esencial» de Dios.

§ 47. La «felicidad autosuficiente y completa» de Dios trino

W. Hoffmann, S.I., Ὁ θεὸς ἀπροσδεής. *Gottes Bedürfnislosigkeit in den Schriften der frühen Väterzeit (bis Irenäus)*, Bonn 1966 (tesis); Tomás de Aquino, S.c.G. I, c. 100-102; ST, I, q. 26 (art. 4); M. Scheeben, HKD, I. § 105.

Lo que aquí vamos a meditar y decir tal vez empiece por parecer al hombre moderno algo que carece de interés y que hasta resulta estúpido. El motivo principal puede estar en el hecho de que el tema de nuestro estudio ha sido deformado por el clasicismo idealista, algo así como la concepción cristiana de los ángeles llegó deformada a la conciencia creyente por las representaciones del barroco y del rococó. Así lo demuestran dos conocidas poesías alemanas. *La Canción del destino de Hyperión*, de Hölderlin, habla de «la felicidad de los dioses» con la mentalidad esteticista del idealismo clásico, presentándonos seres de un mundo de ensueño, a los que se atribuye toda la verdad, nobleza y belleza forjada por el idealismo esteticista:

Camináis por encima de la luz, sobre suelo blando, Genios dichosos;
luminosas auras divinas os rozan suavemente, como pulsan los dedos de la artista las cuerdas sagradas.
Libres del destino, como lactante que duerme, respiran los celestiales.
Castamente protegido en modesto capullo, florece eternamente para ellos el espíritu,
y los ojos dichosos contemplan la eterna claridad serena.

De modo similar, aunque moviéndose en un idealismo ético, la poesía de Schiller, *El ideal y la vida*, atribuye a los dioses cuanto el hombre desea para sí y jamás puede obtener sobre la tierra:

Eternamente clara y limpia como un espejo
fluye la vida ligera como el céfiro
para los bienaventurados del Olimpo.
Cambia la luna y pasan las generaciones,
mientras las rosas de la juventud de sus dioses florecen
inmarcesibles a la ruina eterna.
Entre la felicidad sensible y la paz del alma
al hombre sólo le queda la elección angustiosa;
sobre la frente del alto Uranida
brilla el fulgor de su anillo.

Para decirlo brevemente, nada tiene que ver aquí con las ideas expuestas la cuestión teológica de la singular y absoluta felicidad interna del Dios trino, tal como la presentan la Escritura y la tradición. No entran en discusión afirmaciones axiológicas ni valores sentimentales; se trata simplemente de que el hombre, que ama a Dios, debe pensar constantemente en quién es ese Dios, si no quiere encontrarse con su amor o con la imagen de Dios que forja por completo su deseo, y no con el Dios viviente de la revelación.

1. *Conceptos e historia*

a) Empecemos por hacer algunas aclaraciones conceptuales, que han tenido su importancia en la evolución histórica de la doctrina sobre «la absoluta felicidad interna de Dios trino». Cuando esa doctrina aflora en la Escritura es ya sobre el suelo del pensamiento griego y helenístico. Ahí la dicha y felicidad se ven en la pura espiritualidad, y no — como lo hace por ejemplo N. Hartmann — en la riqueza de los contenidos espirituales; está más bien en la carencia de necesidades y en la subsiguiente libertad frente a todos los contenidos. Bajo las más diversas formas esas ideas las hallamos ya en Sócrates, en Aristóteles y más aún entre los cínicos y en el neoplatonismo. Siempre que en la Biblia aparecen las afirmaciones sobre «la carencia de necesidades de Dios» están en conexión con esta otra afirmación: todo lo bueno y valioso procede de Dios, que lo otorga con liberalidad y libertad absolutas. Por eso no es necesario que se le brinde nada; si, pese a todo, quiere que le demos algo, ello se debe a otras razones, como veremos.

Así pues, la falta de necesidades (ἀδεής, ἀπρόσδεης) se entiende como «autosuficiencia» (αὐτάρκεια), aunque no en el sentido de

que Dios no muestre interés alguno por lo que es ajeno a él. La autosuficiencia de Dios es más bien el motivo de que su interés por el mundo y por el hombre no se deba a una necesidad, como suele ocurrir en el interés humano, sino que más bien es su amor libre por principio. El hecho de que, por ejemplo, en la filosofía de cínicos y estoicos la falta de necesidades materiales (recuérdese a Diógenes en el tonel) se convirtiese en el ideal del mundo culto ocultó y a menudo falseó lo que la Escritura entiende por esa falta de necesidades en Dios. Asimismo la doctrina griega de la autosuficiencia, tal como la desarrolló sobre todo la *stoa*, que vinculaba ese ideal con una buena medida de conciencia de la propia valía y de orgullo, ofuscó a menudo por completo la visión de lo que llamamos autosuficiencia en Dios.

b) La alta filosofía clásica de Aristóteles, y más tarde también de Plotino reunió estas ideas aplicándolas a su esplendorosa imagen de Dios y, sobre todos al unirlas con la idea de dicha y felicidad (εὐδαιμονία, μακαρία) creó un estudio preliminar que el pensamiento revelado podría aprovechar. Esa filosofía puso el fundamento de toda felicidad únicamente en lo espiritual, en la realización del espíritu con el pensar y el querer, abriendo así el camino al misterio personal de la doctrina de la felicidad. Para Aristóteles felicidad es «una actividad del alma en el sentido de la virtud que le es esencial» *(Ética a Nic.* I,13, 1102,5s: ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν). Enseña además el filósofo que en la felicidad entra el amor humano, cuando asegura que quien es independiente no necesita nada (fuera de sí), pero consignando: «Es ciertamente incomprensible el limitar al que es feliz por completo a su propio yo, pues nadie puede entender la posesión de todos los bienes imaginables exclusivamente para sí, pues el hombre está destinado a la convivencia por su propia naturaleza» *(Ética a Nic.* IX,9, 1169s,5s; 16-19).

c) Se comprende así que en ese pensamiento griego, en el que Dios o los dioses aparecen como los seres espirituales en grado sumo, se les designe también como «los más felices y dichosos» (τούς θεούς μάλιστα μακαρίους καὶ εὐδαίμονας: *Ética a Nic.* X,8, 1178*b*,8s). Para probar su afirmación de que sólo la inteligencia y la virtud pueden hacer feliz al hombre, Aristóteles aduce como testimonio su imagen de Dios, cuando dice: «Queremos presentar como único testigo a Dios que es completamente feliz, mas no

por algún bien exterior sino por sí mismo y la perfección de su naturaleza» *(Pol.* VII,1,1323,23-26).

Cuanto Aristóteles desarrolla en su doctrina sobre las virtudes, lo recoge y ahonda desde la idea de creación el fundador del neoplatonismo, Plotino, refiriéndolo al «Bien y al Uno», que para él es la expresión de la divinidad; y dice así: «La naturaleza del Uno es de tal suerte que constituye la fuente de lo mejor y es la fuerza que engendra al ser; permanece en sí misma sin padecer ninguna merma, sin comunicarse a los seres que produce» *(En.* VI,9, n.° 5: Ed. Müller II, 447,23-26). «Nada necesita ni para ser, ni para ser bueno ni para afianzarse firmemente. Porque al ser la causa de los demás seres, no tiene su existencia de los otros...; de ahí que el bien no sea para él una propiedad accesoria sino que lo es por sí mismo... Es el bien originario, y lo es no para sí, sino para las demás cosas, que pueden participar de él» (ibid. n. 6; Ed. Müller 448,30-449,4; 15-17; cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Berlín 1913, 13, que ha recogido de la Antigüedad los pasajes más importantes sobre el tema. Eso que ya habían dicho los pensadores paganos lo incorporó por primera vez al pensamiento cristiano el concilio Vaticano I ahondando los conceptos (DS 3002; D 1783).

2. *Teología*

a) *Datos bíblicos.* Los textos más importantes de la Escritura sobre nuestro tema son los siguientes: cuando Nicanor amenaza con arrasar el templo si no le entregan prisionero a Judas Macabeo, los sacerdotes claman al Señor: «Tú, Señor del universo, que nada necesitas, has tenido a bien tener entre nosotros un templo para morar en él... Señor, conserva por siempre limpia de toda mancha esta casa, que ha sido recientemente purificada» (2Mac 14,35s). De modo parecido al texto antes citado de Plotino dice Pablo en el Areópago refiriéndose a Dios: «... ni tiene que ser cuidado por manos de hombres, como si necesitara de algo, ya que es él quien da a todos vida, respiración y todas las cosas» (Act 17,25). En el espíritu de crítica a los sacrificios veterotestamentarios el Sal 50(49),12 pone estas palabras en labios de Dios: «Si sintiera yo hambre, no vendría a decírtelo, pues mío es el mundo y cuanto contiene.» La idea griega de la felicidad de los dioses resuena en 1Tim 6,14 (cf. 1,11) cuando dice «Que guardes el mandamiento, sin mancha ni reproche, hasta la manifestación de nuestro Señor

Jesucristo, manifestación que a su tiempo oportuno mostrará el bienaventurado (μακάριος) y único soberano, el rey de reyes y Señor de los señores, el único poseedor de la inmortalidad, que habita en la región inaccesible de la luz, a quien ningún hombre vio ni puede ver. Esos cinco pasajes contienen las ideas esenciales que después ampliará la teología.

b) *Historia y teología.* Al comienzo hay que mencionar al judío Filón, que con mucha frecuencia destaca la falta de necesidades en Dios, para exponer la libertad y la acción liberadora del verdadero servicio divino (cf. *Quod det. pot.* 55s; *De sacr. Abel et Cain.* 95,98; *De virt.* 9). En la primera mitad del siglo II pertenece el denominado *Kerygma Petrou*, que dice al respecto: «El invisible, que todo lo ve, el inabarcable, que todo lo abraza, el carente de necesidades, de quien todas las cosas necesitan para existir por él» (E. Hennecke - W. Schneemelcher; *Ntl. Apokryphen* II, Tubinga 1964, 61; cf. Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 5; 39,3).

El marco en que se habla de la falta de necesidades en Dios es las más de las veces la crítica a los sacrificios veterotestamentarios, en favor de la cual podían ya aducirse muchos pasajes proféticos (cf. *Carta del Pseudo-Bernabé* 18; Justino Mart., *Apol.* I, 10 y 13; *Dial.* 22,1; 6,11), y la idea de creación desde la que tratan el problema sobre todo los apologistas (Arístides, Taciano, Atenágoras, Ireneo). Así, por ejemplo, dice Ireneo que Dios no necesita nada, pero además ha creado el mundo justamente para regalar a los hombres: «Así Dios creó desde el principio al hombre por su liberalidad» *(propter suam munificentiam: Adv. haer.* IV, 14,2). Y lo expone abundantemente recordando la historia de Israel; aunque también en otros lugares subraya repetidas veces la carencia de necesidades en Dios (cf. ibid. IV, 14,2,3; 17 y 18). Ante esas pruebas de benevolencia divina los hombres deberían amar a Dios (IV, 14,2), aunque Dios tampoco necesita ese amor, mientras que los hombres sí que necesitan de la gloria de él *(nec enim indigebat Deus dilectione hominis, deerat autem homini gloria Dei:* IV, 16,4). Dios es siempre quien otorga libremente y el hombre es el que recibe por necesidad. Lo mismo cabe decir de los sacrificios (ibid. IV, 14,1), «por cuanto que Dios no tiene necesidad de nada, mientras que el hombre necesita la comunión con Dios.» Finalmente, de la crítica de los sacrificios por parte de los profetas, Ireneo concluye que Dios no quiere sacrificios, sino obe-

diencia (Os 6,6; Mt 9,13; 12,7). «Con intención pura y con una fe sin hipocresía, con firme confianza y amor fervoroso» (ibid.; Is 18,4; cf. 1Pe 1,22) el hombre ha de sacrificar, a lo que contribuye especialmente el sacrificio de Jesucristo en el NT. «Dios quiere el servicio del hombre, la obediencia, la glorificación, el sacrificio y el amor. Pero plantea esas exigencias sólo por el bien del propio hombre, mientras que él nada necesita de la humanidad» (W. Hoffmann 41). Las mismas ideas aparecen en Clemente de Alejandría († antes de 215: *Strom.* II, 28,3). «El Dios dichoso e inmutable» otorga a los hombres muchas cosas (el nacimiento, la alimentación, la vida, etc.), en lo que él no tiene participación alguna *(Strom.* V, 68,2), porque el hombre justamente así aprende a conocer la falta de necesidad mientras forma parte del ser de Dios (II, 81,1s), que no conoce cansancio ni moción sentimental (VI, 37,4). Cita al respecto a Filón, junto a un largo pasaje no identificable de Platón, y Act 17,24 así como a Eurípides *(La venganza de Heracles* 1345s: un dios, que realmente lo sea, no necesita de nada en absoluto: ibid. V, 75,2-4). «Por ese motivo nosotros (los cristianos) no ofrecemos a Dios ningún sacrificio, porque no carece de nada y es él quien todo lo otorga en exclusiva. Pero ensalzamos al que se ha sacrificado por nosotros (en la celebración eucarística) y nos sacrificamos nosotros mismos para una falta de necesidades cada vez mayor y para una libertad de pasión cada vez más completa» (ibid. VII, 14,5; cf. 30,1).

Los grandes teólogos siguientes, como Agustín, que ha escrito mucho sobre la felicidad humana sólo alcanzable en Dios (cf. *Conf.* XIII,8,9; *De vita beata* XI,17, etc.), Boecio, Juan Damasceno y Anselmo de Canterbury, no han tratado el tema, según creo. Sólo Tomás de Aquino vuelve a estudiarlo ampliamente (ST I, q. 16, a. 1-4) partiendo del espléndido tratado aristotélico sobre la felicidad *(Ética a Nic.)* y apoyándose exclusivamente en el texto bíblico de 1Tm 6,15. La teología posterior sólo estudia cuestiones parciales, y sólo en los tiempos modernos (M. Scheben) recupera el tema su interés.

c) *Sistematización.* Cuanto la filosofía platónica-aristotélica elaboró sobre la dicha y la felicidad del espíritu en su suprema actividad y en las virtudes espirituales y éticas, lo recoge y profundiza sobre todo Agustín a través de las bienaventuranzas del sermón de la montaña (Mt 5,1-12) y la teología de la cruz, coronándolo todo con la promesa: Bienaventurados los limpios de

corazón, porque verán a Dios (Mt 5,8). Lo que es para el hombre la meta última y suprema, la felicidad, es en Dios eterno comienzo sin tiempo y definición de su ser esencial. Lo que el hombre ha de conquistar y conseguir a lo largo de su vida en «forma siempre nueva» (expresión de la existencia escatológica), no sólo es Dios eterna posesión, sino dato básico de su ser y vida personal en tres personas, y por tanto punto de partida para toda la actividad divina *ad extra,* que desde luego no puede aumentar y menos aún provocar o consumar esa su felicidad. Si semejante estado fácilmente podría conducir al hombre en su tiempo sobre la tierra al «error narcisista» (cf. L. Lavelle, Viena-Munich 1955), en el ser eterno y universal de Dios no significa sino el otro aspecto de su vida íntima, que se manifiesta como amor.

Reiteradamente los grandes filósofos han descubierto la felicidad del hombre en su alma espiritual y en su actividad, en el pensamiento y en el amor, rechazando cualquier enriquecimiento de esa felicidad interna por obra de valores externos, o incorporando estos últimos a los valores, espirituales íntimos (de la verdad, el bien y la belleza). La disputa entre la doctrina estoica de la apatía-ataraxia y la enseñanza epicúrea del placer jamás ha encontrado una solución satisfactoria.

En Dios, como espíritu puro, universal, supremo y absoluto, esa felicidad no se funda sólo en el ser divino, que siempre vive en una acción interna y jamás deja de obrar, sin que lo canse esa su actividad, como le ocurre por ejemplo al espíritu humano en su existencia terrena, debiendo hundirse en la inconsciencia; para su felicidad Dios no necesita, como el hombre, responder y ni siquiera aceptar valores, más bien, con su omnipotencia creadora, establece todo lo que no es él mismo. Y así posee también todas las «posibles» felicidades del hombre de modo eminente y «divino». Agustín, en su exposición del «descanso de Dios» el día séptimo (Gen 2,2), al tratar ampliamente de la compatibilidad del descanso divino con la actividad permanente (Jn 5,17), sólo trata nuestro problema de paso y dice: «A través de ese pasaje de la Escritura en que se dice que descansó de las obras que había hecho, Dios nos enseña que no se deleita en ninguna de sus obras hasta el punto de que la necesitase o hubiera sufrido merma de no haberla llevado a término o que fuera más feliz por el hecho de haberla realizado. Pues todo lo que ha sido creado por él, debe también proceder de él para existir; personalmente, sin embargo, no necesita nada de cuanto procede de él para ser feliz»

(De gen. ad lit. IV, 15,26). «No es feliz porque ha creado el mundo, sino que por no necesitar del mundo descansó en sí mismo y no en sus obras (como a menudo hace falsamente el hombre). ¡Por eso ha santificado el día del descanso y no el de las obras!» (ibid. 17,29; cf. *Contra advers. Legis et Proph.* I,4,6).

d) *Aplicación trinitaria.* El misterio más profundo de la felicidad divina ha de verse sola y exclusivamente en el misterio del único ser personal, que subsiste en tres personas. Si para el hombre, al lado de los valores de la verdad, la bondad, la belleza y la santidad, la base especial de la felicidad se percibe y realiza en la comunión humana, en la relación yo-tú y en la relación nosotros, como ya habían comprobado Aristóteles y Plotino, respecto de Dios hemos de decir que en él la posibilidad de unas relaciones personales en el yo-tú y en el nosotros no es algo que llegue de fuera y fuera salga, como en los hombres, sino que procede de una intimidad tan profunda que hemos de decir que las tres personas en Dios poseen un único ser personal: el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios, y ese Dios único sigue siendo el Dios uno en la comunión vital de las tres personas, sin las cuales no existe el único ser personal (argumento *per impossibile).* Todo esto deberemos repensarlo cuando en la próxima, y última, consideración reconozcamos el misterio de Dios en cuanto «amor como principio».

3. *Consecuencias para la vida cristiana*

a) Lo primero que de ese razonamiento se sigue para nuestra vida cristiana es la obligación de repensar continuamente el deseo innato de felicidad, como bien supremo de la vida humana, en una auténtica relación cristiana, como ya lo hicieron, a su manera, los grandes pensadores de la antigüedad, y como lo hizo también por primera vez en estilo cristiano Agustín, partiendo de su terminología *esse, uti, frui,* con que se expresan los tres elementos estructurales del hombre: su realidad corporal, su realidad anímico-espiritual y su entidad personal. Ello representa la continuación, complemento y ampliación necesarios de la primera cuestión de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, y por tanto de todos los *Comentarios* escolásticos a las mismas, así como — después del Tridentino — de la primera pregunta de nuestros catecismos

católicos sobre el sentido del *uti, frui,* la pregunta de **«¿Para qué** estoy yo sobre la tierra?»

b) La respuesta de los catecismos antiguos pronunciaba sin duda la última palabra al señalar a «Dios como meta y fin del hombre». Pero quizá saltaba demasiado aprisa sobre las realidades terrenas, y por ello quizá no captaba ya la auténtica búsqueda del hombre moderno cuando se plantea ahora la cuestión del «sentido de la vida». Cuanto llevamos dicho sobre la felicidad de Dios puede ser una prueba de que tampoco se puede dar una respuesta válida y universal a esa «cuestión del sentido», si no se consideran los tres aspectos del ser humano (cf. CTD III, § 23): históricamente la respuesta aristotélica, la estoica y la epicúrea se compendian en la respuesta cristiana. Todas las relaciones del hombre consigo mismo, con el mundo, el prójimo y Dios, deben ser ordenadas, si quiere realmente ser feliz.

c) Esa gran síntesis de respuesta al problema fundamental del hombre acerca de su felicidad sólo la logrará el hombre con pecado de origen, y en medio de su olvido de Dios, de su autosuficiencia y extravío mundano, si entra en un proceso constante de purificación, en el proceso ininterrumpido que Dios le brinda de santificación propia y del mundo y del establecimiento del reino de Dios entre los hombres. Todo ello debe darse en la Iglesia de Cristo, haciéndolo posible con su palabra, sus sacramentos y sus ministros, y mediante el cumplimiento del gran precepto del amor a Dios y al prójimo, que comporta el verdadero amor al mundo y a sí mismo. Lo cual significa y realiza a la vez una comunión con Dios trino. Simultáneamente podríamos considerar la oración del Señor, el padrenuestro, como el gran programa de nuestra vida, como el camino para la felicidad en el tiempo presente y en la vida venidera: «la sana doctrina, la que se acomoda al glorioso evangelio del Dios bienaventurado cuyo anuncio se me (a mí y a todos nosotros) encomendó» (1Tim 1,11).

Estas ideas sobre la felicidad de Dios deberían meditarse también en el diálogo ecuménico, pues Lutero con su primera doctrina de la *resignatio in infernum,* tras excluir un recto amor de sí mismo y condenar el cumplimiento de la ley de Dios con vistas a la recompensa, prometida incluso por el propio Dios» (HWPh III, 696: O.H. Pesch), acepta esas ideas católicas sobre una ética y una teología de la felicidad. Ahora bien, en esa doctrina de la

felicidad de Dios hunde sus raíces más hondas la doctrina suprema del amor de Dios, y sin ella no podremos percibir «el misterio del amor divino».

§ 48. Ideas teológicas sobre el misterio último de la doctrina acerca de Dios: «Dios es amor.»

LThK 1 (1957) 178-180: *Agape* (V. Warnach); ibid. 3 (1959) 1038-1041: *Eros* (L.M. Weber); ibid. 6 (1961) 1031-1039: *Liebe* (K. Rahner, J. Ratzinger, H.M. Christmann); ibid. 1043-1045: *Liebe Gottes* (R. Schnackenburg); ThW I (1933) 22-55: ἀγάπη (G. Quell, E. Stauffer); V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* Düsseldorf 1951; A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe,* 2 tomos, Gütersloh 1930-1937; C. Spicq, *Agape, Prolegomènes,* Lovaina - Leiden 1955; I, II, París 1958-1959; H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe,* Einsiedeln 1963; D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe,* Ratisbona 1971; J. Pieper, *Über die Liebe,* Munich 1972; E. Biser y otros autores, *Prinzip Liebe,* Friburgo de Brisgovia 1975; Francisco de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* Lyón 1616; G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour,* París 1938; Bernardo de Claraval, *Sobre el amor de Dios* (PL 182, 933-1000); Ricardo de San Víctor, *De quatuor gradibus violentiae caritatis,* Dumeige, París 1955 (PL 196, 1207-1224).

Si en todo cuanto decimos de Dios sólo cabe hablar en un lenguaje analógico, ello se aplica muy especialmente cuando nos referimos a su amor. Y si en toda analogía late siempre una diferencia mayor que la semejanza, también esto cuenta de modo muy particular cuando estudiamos el tema del amor de Dios. Esa disimilitud en la semejanza, propia de cualquier analogía, no representa ciertamente para el teólogo sino la llamada cada vez más clara que llega de la revelación divina para que ahonde en lo incomprensible de la misma vida natural mediante una interpretación creyente, y para que obtenga así fuerza con vistas a una vida alentada por la esperanza cristiana, sabiendo que todo lo creado encuentra su iluminación y consumación en el Dios creador.

1. *Ideas para una filosofía del amor*

Si queremos hablar de amor, nuestra primera tarea es aclarar algunas ideas filosóficas sobre ese fenómeno universal, ya que

muy pocos conceptos aparecen tan adulterados como el concepto de amor. El motivo de ello no radica sólo en la grandeza y sublimidad de la realidad amorosa que reclama del hombre todo su esfuerzo; el motivo de esa deformación hay que buscarlo, ante todo, en el hecho de que un amor real constituye una realidad tan vasta y fundamental de la vida y del hombre que, al participar el hombre de los diversos estratos del ser, el fenómeno amor puede entenderse en sentidos muy diferentes. Algunas obras antiguas (F. Sawicki, W. Solovyev) sólo contemplan, por lo general, dos aspectos al enjuiciar el fenómeno anímico del amor. Así mencionan dos actos, ordenados principalmente al conocimiento: la complacencia en una cosa *(complacentia)* y el sentimiento de atracción *(affectus)* que se deriva de la misma; y dos actos ordenados más bien a la voluntad: un deseo instintivo de posesión y unión *(concupiscentia)* y una complacencia superior en el ser amado *(benevolentia),* bajo la cual se da también un amor natural a sí mismo. Esta interpretación intelectual y psicológica pasa por alto el fundamento profundo de lo personal.

Haremos, sin duda, mayor justicia al fenómeno universal del amor, si partimos de los tres términos que la moderna filosofía amorosa aplica a esa realidad: sexo, *eros* y *agape,* que en cierto sentido corresponden también a la terminología amorosa medieval: *amor concupiscentiae, amor complacentiae, amor amicitiae.* En esa división tripartita subyace la moderna concepción fenomenológica del hombre, que asimismo se entiende como constituido por tres estratos: su corporeidad, su ser espiritual anímico y su personalidad (cf. CTD III, § 23). Así como esas tres realidades estructurales pertenecen al hombre, así esas tres formas de amor pertenecen al auténtico amor humano. Bueno será que empecemos diciendo algo sobre sus peculiaridades.

a) Por *sexo* se entiende la fuerza natural ligada a la corporeidad del hombre, ya no se supone como una apercepción irreflexiva que despierta el sentimiento natural de simpatía, y que a su vez excita el amor de deseo. Lo decisivo en esa cadena es que no se requiere ningún pensamiento ni conocimiento reflexivo; más aún, ni siquiera es necesario el conocimiento puramente espiritual. En razón de su fuerza dominadora del hombre las religiones naturalistas paganas acabaron divinizándolo. El pensamiento cristiano intenta dominar esa fuerza (con la castidad y la virginidad) poniéndola al servicio de las fuerzas superiores del hombre. En

cualquier caso el sexo es una parte del amor humano, que recibe su valoración peculiar desde la imagen total del hombre.

b) *Eros* es un concepto que desarrolló sobre todo la filosofía griega — cf. el *Banquete* de Platón — y se ha entendido unas veces preferentemente desde la corporeidad y otras desde el lado espiritual humano. En la concepción griega, y especialmente la platónica, el *eros* constituía la auténtica vivencia axiológica vital como sentimiento, conocimiento y respuesta a los valores. Se le atribuyeron la complacencia, la admiración, la afección y hasta el arrobamiento extático. Lo esencial en este segundo elemento de la facultad amorosa del hombre es que un conocimiento espiritual (reflexivo) y una libre afirmación de lo conocido proporcionan el fundamento para ese movimiento interior. El *eros* platónico quiere incluso liberar ese estrato espiritual de la realidad corpórea; lo que desde luego representa una reducción idealista. Como el mundo griego no conoció ninguna realidad amorosa superior al *eros,* esta palabra viene a reunir en sí todo cuanto el mundo precristiano pensó acerca del amor humano.

c) *Agape* es vocablo para designar el amor que irrumpe de modo totalmente inesperado y nuevo en el NT, aun cuando entra a no dudarlo en todo auténtico amor humano, puesto que representa un componente personal específico. Mas donde falta el vocablo, al hombre le falta también la comprensión de la realidad. Sólo el NT ha empleado la palabra *agape* para designar esa realidad sorprendente.

Si el sexo persigue la posesión y la autosatisfacción (conservación de la especie), y el *eros* un enriquecimiento interior y una autorrealización a través del ser amado, incluso con la benevolencia que se otorga a ese ser, la *agape* no busca nada para sí, no desciende a las cosas y los valores objetivos, sino que se ocupa exclusivamente de las personas, siendo en definitiva un amor puro a la persona amada, por ella misma; de ahí que sólo se alimente del propio sacrificio hasta la entrega generosa de sí mismo. Si el *eros* es un amor con aspiraciones a subir, la *agape* es un amor que se humilla, y en el que no cuentan el instinto ni el sentimiento ni la vivencia, sino la decisión personal, el acto interno, la propia entrega. Es sin duda un signo de la profunda humanidad de la Iglesia el que en la disputa entre F. Fénelon († 1715) y J.B. Bossuet († 1704) declarase que mientras el hombre vive en este

mundo, ni se da ni puede exigirse esa *agape* como «puro amor desinteresado», sin consideración alguna del amor de sí mismo. Sólo respecto del bien supremo, que es Dios, hemos de decir que, dada la distancia infinita entre Dios y el hombre, debe hallarse en el camino de la generosidad pura. Lo cual constituye, no obstante, una meta que no se puede alcanzar por completo en este mundo, y que Dios personalmente otorgará al tiempo de la consumación.

Con los ojos puestos en esa meta le es posible al hombre — que como cristiano vive ya en este mundo una existencia escatológica — renunciar por el voto de pobreza a valiosos bienes terrenos, que podrían significar para él un auténtico enriquecimiento en este mundo. Le es posible renunciar por el voto de castidad (virginidad o celibato) a una satisfacción personal, que representa un alto valor no sólo para la conservación de la especie, para la familia y el matrimonio, sino también para el individuo. Y, finalmente, por el voto de obediencia le es posible renunciar incluso a la propia voluntad, sometiéndola a la voluntad ajena, siempre que no sea necesario «obedecer a Dios antes que a los hombres».

De la consideración de esas tres raíces de la posibilidad amorosa humana surgen muchas cuestiones, que aquí no podemos discutir con detalle (cf. al respecto CTD III, § 23, 24, 27 y 31; y CTD VII, Sacramento del matrimonio, § 1). Sólo una cosa conviene decir: el amor es lo más dilatado, profundo y alto en el hombre; por lo cual: 1) no está evidentemente al comienzo de la experiencia y del pensamiento humanos, sino que representa más bien la meta de toda la madurez del hombre, y lo que el individuo sabe del amor no es lo que el amor es en sí, sino lo que él personalmente puede entender y realizar como «amor» en su estado presente. 2) Así pues, la inteligencia del amor depende en buena medida de la grandeza espiritual y personal del propio hombre, de su experiencia de la vida, de su madurez y de su fuerza de carácter que sabe ordenarlo todo y en todo tiempo desde un centro personal. 3) Finalmente, la aptitud, las dotes, la experiencia vital y la autorrealización en el amor son obra especial entre gracia divina y acto humano. En el supremo amor de Dios todo es gracia, hasta la misma acción del hombre.

Si desde esta breve reflexión sobre el amor humano queremos elevarnos hasta la cuestión de qué es el amor en Dios y de cómo Dios ama, se nos abre una panorámica que a su vez es de gran

importancia para la comprensión cristiana de ese mismo amor humano.

2. *Teología*

Ante todo hemos de advertir que ahí buscamos algo nuevo con respecto a cuanto hemos dicho al tratar de la bondad y misericordia de Dios (§ 44). Lo expuesto allí no es sino el punto de partida para lo que ahora vamos a estudiar y que, a su vez, recibirá nueva luz de lo que vamos a decir aquí.

a) *Textos bíblicos.* Juan, que gusta de las expresiones sustantivales (cf. la palabra de Jesús que nos transmite en Jn 14,6: Yo soy el camino, la verdad y la vida), nos ha dejado en su primera carta, que fue el billete de presentación del cuarto Evangelio, dos veces la expresión de «Dios es amor» (predicado sin artículo en el original: 1Jn 4,8.16). Con tal expresión Juan no sólo pretende dar la razón de por qué nosotros los cristianos hemos de vivir del amor, conforme al gran mandamiento de Cristo, sino que quiere mostrar además que Dios mismo es el amor. El texto suena así: «Queridos míos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Y quien ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama es que no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros: en que Dios envió al mundo su Hijo, el unigénito, para que vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo como sacrificio de purificación por nuestros pecados. Queridos míos, si Dios nos amó así, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nadie lo ha visto jamás. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha cumplido en nosotros. En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: que nos ha dado su Espíritu (cf. Rom 5,5). Y nosotros hemos visto y atestiguamos que el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo. El que confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. Y nosotros hemos llegado a conocer y creer el amor que Dios tiene por nosotros. Dios es amor: y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (1Jn 4,7-16).

Frente a las afirmaciones del AT, según las cuales Dios es

bondad que se manifiesta al tenernos un amor superior al materno (Is 46,3; 49,15) y en que extiende como un águila sus alas protectoras sobre su pueblo (Dt 32,11), con el texto joánico queda patente que, mediante la proclama de «Dios es amor», el NT anuncia algo totalmente nuevo.

b) *Desarrollo teológico.* En Juan el fundamento de ese nuevo conocimiento divino es la conciencia creyente de la filiación divina de Jesucristo y el saber consiguiente de que en Cristo, Dios humanado, el Hijo ha sido enviado al mundo por el Padre para redimir a la humanidad. Si los sinópticos expresan todavía el misterio de Cristo en su vida y muerte «por nosotros», Juan intenta acercarlo más a nuestra comprensión, afirmando que ahora en el tiempo de la plenitud, en Cristo se ha hecho carne (= hombre) el Logos, la Palabra del Padre, que está junto a él desde la eternidad. Sólo porque con la encarnación de Cristo se nos ha acercado Dios tanto, se ha hecho posible para nosotros los hombres la afirmación de que «Dios es amor». En Cristo Dios se ha hecho una persona con el hombre; y ese dato posibilita una afirmación personal totalmente nueva sobre el ser de Dios. Esa nueva comprensión de lo cristiano alumbra en Pablo y en Juan por encima de las afirmaciones de los sinópticos. Algunos pasajes pueden demostrarlo: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16: el creer no significa ahí «tener por cierto», ni confiar, ni seguir, sino simplemente «amar»). «Dios nos amó primero y envió a su Hijo como sacrificio de purificación por nuestros pecados» (1Jn 4,10). Pablo maneja las mismas ideas cuando escribe: «El que ni siquiera escatimó darnos a su propio Hijo, sino que por nosotros lo entregó, ¿cómo no nos dará gratuitamente también todas las cosas con él?» (Rom 8,32). «Y la verdad es que apenas hay quien muera por un justo; y eso que por un hombre de bien quizás haya alguien que se atreva a morir. Pero prueba del amor que Dios nos tiene es que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,7s).

En el gran marco de la doctrina de la redención está asumida la cristología, que a su vez constituye el fundamento para una concepción de Dios totalmente nueva. Por amor envió Dios a su Hijo al mundo para nuestra redención muriendo en la cruz y por el Espíritu le resucita, a fin de que nosotros nos convirtamos en hombres nuevos, en amigos e hijos de Dios, en cristianos. Esa

nueva imagen del amor divino ¿no debe hacernos comprender lo que significa el amor cristiano a los hermanos? Y así llegamos al problema de ¿qué es el amor en Dios?

c) *Ahondamiento en la comprensión creyente.* Lo dicho nos conduce a una consideración esencial. Si, gracias a la redención de Cristo, hemos llegado a ser una nueva criatura, ello no constituye sólo una obra de Cristo y del Espíritu, sino que representa a su vez una participación en Cristo y en su Espíritu, y, por lo mismo, una participación de Dios (cf. Jn 17: oración sacerdotal de Jesús). Esa realidad divina, de la que participamos como cristianos, es lo que aquí se llama amor. Hay a su vez algunas frases de Juan que pueden esclarecerlo: «Quien permanece en el amor, en Dios permanece y Dios permanece en él» (1Jn 4,17). El amor representa el paso a una nueva vida (1Jn 3,14). «A Dios nadie lo ha visto jamás; si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros... en esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado su espíritu» (1Jn 4,12s). Y en la misma línea dice Pablo: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos dio» (Rom 5,5). Cuán profunda es la identificación del amor de Dios con el nuestro lo muestra 1Jn 4,19 con sus variantes, cuyo texto en los manuscritos antiguos (el Alejandrino, el Vaticano, el 614 y otros) suena así: «Nosotros amamos porque él (Dios) nos amó primero.» En cambio, el tenor literal del Sinaítico, del 33 y otros manuscritos dice: «Nosotros amamos a Dios», mientras que los mss. comunes tardíos leen «Nosotros le amamos (a Dios)». Evidentemente esto son cambios del texto original, porque producía sorpresa la profunda identificación de nuestro amor con el amor de Dios. A su vez en la Edad Media el tema de esa identificación desempeñó un gran papel, cuando Pedro Lombardo y otros grandes escolásticos (Alberto, Tomás, Buenaventura) volvieron a interpretar el texto de la Escritura en el sentido transcrito de los manuscritos tardíos (cf. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Friburgo de Brisgovia 1942, 86-109), diciendo que el amor con que nosotros amamos a Dios y el amor en Dios mismo es el Espíritu Santo (Sant. I, d. 17).

Lo decisivo en esa afirmación de Juan es que el amor de Dios aparece total y absolutamente como un «principio», como un acto originario y creador de Dios, que es expresión pura de su ser, y no una respuesta a nada anterior. Lo decisivo es que Juan, edifi-

cando sobre la teología de Pablo, ha llegado en su meditación teológica a esa idea, cuyo fundamento está ciertamente en haber superado la imagen veterotestamentaria de Dios, aparentemente monolítica y ha llegado así a la vía de la recta comprensión del Dios trino.

d) *Aplicación trinitaria.* Con el desarrollo teológico de la doctrina trinitaria se ve aún mejor lo que tuvo su comienzo en una palabra bíblica. Así como la teología dedujo los procesos y relaciones intratrinitarias a partir de las misiones visibles del Hijo y del Espíritu a nuestra historia; así, razonando que esos mismos envíos del Hijo y del Espíritu Santo son la expresión última de un amor radical en Dios, ha concluido que Dios es personalmente amor en su ser más íntimo.

Fue especialmente Ricardo de San Víctor quien desarrolló esas ideas, como queda ya expuesto (§ 19). El Padre es amor, y por amor engendra en el conocimiento de sí mismo al Hijo, para poder amarle como a un tú esencialmente igual a él con un amor, que es a su vez el Espíritu Santo como persona. Humanamente hablando, generación y procesión son en Dios expresión del ser divino del amor. Las misiones del Hijo y del Espíritu en este mundo son prolongación de esa generación y espiración hasta nuestro mundo humano, que a su vez ha sido creado por el amor de Dios. En este mundo Dios se ha creado con el hombre una imagen, en la que ha entrado de manera singularísima con la encarnación de Cristo, y con la que quiere ligarse en el tiempo terrestre y para siempre mediante la inhabitación del Espíritu Santo y del Dios trino (cf. CTD V, § 16-18). Creación, redención y santificación son obras del amor de Dios, amor que, a su vez, no es sino la misma vida intratrinitaria. Según Ricardo de San Víctor ese amor divino actúa y opera en el hombre de un modo que él describe en cuatro estadios. En el primer estadio el alma experimenta lo insuperable *(insuperabilitas)* de ese poder amoroso de Dios, para sentir en un segundo estadio que ya jamás podrá separarse de esa fuerza *(inseparabilitas).* Una tercera fase de esa vivencia amorosa la pone de manifiesto la singularidad absoluta *(exclusivitas),* y en la etapa cuarta, y final, está la certeza de que es un amor sin límites ni medida *(insatiabilitas),* que con su amor dispone al amador para una capacidad amorosa siempre creciente (cf. M. Schmidt, *Richard von St. Viktor: Über die Gewalt der Liebe,* Paderborn 1969).

Ciertamente que el pensamiento humano no puede resolver ese misterio esencial de Dios. Pero la recta comprensión analógica tal vez pueda proyectar alguna luz en este problema de la comprensión de Dios como amor. Si en el hombre, según hemos visto, sexo, *eros* y *agape* se entienden cual fuerza amorosa de la estructura tripartita humana, y están unidos en la unidad histórica de esos elementos estructurales como vivencia y acto del hombre, también podríamos decir que en Dios esos tres componentes amorosos humanos tienen su analogía. De modo que al Padre se le atribuye la creación, en que aparece la necesidad con la libertad del amor; al Hijo se le atribuyen la encarnación y la redención por la cruz y resurrección, en las que se hace patente la respuesta libre y benevolente del amor al hombre y a su mundo; y al Espíritu Santo se atribuyen la santificación y consumación, en las que puede reconocerse sin más el amor que otorga libre y generosamente como principio de todo don.

Así como en Dios las tres personas son una sola cosa en el único ser personal, así esas tres formas del amor — según se derivan de la analogía humana — son una sola cosa en el ser divino, el Espíritu como amor. Nosotros los hombres sólo podemos representarnos al Espíritu como una unidad formada por el doble elemento de inteligencia y voluntad, de saber y querer. Ahora bien, si la respuesta última de la revelación asegura que Dios es única y exclusivamente amor, para nosotros se deriva la exigencia de preguntarnos también si en nosotros los hombres la inteligencia no tendrá que estar motivada por el amor, cual motivo último de nuestro conocimiento. Nuestro afán de saber y de verdad está condicionado en lo más profundo por la ambición de valía, posesión y dominio. Desde esta última afirmación revelada sobre el ser de Dios como amor, todo lo humano, incluyendo hasta el anhelo más profundo y vigoroso de saber, se convierte en problema.

Ante el Espíritu de Dios todo espíritu humano no puede menos de convertirse constantemente en problema; aunque no sea éste el lugar para estudiarlo. Una fundamentación de la moral de las ciencias debería plantear ahí sus cuestiones.

3. *El amor de Dios, el dolor y el mal en este mundo*

a) *El problema de teodicea.* Por nosotros mismos y por la honestidad de nuestra afirmación teológica es importante volver

a tocar aquí el problema que siempre ha inquietado al hombre como problema de teodicea y cuyo lugar propio es éste. Es un problema que tuvo ya su tratamiento en la revelación de modo adecuado con el libro de Job, debido al gran espíritu que surge del connubio de la fe judía con el pensamiento greco-helenístico. El autor de la obra pone ante nuestros ojos a un hombre, Job, en cuya vida se aúnan la fe más profunda y el mayor sufrimiento humano según la concepción de aquella época. Dentro de la línea del AT, la solución se busca en la idea de creación. Después que Job queda desconcertado en su fe por la teología de la justicia deuteronomista, que esgrimen sus amigos, y después de haber maldecido al mundo y a Dios, el propio Yahveh le pone ante los ojos el espejo de la fe creacionista: Hombre, ¿quién eres tú? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y, ante esa argumentación de Yahveh, Job vuelve a encontrar a su Dios y confiesa a modo de conclusión: «Tan sólo de oídas te conocía yo, pero ahora mis ojos te ven; por eso me reconozco culpable, me arrepiento en el polvo y la ceniza» (Job 42,5s). Lo que ahí aparece recogido, dentro de la profundización helenística de la idea de creación, habría de llevarnos a la solución en la revelación neotestamentaria del amor de Dios. Mas siempre será cierto que es Dios mismo quien con su palabra interior y su gracia ha de salir al encuentro del hombre, si éste como hombre con un pecado de origen pretende penetrar ese misterio insondable de fe. En nuestra época así lo han vuelto a poner de manifiesto con singular claridad las obras literarias de un Reinhold Schneider *(Winter in Wien,* Friburgo de Brisgovia 1958) y más aún de un Ernst Wiechert (cf. H. Fries, *Ernst Wiechert, Eine theologische Besinnung,* Espira 1949). Ya en su novela autobiográfica *Das einfache Leben (La vida sencilla,* 1939) dice Wiechert: «Si asumimos el mundo desde el amor de Dios, todo adquiere un sentido, hasta la misma guerra.» La desesperación de Dios, que invade a los hombres en los bombardeos nocturnos de la guerra y en medio de las atrocidades de los campos de exterminio, la refleja dicho autor en *Die Jeromin-Kinder* (1945) con las palabras del párroco Agrícola, que ante las ruinas de su escuela y los cadáveres de los niños grita: «¡Ven aquí, asesino de niños (y rompe la cruz), y muestra tus manos sangrientas! Muéstralas, bien cerca, para que yo pueda secarlas. No te bastaba con los primogénitos de Egipto y los niños de Belén ¿verdad? Y ni siquiera te bastó tu propio Hijo. Tú lo clavaste a una cruz para que nos redimiera; pero sigues

redimiéndonos una y otra vez con cruces, ¿verdad? ¡Aún te faltaban estos niños, setenta y uno en diez aldeas! ¡Y hasta es una gracia que no haya sido setenta veces siete!» En su obra *Totenwald* (Bosque de los muertos), vivencias del campo de concentración, dice de Dios: «No es ningún padre, sino el rostro de pedernal de Caín, el asesino de su hermano, que se ha encaramado sobre el trono del mundo, para aspirar el olor de los sacrificios.» Podrían añadirse muchos otros testimonios; pero su lenguaje no es otro que el de Job en medio de su desesperación.

b) *El problema de la cruz de Cristo.* Dejando de lado a Job, todos los pensadores, desde Basilio a Reinhold Schneider, han buscado luz en el Nuevo Testamento, en el misterio de Cristo crucificado, para resolver el enigma del mal en el mundo (cf. A. Wurm, *Der dunkle Teppich,* Ratisbona 1957; J. Bernhardt, *Chaos und Dämonie,* Munich 1950; H. Pfeil, *Gott und die tragische Welt,* Aschaffenburg 1971). Con razón hablaba Kant en 1791 del «fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea». El problema humano de la teodicea vive de nuestra falta de fe en la imagen que la revelación nos presenta de «Dios como amor». Pero en todos los mundos al hombre le resulta tan poco comprensible que «Dios es amor», como lo es Dios mismo. Y es que los hombres sólo podemos entender la imagen de Dios que nosotros mismos nos forjamos. Ahora bien, esa nuestra imagen no puede dar razón ni de la grandeza ilimitada del mundo ni del abismo del mar en ese mismo mundo. Sólo el asombro ante «los pájaros del cielo y los lirios del campo», sólo la presencia y la oración silenciosa al pie de la cruz de Cristo, puede hacer penetrar en el corazón del hombre un rayo de luz con el que desvelar la palabra de Juan «Dios es amor».

Conviene entonces con una fe, que no es conclusión lógica de unas premisas evidentes sino un principio existencial (cf. Hab 11,1), asumir esa sentencia y llevarla hasta donde se nos aparece que también el sentido de la misma expresa un «principio». Principio que, desde luego, no se entiende pensando, sino que se capta y mantiene sólo con humildad suplicante y con la entrega de sí mismo, incluso en las horas más oscuras de la vida, hasta que Dios personalmente nos descubra el sentido de esa frase, cuando nosotros cruzamos la puerta que conduce hasta él (cf. Ap 14,7; 16,5-7). Con la fe en esa palabra viviremos sobre la tierra y podremos ya experimentar la verdad con que Pablo introduce

su gran meditación sobre el sentido cristiano de la existencia humana, cuando escribe: «Sabemos, además, que todas las cosas colaboran para bien de quienes aman a Dios, de quienes son llamados según su designio; porque a los que de antemano conoció, también de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,28s).

c) *El misterio de Dios creador.* El pensador cristiano, que en el misterio del Hijo de Dios crucificado ha echado una primera mirada sobre el misterio del amor divino, acabará callando y orando ante el enigma último de nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos, y se preguntará: ¿Por qué existe una realidad fuera de Dios? ¿Por qué Dios ha creado el mundo? ¿Por qué Dios ha creado unos seres espirituales (ángeles) y al hombre, que contradicen su más íntima esencia amorosa, que pueden pecar? ¿Por qué ha quitado Dios el pecado del mundo con la encarnación y muerte en cruz de su Hijo, por qué no ha querido aniquilar el no ser del pecado y establecer así el ser permanente de su creación en la redención por su Hijo? ¿Por qué al acabar el mundo quiere Dios serlo «todo en todas las cosas»? ¿Por qué? ¿Por qué...? ¡Porque es amor, amor esencial, amor puro! ¿No deberá ser, por consiguiente, amor la esencia de todo verdadero ser? Y lo que no es amor ¡no es verdadero ser! *Incipit mysterium Dei, mysterium entis.*

4. *Apuntes para una fenomenología del principio «Dios es amor» y consecuencias para nuestra vida cristiana* (cf. J. Zielinski, *Gott spricht, hier ist meine Liebe,* Bonn 1965).

Una fenomenología del axioma «Dios es amor» debe partir de la fe en el amor de Dios, y de la visión y experiencia que se da en esa fe y con ella. Cuando afrontamos semejantes sentencias de la revelación, no debemos olvidar que esos dichos no son únicamente exhortaciones de los autores sagrados y proclama de la revelación que se les hizo, sino que son también expresión de una experiencia creyente. Al respecto pueden servirnos de guía siete sentencias, decisivas para el amor humano en su concepción cristiana.

a) Dios nos habla y dice: «Yo te he dado todo cuanto eres y tienes» (cf. 1Cor 4,7; 2Mac 7,23; Job 38). ¡Aun así desearías algo distinto y mejor! ¿Sabes tú mejor que yo lo que contribuye a tu salvación? ¿Puedes amarte a ti mismo con un amor más íntimo y puro del que yo te profeso desde toda la eternidad? Bernardo de Claraval, en su obra *Sobre el amor de Dios,* hace un comentario a esas palabras del amor divino, distinguiendo cuatro grados de amor del hombre a Dios, grados que deberíamos meditar de continuo. Grado 1.°: amamos a Dios por nosotros mismos, porque él nos ama tantísimo que nos otorga todo cuanto somos y poseemos. Éste es amor a Dios, pero en su grado más bajo, ya que se funda sólo en el egoísmo, y tan pronto como al hombre le visita la desgracia, duda del amor de Dios. Grado 2.°: amamos a Dios por la imagen de nuestro fin que tenemos como cristianos, porque para la realización de esa imagen debemos recibirlo todo de Dios. Amamos a Dios, porque él quiere llenarlo todo en nosotros con su felicidad. Pero también ese amor sólo con dificultad se verá libre de la imagen fenoménica para llegar a aquella otra imagen intencional de Dios, que sólo se capta por la fe y sólo penosamente se verá libre de mi yo. Grado 3.°: amo a Dios por sí mismo, por ser el bien supremo y el purísimo amor que se da. Dios puede otorgarnos que, al menos de vez en cuando, surja de nuestro corazón el deseo de entenderle y así de amarle. Ambas cosas son don divino, que por nosotros mismos no podemos lograr. Ese amor a Dios sólo puede ser posesión nuestra, cuando Dios nos lo conceda con su contemplación eterna. Grado 4.°: nos amamos a nosotros por Dios. Sobre esto último Bernardo de Claraval piensa que en modo alguno podemos llevarlo a cabo sobre la tierra. Sólo se nos concederá en la unión con Dios, cuando la realidad de Dios lo sea «todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). En la disputa entre los obispos Fénelon y Bossuet la Iglesia no dejó de manifestar sus reservas acerca del «amor puro» de F. Fénelon (DS 2351-2374; D 1327-1349).

b) Dios nos habla: «Me he dado por entero a ti.» Dios, en efecto, se nos ha dado a sí mismo en su Hijo y en su Espíritu. «Él que ni siquiera escatimó darnos a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos dará gratuitamente también todas las cosas con él?» (Rom 8,32). El bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» es la prenda

de esa suprema entrega del Dios trino a nosotros. No son las tinieblas de nuestro espíritu ni la impotencia de nuestro corazón la única causa de que reflexionemos y meditemos tan poco esas verdades de fe, y la felicidad ya no puede consistir más que en la revelación y el desvelamiento divino de ese misterio sacramental en la consumación de Dios. En su exposición del Cantar de los Cantares, la mística ha intentado decir además cosas profundas y definitivas desde la perspectiva humana (cf. Bernardo de Claraval, *86 sermones sobre el Cantar de los Cantares).*

c) Siendo como somos, Dios nos acepta, sólo con que nos abramos a él y no nos encerremos en nosotros mismos (Prov 8,36; Sab 1,3s). «Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). «Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más lo amaba yo, más se apartaban de mí... Yo enseñé a Efraím a andar, los llevé en mis brazos; pero no comprendieron que yo los curaba. Con ataduras humanas los atraje, con lazos de amor. Fui para ellos como quien alza a un niño hasta sus mejillas; me inclinaba hacia él y le daba de comer» (Os 11,1-4). Dios nos dice a cada uno de nosotros: «¡Qué bueno es que existas!» «Tú amas todos los seres, y nada aborreces de lo que hiciste... Tú perdonas a todos, porque tuyos son, soberano que amas la vida» (Sab 11,24-26).

d) Dios nos dice sí, aunque nosotros le rechacemos con el pecado. «Si el malvado se convierte de todos los pecados que cometió, y guarda todas mis leyes y practica el derecho y la justicia, ciertamente vivirá; no morirá. Ninguno de los pecados que cometió se le tendrán en cuenta; por la justicia que practicó vivirá» (Ez 18,21s). «Si confesamos nuestros pecados, fiel es y justo para perdonárnoslos y para purificarnos de toda iniquidad» (1Jn 1,9). «Fiel es el que os llama, y lo realizará» (1Tes 5,24). ¿Podría el amor de Dios a nosotros pecadores encontrar expresión mejor que las parábolas de Jesús sobre la oveja perdida y el hijo pródigo (Lc 15)?

e) Dios nos dice: ¡Permíteme que agrande y realice tu amor a mí! «Les daré un solo corazón e infundiré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que obren según mis leyes... y así sean

mi pueblo y yo seré su Dios» (Ez 11,19s; Dt 30,3-5; cf. 36,25-28: referencia al efecto del bautismo). «Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito. Hacedlo todo sin murmuraciones y sin discusiones, para que lleguéis a ser irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación desviada y pervertida, en cuyo seno brilláis como antorchas en el mundo» (Flp 2,13-15; cf. Dan 12,3). «Porque de él somos hechura, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos» (Ef 2,10). «A aquel que, por encima de todo, puede hacer mucho más de lo que pedimos o pensamos, según el poder que actúa en nosotros, a él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las edades, por los siglos de los siglos. Amén» (Ef 3,20). Lo que ha de ocurrir en la criatura debe llegar siempre del creador, aunque él deje colaborar amorosamente a la criatura.

f) En el bautismo Dios nos ha dicho también a nosotros: «Tú eres mi hijo, mi hija, hoy te he engendrado.» Todos los misterios del amor, que hallan expresión en la filiación divina, la amistad y el matrimonio respecto de nosotros los hombres, nos lo otorga Dios amorosamente con su gracia y consigo mismo (cf. CTD III, § 16-18). En Cristo, «Hijo unigénito del Padre» (Jn 3,15) y «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29), Dios Padre nos ha acogido de tal modo que «no sólo nos llamamos hijos de Dios, sino que lo somos en realidad» (1Jn 3,1); por eso hemos recibido «el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo», que personalmente llama a Dios «Padre» en nosotros y por quien nosotros podemos llamar a Dios «Padre nuestro» (Rom 8,12-16; Gál 4,4-6).

El misterio de esa filiación divina lo han meditado los padres desde san Ireneo *(Adv. haer.* V, prol.) con expresiones como ésta: «Cristo se hizo hombre por nosotros, a fin que nosotros en él nos convirtiésemos en dioses» (Atanasio, *Adv. Arian.* IV,2,29; *Ep. de syn.* 51; Agustín, *Sermo* 192,1: *Deos facturus, qui homines erant, homo factus est, qui Deus erat).* Sobre la tierra eso significa la filiación divina por adopción (Gál 4,5), por la hermandad con Cristo (Rom 8,29), por el Espíritu de Dios que hemos recibido (Rom 8,15-17) y por quien nos convertimos en herederos de Dios y coherederos de Cristo (Gál 3,26-29; cf. CTD III, Bautismo, § 7).

g) Por su apóstol, Dios manda decirnos: «Queridos míos, ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como es. Quien tiene esta esperanza en él se vuelve puro, como puro es él» (1Jn 3,2s). «Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó, eso preparó Dios para los que le aman» (1Cor 2,9). «Y nosotros hemos llegado a conocer y creer el amor que Dios tiene por nosotros. Dios es amor, y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él. En esto culmina el amor entre nosotros: en que tengamos plena confianza en el día del juicio; porque tal como es él, somos también nosotros en este mundo» (1Jn 4,16s). Aquí alcanza la fenomenología del amor con fe su meta última. El hombre, imagen de Dios (Gén 1,26), como hermano de Cristo y templo del Espíritu Santo llega a ser hijo de Dios y, en Cristo, torna al Padre, a Dios, que es amor, para amar eternamente (no ya para preguntarse qué es el amor) como es amado por Dios.

Con ello concluimos las tentativas en torno al misterio de Dios tal como la Iglesia — que siempre contempla en su Escritura como en un espejo ese misterio divino — lo ha expuesto en el curso de los siglos y tal como el autor de estas líneas ha podido entender esa doctrina eclesiástica inagotable y desarrollado su comprensión. Si al comienzo de la búsqueda humana del ser de Dios figuraban las ideas filosóficas de la aseidad divina (neoplatonismo) y del acto puro que es Dios (Aristóteles), y si al final se alza el misterio revelado de «Dios es amor», ambas afirmaciones no implican contradicción alguna, a nuestro entender. Por el contrario, se esclarecen mutuamente en lo más profundo, como en nosotros se completan pensamiento y fe, espíritu y corazón. Juan Damasceno, siguiendo a Gregorio de Nacianzo, y refiriéndose al creador dice: «Él (Dios) reúne en sí todo el ser como un mar *(pelagos)* de esencialidad insondable y sin orillas» *(De fide orth.* I,7: ed. Kotter 9,13), como escribe también en su profundo resumen de la historia de la salvación: «Así mostró al final el gran mar *(pelagos)* de su amor al hombre» (ibid. III,1: ed. Kotter 45,25).

Que el ser no sólo procede del amor, sino que en su hondón último y más profundo es amor, constituye sin duda el misterio radical de nuestra revelación cristiana de Dios, que, en nuestra concepción cristiana del mundo y de nosotros mismos, excluye, por sí solo y de un modo total, cualquier nihilismo. Mas, así como mente y corazón del hombre constituyen una sola cosa en

su ser personal, así también el misterio último de Dios, la Trinidad santísima, es ser, verdad y amor, un ser personal en las tres personas de Padre, Hijo y Espíritu Santo, Amor trino. A él la alabanza y la acción de gracias, el amor y la adoración por toda la eternidad.

EPÍLOGO

Al concluir este tomo del *Curso de teología dogmática,* permítasenos recordar brevemente una idea que desde el comienzo ha presidido la redacción de toda la obra, que de tomo en tomo se ha ido diferenciando, especificando y ahondando, y que, al final, tal vez aparezca como la idea básica o como el hilo de oro de toda la obra. Esa idea no se dio desde el principio, ni puede tampoco desarrollarse como un esquema. A mí, no obstante, cada vez se me parece el modelo fundamental de una teología dogmática. Por eso voy a exponerla en breves líneas.

1.° La teología está siempre en marcha para proyectar nuevas luces sobre la comprensión humana de la realidad desde la realidad divina, tal como se nos manifiesta en la revelación y tal como ha ido desarrollándose en la fe de la Iglesia bimilenaria.

2.° La imagen cristiana de Dios es la imagen trinitaria. Por profundo e inagotable que sea ese misterio, es esencial para la fe de la Iglesia, y es asimismo necesario para el servicio que la Iglesia ha de prestar al mundo. Tarea de la Iglesia es mantener esa imagen y recuperarla en cada época.

3.° En el presente volumen hemos intentado convertir esa imagen trinitaria de Dios en fundamento y tenor de toda la doctrina divina. Cuando en nuestro razonamiento sobre el Dios uno hablamos sobre las propiedades de Dios, cada argumentación se remite a esa imagen trinitaria de Dios. Sólo en ella logra su clarificación interna.

4.° Cuando en estas páginas se intenta desarrollar la comprensión dogmática del misterio trinitario — con la brevedad que la extensión del volumen impone — a partir de los planteamien-

tos cósmicos del pensamiento griego, pasando por Agustín y Ricardo de San Víctor hasta el pensamiento personal de la teología de Occidente, considérese como una tentativa sujeta en todo y por todo al juicio de la Iglesia. El fundamento de esa tentativa es simplemente la afirmación de que el propio ser divino ha de ser personal y que el misterio de la Trinidad sólo puede formularse diciendo que el único ser personal de Dios subsiste necesariamente en tres personas, sin que ninguna de las tres exista al margen del único ser personal.

5.° En este punto capital del volumen (§ 19) se ha desarrollado y fundamentado además el modelo de pensamiento teológico que desde el principio ha sostenido este CTD, aunque sólo vaya haciéndose consciente de tomo a tomo: el modelo básico trinitario de la antigua concepción cristiana del mundo y del hombre. Si he de mencionar los tomos por su orden de aparición, tal modelo se presenta por primera vez en la doctrina de la gracia, donde ésta aparece siempre en sus tres aspectos esenciales: el objetivo, como creación sobrenatural en el hombre; el ético, como ayuda histórica sobrenatural para el propio hombre; y el aspecto personal, como unión mística del hombre con la divinidad. Ese modelo vuelve a hacerse patente de modo espontáneo en la doctrina general de los sacramentos, al aparecer éstos divididos en tres grupos: sacramentos de iniciación y de vida, como el bautismo y la confirmación; sacramentos en relación con el pecado y la sanación, que son la penitencia y la unción de enfermos; y los sacramentos eclesiásticos sociales, como el matrimonio y el orden sacerdotal. La sagrada eucaristía, que además de sacramento es también el culto de la Iglesia, aparece a su vez en la triple forma de sacrificio, banquete y presencia adorable del Señor. En el centro de la doctrina creacionista (§ 23) ese modelo ha encontrado nuevo esclarecimiento y apoyo con la imagen trinitaria que hemos proyectado desde la estructura del hombre (corporeidad, espíritu-alma, personalidad). El hombre es ciertamente el centro en que ese modelo —acuñado por Dios creador y que aparece en el mundo como creación— que primero podemos captar, pero que hemos de mantener, si no ha de perderse el conjunto de esa primitiva imagen cristiana del mundo. Cuanto en la antropología se pone de manifiesto con la autocomprensión del hombre ha vuelto a dejarse sentir en la concepción de Dios presentada en este volumen, según pueden probar las repetidas referencias a CTD III § 23. Los volúmenes siguientes sobre la Iglesia y Cristo reflejarán sin duda ese mismo modelo.

6.° Lo que aquí se ha ido imponiendo cada vez más por la fuerza del propio tema, y sin pretenderlo, me parece que puede ser de importancia decisiva en la crisis de la teología de nuestro tiempo. Por sincero interés, y también debido a la gran tarea del diálogo ecuménico, es necesario expresarlo aquí. Las iglesias reformadas, especialmente por su interpretación de la teología paulina, han llevado su teología a un cierto angostamiento cristológico. Con la ilustración la teología experimenta un nuevo estrechamiento por virtud de una idea antropocéntrica. Así, la doctrina trinitaria fue desapareciendo cada vez más de la teología evangélica o pasó a ser totalmente distinta de como la había expuesto la Iglesia antigua. Ahora bien, sin una doctrina trinitaria la cristología se cambia en algo diferente. Con ese hecho de la reforma vino a unirse otro acontecimiento de nuestra teología, en el que la antigua iglesia occidental romana tuvo tanta culpa como las iglesias reformadas: con el advenimiento de las ciencias de la naturaleza, la fe creacionista y la conciencia de que el mundo es creación y criatura de Dios se fueron perdiendo cada vez más o se trocaron en una cuestión romántica y estética. Dios ya no aparece tanto como el creador, sólo se le llama Padre de nuestro Señor Jesucristo, al que se considera primordialmente desde nuestro ser humano. Pues bien, la imagen trinitaria de Dios sólo es posible cuando se contemplan por igual, y con idéntico peso, creación, redención y santificación o consumación, cuando se equiparan pasado, presente y futuro, el orden objetivo, el espiritual-ético y el personal-humano. ¿No es ésa la meta hacia la que debe ponerse en marcha nuestro diálogo ecuménico?

En el diálogo con las antiguas iglesias orientales persistirá el consenso trinitario, aunque se deje sentir la tensión entre el pensamiento cósmico-objetivo de Oriente y la concepción personal-antropológica de Occidente. En el diálogo con las iglesias reformadas habrá que meditar una y otra vez sobre la concepción del mundo como criatura y la imagen de Cristo cual segunda persona de la santísima Trinidad, si se quiere recuperar la imagen trinitaria de Dios, que también subyace, desde luego, en la teología paulina. Acerca del problema de la creación, la iglesia occidental deberá preguntarse si la confesión de fe no es una

confesión de labios, sin ninguna eficacia en nuestro mundo secularizado (cf. MThZ 27, 1976, 142-165).

Finalmente en ese modelo trinitario hay que repensar el proceso mental, tan importante en todos los tiempos para cualquier reflexión del hombre acerca de Dios: el proceso mental del transcender. No puede tratarse sólo de un transcender el mundo de los sentidos hacia el mundo espiritual (hacia fuera), como ya lo desarrolló sobre todo la filosofía platónica. Hay que incorporarlo también como transcendencia del mundo entendido espiritualmente hacia el mundo personal (hacia dentro), para acabar encontrando su coronación y fundamentación internas como transcendencia del mundo finito al mundo infinito de Dios (a lo absoluto; cf. «Franz. Forsch.», cuad. 28, 1976, 41-56).

Frente a la nueva tentativa de presentar la historia de los dogmas como pura «historia de la libertad» (cf. ZKTh 99, 1977, 1-24), también hemos de decir aquí que la historia de los dogmas de la Iglesia no es sólo una historia personal de la libertad (desde la fe); es asimismo historia espiritual de las ideas, por cuanto los hombres sólo pensamos con ideas. Y, por ende, también con ideas podemos expresar nuestra fe; y esas ideas poseen ya su propia normativa interna, que nosotros hemos de captar y meditar de un modo reflexivo. Asimismo, y finalmente, la historia dogmática es historia de la realidad histórica de toda la Iglesia, en la cual operan por igual la palabra, los sacramentos y el magisterio. Cuando deja de considerarse en su auténtica importancia cualquiera de esas tres realidades — palabra, sacramentos, magisterio — algo se desplaza en la Iglesia, y por tanto en su comprensión creyente y en su expresión actualizada de la fe que es el dogma.

Con su corporeidad, su alma espiritual y su libertad personal, el hombre lo lleva todo, y a la vez debe sostenerse a sí mismo de continuo. En ese equilibrio oscilante entre la realidad natural y sobrenatural, que Dios siempre nos otorga y brinda, así como en nuestra acogida y versión de esa realidad en nuestro mundo humano y nuestra propia comprensión, en dejarnos formar y en las formas propias a través de esa realidad y en la propia realización, en ese equilibrio oscilante descansa nuestra fe cristiana, que se nos da y encomienda para la realización.

7.° Sobre todo lo cristiano se impone siempre el *katholon*, y de alguna manera — así me lo parece — también eso ha de recogerlo nuestra imagen trinitaria de Dios, si la teología ha de

ser explicación teológica de *toda* la realidad, y no una visión antropológica o antropocéntrica (cf. J.L. Casuro, *Situación actual de la teología trinitaria*, en «Estudios trinitarios» I, 1967, 45-81); J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Ratisbona 1979.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abelardo 33 215 217 225 249 314 472
Abraham 28
Abu Bekr 130s
Acquaviva, S. 435
Adam, A. 182 185
Adorno, Th.W. 419 424
Aegidius Romanus 368
Afnan, S.M. 383
Agustín 20 33 42s 57s 106 119s 206-211 222 225 235 237 245 269 274ss 282 285 287s 290s 297 300 302 304 307 310 314 316 318 321 328 333s 345 347 351ss 356 358s 362 371 373 375s 383 385 391 401 408 412 422 427 435 443 452 457 460 465 470ss 479 482 488s 499 506 510 525 534s 540 543 546 557 579ss 597
Ahura Mazda 129s
Al Farabi 381
Al Gazel 381
Al Ghazali 255
Al Hasan de Bisra 131
Alano de Insulis 219
Alberto Magno 219 255 373 413 589
Alcuino 213
Alejandro de Alejandría 269
Alejandro de Hales 113 219s 386 500 537
Aleu, G. 403
Altzizer, Th.J. 109
Álvarez Gómez, M. 357
Amalrico 459 468
Amalrico de Bène 79
Ambrosio 206 304
Ammonio 379s
Anaxágoras 281
Anaximandro 99
Anfiloquio de Iconio 321
Angelus Silesius 118
Anselmo de Canterbury 59 216s 300 322 367 370s 382s 388 392 408 489 508 579
Anselmo de Havelberg 220
Anselmo de Laón 215
Antweiler, A. 390
Arístides 58 370 578
Aristófanes 78
Aristóteles 42 54 57 113 148 166 281 312 320 329 372s 375 389 396 398s 406 413 420 456 458 464 472 475 483 496 517 543 548 550s 555 572 576s
Arrio 199
Arrupe, P. 19
Atanasio 102 196 199s 201 213 260 276 295s 299 305 315 321 326 597
Atenágoras 58 190s 370 453 578
Auer, J. 25 112 149 223 292 330 345 589 605
Aulén, G. 242
Austin, J.L. 96
Averroes 459 472
Avicena 381 383
Ayer, A.J. 96

Baader, F. von 501
Bacon, F. 543
Bacht, H. 462
Bahr, H. 465
Baier, W. 554
Balâs, D.L. 493
Balthasar, H.U. von 62 69 358 362 405s 452 583
Bañez, D. 34
Barbel, J. 183 185
Barth, H.M. 19
Barth, K. 23 47 114
Bartmann, B. 232 435
Basilio Magno 33 106 116 188 202 214 269 286 289 292 299 314s 331 334
Bauer, L. 405
Baumgartner, A. 423s
Bautain, L.E.M. 34 52
Bayle, P. 227
Bebel, A. 88
Beierwaltes, W. 69
Beinert, W. 18 69
Bengl 118
Berdiaiev, N.A. 111 117
Bergson, H. 496
Berkenkopf, G. 435
Berkhof, H. 280
Berle, A. 435
Bernardo de Claraval 371 501 583 595s
Bernhard, J. 419 593
Bernhardt 144
Bertalanffy, L. von 493
Beumer, J. 183
Biandrata, G. 226
Biard, P. 435
Bird, O. 541
Biser, E. 25 37 76 583
Bishop, J. 77 111
Bitter, W. 172
Blank, J. 77
Blatter, Th. 435
Bloch, E. 43 76
Boccaccio 79
Boecio 112s 211s 321 329 331 335s 340s 457 472 485 525 579
Böhme, J. 118 241 501
Böhme, W. 87
Bonhoeffer, D. 23 86 108
Bonsirven, J. 162
Borchert, E. 222 323 345
Boros, L. 19
Bossuet, J.B. 585 595
Böttcher, H.M. 121 367
Botte, B. 290
Botterweck, J. 52
Boublik, V. 121
Bouillard, H. 25
Bouyer, L. 121
Brague, R. 69
Brantl, G. 132
Brémond, H. 69 74
Bruaire, C. 49
Brugger, A. 371
Brunner, A. 234 253 262 368 494
Brunner, E. 40 62 229 242
Brunner, P. 550
Bruyne, E. de 420
Buber, M. 25
Bucher, A. 112 121
Büchner, L. 82
Büchsel, F. 242
Buda 138
Buddei, J.Fr. 80
Buenaventura 17 34 36 59 106 149 220ss 224 277 292 311 314 316 323 329 344 385 392s 416 479 500ss 526 532 534 536s 540 589
Buhr, M. 84 92
Bulgakow, S.N. 242
Bultmann, R. 23 31 162 319
Buren, P.M. van 19 108

Calvino, J. 34 100 226
Cardonnel, J. 18
Carreg, M. 428
Casel, O. 255
Casiano 218 370
Casper, B. 62 122
Casuro, J.L. 605
Causade, J.P. 492
Cayetano, Th. 113
Cicerón 58 79 414s
Cirilo de Alejandría 213 288 304 316
Cirilo de Jerusalén 33 286
Cirne-Lima, C. 25
Clemente de Alejandría 32 144 171 188 191 333 370 565 578s
Clemente de Roma 189

Cleomenes 194
Cognet, L. 121
Colpe, C. 435
Colligan, O.A. 331
Collins, A. 81
Comte, A. 429
Congar, Y. 25 473
Coreth, E. 40 76 84
Cox, H. 109
Cramer, W. 49
Crisólogo 73
Cross, F.L. 140
Cuadrado Maseda, G. 493

Chabanis, Ch. 84
Chantepie de la Saussaye, P. 137 240
Chollet, A. 312
Chuang Tse 127

Dangelmayr, S. 368
Daub, K. 228
David de Dinant 79 459
Davies, W.D. 539
De la Potterie, I. 555
De Pater, W.A. 19 96
Decker, B. 224 367
Deissler, A. 539
Delhaye, Ph. 462
Demócrito 78 456
Deneffe, A. 325
Descartes, R. 59 81 407 497
Deschner, K. 84
Didakhe 188 278
Diderot, D. 81
Dídimo el Ciego 200 213
Dionisio de Alejandría 196 241 247
Dionisio Rijkel de Lovaina 419 423
Doch, H. 46
Dörries, H. 292 300
Driesch, H. 495s
Dulles, A. 45 47
Duns Scoto, J. 34 323 329 344 368 371 373 388s 393 400 404 501 527 537
Dunstan, J.L. 132
Durando de Porciano 328s

Ebeling, G. 25
Edgar de Bruyne 420
Eckhart 20 71 118 224 395 444
Efrén el Sirio 33 102s 270 303
Egea, F. 19
Egenter, R. 462
Eichrodt, W. 136 150
Eissfeldt, O. 144
Eknaton 138
Elert, W. 226
Eliade, M. 482 559
Elisabeth de la Santísima Trinidad 362
Emperadores
Carlomagno 213
Constantino 199
Graciano 203
Justiniano 441 471
León v 100
Marco Aurelio 398
Miguel II 100
Teodosio 203
Valente 203
Emperatriz Teodora 100
Engels, F. 49 84 90s
Enrique de Gante 328
Enrique de Harcley 221
Epicuro 79 580
Epifanio de Salamina 195 203 299 303 488
Erasmo de Rotterdam 226
Esmalcalda 34
Esteban de Lüttich 252
Eunomio de Cicico 200
Eurípides 579
Eusebio de Cesarea 572
Eusebio de Nicomedia 199
Evely, L. 25

Faber, H. 172
Faber, W. 516
Fabro, C. 77
Falaturi, A. 69
Feckes, C. 402
Feigel, F.K. 435
Feil, E. 40
Feine, P. 242
Feiner, J. 49
Fénelon, F. 585 595
Feuerbach, L. 45 49 61 81s 86 122s
Filipo el Canciller 413

Filón de Alejandría 148 187 260 381 470 578
Fischer, L. 49
Flaviano de Antioquía 188
Flavio Josefo 165 438
Florenskij, P. 242
Focio 213
Forestinus, B. 229
Frankl, V.E. 18
Francisco de Sales 540 583
François, M. 41
Franzellin, J.B. 230 458
Freud, S. 123
Frey, G. 419
Friedrich, C.J. 541
Frielingsdorf, K. 230
Fries, H. 25 592
Froschhammer, J. 258
Fuerst, A. 473
Fulgencio de Ruspe 212s 245

Gadamer, H.G. 40 502
Gancho, C. 550
García Cordero, M. 162
Garrigou-Lagrange, R. 121
Gent, W. 77 473
Gerber, U. 25
Gerken, A. 45
Gerlitz, G. 239
Gerlitz, P. 121
Gerstenberger, G. 419
Gertz, B. 111 114
Geyer, H.G. 114
Geyser, J. 403 435
Gil, E. 41
Gilberto (Porreta) de Poitiers 216 249 383
Gilson, E. 393
Girardi, J. 77
Glossner, M. 232
Goergen, J. 516
Gollwitzer, H. 25
González Faus, J.I. 69
Görres, I.F. 550
Görres, J. 501
Graber, R. 325
Grabmann, M. 419 493
Grabowski, St.J. 473
Granet, P.B. 405
Grassmann, A. 493
Gregorio de Nacianzo 103 202s 269 292 296 305 315 321 326 333 354 478
Gregorio de Nisa 116 196 202 270 292 479 565
Gregorio Taumaturgo 196s
Greshake, G. 419
Grillmeier, A. 463
Grimm, R. 133
Groblinzki, J. 522
Gross, H. 155
Grotius, H. 543
Gruber, G. 498
Grün, St. 25
Grundmann, W. 30
Guardini, R. 45 330 424 435 516
Guerrero, J.R. 19
Guichardan, S. 455
Guillermo de Auvergne 225 344
Guillermo de Auxerre 33
Guillermo de St. Thierry 218
Guru Govind Singh 129
Guru Nanak 129
Günther, A. 231 241 258
Guthrie, W. 518

Haag, H. 144 154
Haardt, R. 193
Haas, A.M. 69
Hadot, P. 493
Hagemann, 197
Hahn, F. 277
Hamilton, W. 109
Hamp, V. 451 552
Hampe, J.Chr. 238
Hardon, J.A. 19 121 123 132 367
Harkianakis, St. 238
Harnak, A. von 185 359
Hartmann, N. 368 403 415 493 502 575
Haubst, R. 225 426 559
Hecker, K. 45
Hefele, K.J. 201
Hegel, G.W.F. 45 47 59 107s 118 227 241s 306 403 414 423
Heidegger, M. 348 403 405
Heiler, F. 238
Heitmann, C. 280 290
Heitsch, E. 100 445
Hellín, J. 111

Hemmerle, K. 18 96 234 253 359 462
Hengel, M. 19 162
Hengstenberg, H.E. 48
Henrich, D. 49
Heraclito 148 390
Herbert de Cherbury 81
Hermand, J. 133
Hertzberg, H. 132
Herz, M. 73
Hessen, J. 411 559
Hilario de Poitiers 205s 222 225 316 327 329 385
Hildebrand, D. von 583
Hildebrand, R. 280
Hinz, W. 129s
Hipólito de Roma 188 190 194ss 269 275 310 488
Hirata Atsutane 128
Hirsch, E. Chr. 49
Hirscher, J.W. 230 516
Hobbes, Th. 81 414
Hochstaffl, J. 96 357
Hoffmann 442
Hoffmann, W. 370 574 579
Holbach, P.H.D. von 81
Hölderlin, F. 574
Hommel, H. 435
Honorio de Autún 219
Horacio 497
Hornung, E. 445
Horvath, A. 318
Hsun-Tu 127
Huber, A. 419
Hugo de San Víctor 217s 537
Hume, D. 61 80
Huonder, Q. 48
Hurter, H. 436

Ignacio de Antioquía 188s
Ignacio de Loyola 233 379 433 546
Imschoot, P. van 136 428
Instituto Anthropos 447
Ireneo de Lyón 32 188 193 267 326 578 597
Ivanka, E. von 565

Jacobo de Metz 224 344
Jacobo de Viterbo 344
Janke, W. 420
Jansen, B. 403
Jaspers, K. 605
Jeanson, F. 84
Jenofonte 54
Jeremias, J. 539
Jerónimo 524
Jimmu Tennō 128
Joaquín de Fiore 116 216 220 243 249s 336 455 546
Johannes Wuel de Bruck 223
Joppin, G. 583
Jordan, P. 46 496
Juan Crisóstomo 103 203 213 565
Juan Damasceno 36 49 58 104 116 204 292 304 315 327s 334 337ss 344 350 354 391 457 461 478 486 501 507 535 537 553 579 598
Juan de la Cruz 454
Juan de la Rochelle 220
Juan de Ripa 323 344
Juan Filópono 247
Juderías, F. 493
Jung, C.G. 186
Jüngel, B. 96 109
Jungmann, J.A. 237 290 314
Junker, H. 448
Justino Mártir 188 190 268 578

Kamo Mabuchi 128
Kant, I. 41 44 59 80 97 227 242 376 404 423 540 550 593
Karmiris, J. 238
Karrer, O. 225
Kasper, W. 18 69 77
Kassing, A. 25
Kautski, K. 88
Keel, O. 433
Kehl, N. 274
Keil, G. 368
Kelly, I.N.D. 189
Kern, W. 25 462
Ketteler, W. 94
Kirsch, H.E. 191
Klages, L. 496
Klaus, G. 84 92
Kluge, F. 26
Kluxen, W. 113 368 370 388
Knevels, W. 18
Knoch, O. 280 402
Koep, L. 514

Kögel 496
Kologriwof, I.v. 462
Kolping, A. 94
König, E. 136
König, F. 24
Koppers, W. 48
Kotter, P.B. 330
Kovach, F. 420
Kremer, K. 268 493
Krenn, K. 18
Krings, H. 49 420
Kuhn, H. 411
Kuhn, J. von 197 230
Kümmel, W.G. 162 243
Küng, H. 462
Kung-fu-Tse (Confucio) 127 138
Künneth, W. 19
Kunz, E. 18
Kuschzialek, M. 79

Lackmann, M. 47
Lacroix, J. 76
Lactancio 100 295 453
Lacueva, F. 262
Lagarde C. y J. 18
Lakebrink, B. 114
Lamettrie, J.O. de 81
Lanczkowski, G. 121
Langemeyer, B. 62
Laprière, J. 49
Láscaris Commeno, R. 96
Lavelle, L. 64 580
Leal, J. 493
Lebreton, J. 182
Leclercq, J. 121
Leibniz, G.W. 59 80 227 377 450
Lenin, W.I. 84 91
Léon-Dufour, F.X. 162
Lepp, I. 76
Lercher, L. 232
Lersch, Ph. 496
Lessing, G.E. 79 227 410
Lessius, L. 414 559 566
Leucipo 456
Ley, H. 77
Liener, J. 76
Liesel, N. 560
Lietzmann, H. 189
Locke, J. 80 543
Loofs, Fr. 185
Loosky, W. 238
Lorenz, K. 83
Loretz, O. 40
Lotz, J.B. 62 77 84
Lubac, H. de 75 76
Lucrecio 79 82
Ludolfo de Sajonia 554
Luijten, W.A. 502
Lulio, Raimundo 225
Lutero, M. 34 226 582
Lutterelli, J. 442
Lüttgens-Hampus 111
Lugo, J. de 34
Luzie Christine 426

Maas, W. 462
Macedonio de Constantinopla 200
Macguarrie, J. 96
Machovec̆, M. 77
Mager, A. 121
Mahnke, J. 486
Mahoma 130
Maimónides, M. 255
Malevez, L. 25
Maltha, A.H. 318
Mann, U. 19 121
Manser, G. 376
Marcel, G. 60 348 383
Marción 244
Maréchal, J. 403
Margerie, B. de 234
Marheinecke, Th.K. 228
Marie de l'Incarnation 75
Marín, A. 25
Marín Ibáñez, R. 411
Martimort, A.G. 290
Martin de Cochem 554
Martino 219
Martius, H. 482
Marx, K. 82 84 90s 110 123
Mateo de Aquasparta 223 392 462 472 500
Mathesius 49 374 390 394s
Maurer, W. 226
Mauthner, F. 76
Máximo el Confesor 213 350 452
Mayer, H. 369
Mayer, R. 136 141 445
Mechels, E. 111
Melanchton, Ph. 226

Meliso 396
Menges, M.C. 112
Merleau-Ponty, M. 110
Meyer, A. 493
Miano, V. 18
Michel, A. 318
Middendorf, H. 511
Miguel Cerulario 214
Miguel Paleólogo 250
Minges, P. 436
Minucio Félix 58 453
Möhler, J.A. 52 197
Moleschott, J. 82
Moltmann, J. 69 109 554
Möller, J. 25 40 43 122 368
Moser, T. 87
Motoori Nozinaga 128
Mouat, K. 84
Mouroux, J. 482
Moynihón, A. 473
Mühlen, H. 69 280 286 289 290 462 466
Müller-Armack, A. 76

Naumann, H. 123
Nequites de Nicomedia 220
Newton, I. 458
Nicolás de Autrecourt 79
Nicolás de Cusa 96 106 225 357 379 393 426 439 562 566 572
Nielsen, D. 239
Nietzsche, F. 44 82 88 107 415 496 550
Nilsson, M.P. 123
Nink, C. 367
Noeto 194 241
Noetscher, Fr. 46 473
Nogar, T.J. 110
Norden, E. 370 517 577
Novaciano 195
Nygren, A. 583

Obersteiner, J. 545
Oberti, E. 420
Ogiermann, H. 49
Ohlmeyer, A. 65
Orígenes 191s 260 269 276 295 299 305 441 453 457 478 565
Otón de Freisinga 383
Otto, R. 435 559 562
Pablo de Samosata 195 241
Paletta 481
Papas
  Agapito 471
  Calixto 191 194
  Ceferino 194
  Clemente I 478
  Cornelio 194s
  Dámaso 201 244 489
  Dionisio 196 241 243s
  Eugenio III 216 220
  Gregorio Magno 35 490
  Juan II 471
  Juan XXII 252
  León I 213 315 468
  León III 213
  León XI 524
  León XIII 117 479
  Martín 213
  Nicolás I 524
  Pablo IV 227
  Pelagio 304
  Pío IX 242
  Pío X 117
  Pío XII 117
Parménides 100 396 455
Pascal, B. 118
Pascasio Radberto 218
Passaglia, C. 230
Pasteur, L. 82
Pedro Auréolo 221
Pedro Crisólogo 481
Pedro de Poitiers 219
Pedro Lombardo 33 213 218 269 292 330 462 479 502 508 517 531 539 581 589
Penido, M.T.-L. 111
Perelmann, Ch. 541
Petavius, D. 197 229 329 333 361 380 435
Peterson, E. 445
Pettazoni, R. 511
Petuchowski, J.J. 69
Pfänder, A. 415
Pfeil, H. 77 87 89 593
Philbert, G. 367
Picard, M. 76
Pico della Mirandola 439
Pieper, J. 405 411 508 583
Pipino 213

Pitágoras 194
Platón 19 27 42 54 56s 148 171 281 397s 406 412s 415 420s 423s 456 459 483 497 507 562
Plauto 78
Plotino 118 268 370 380 383 412s 418 421 424 452 459 484 496s 504 518 577
Plutarco 379 484
Pohle, J. 436
Poschmann, B. 402
Pottmeyer, H.J. 25
Pourrat, P. 121 432
Práxeas 194 241
Prepositino de Cremosa 219
Prestige, L. 325
Prinzhorn 496
Proclo 113 118 225 391 456 484 497 505
Protágoras 79
Przywara, E. 111 112 114 119 516
Pseudo-Aristóteles 50s 54
Pseudo-Dionisio Areopagita 75 104 213 222 225 237 316 350 357 385 397 413 422s 454 457 485 495 497 501 502 505 565s

Quell 146
Quint, J. 395

Rábanos, R. 493
Rabeneck, J. 253 262 312
Rabindranath Tagore 73 125
Rad, G. von 136 156 187 448 517
Rahner, K. 18 45 60 232 266
Ramakrishna 125
Ramos, J. 493
Ramsey, J.T. 96
Ratzinger, G. 94
Ratzinger, J. 18 25 290
Rebstock, B. 516
Reding, M. 76
Regnon, Th. de 182
Reinhardt, R. 19
Revers, V.J. 482 492
Ricardo de San Víctor 217 222 316 331 341 385 414 583
Riesenhuber, Kl. 18
Rigaldi, O. 220
Rigaux, B. 396
Ringgren, H. 144
Rintelen, F.J. von 411 415
Ripalda, J.M. de 34
Ritschl, A. 228
Roberto Grosseteste 344
Robinson, J.A.T. 108
Rondet, H. 183
Roscelino de Compiègne 79 216
Rose-Oldenbourg 48
Rosmini-Serbati, A. di 231
Rothacker, E. 494
Rousseau, J.J. 81
Rousselot, P. 25
Rovira i Belloso, J.M. 25
Rowley, H.H. 142
Rudolf de Biberach 540
Rudolph, K. 32 193
Rufino 201
Ruh, K. 225
Ruiz de Montoya, D. 502 531
Ruperto de Deutz 183 219
Russell, B. 435
Ruysbroeck, J. van 462 501

Sabatier 34
Sabelio de Libia 195 241 244
Sailer, J.M. 461
Sakagucki, F. 517
Sankara 125
Sartorius, B. 132
Sartre, J.P. 43 82 84 89 108
Sawicki, F. 584
Scupoli, L. 444
Schaefer, A. 19
Scharbert, J. 65
Scheeben, M.J. 197 230 257 293 307 312 330 380 436 458 462 566s 574 579
Scheffczyk, L. 18 69 77 182 219 253
Scheler, M. 496
Schelkle, K.H. 69 156 162 280 401 428 539
Schell, H. 230 371 480
Schelling, F.W.J. von 241 305 423
Scheremann, Th. 560
Schiffers, N. 46 69
Schilson, A. 69
Schiller, F.v. 519 574
Schilling, W. 122

Schleiermacher, F. 45 228
Schlier, H. 32 187
Schlösser, F. 25
Schmaus, M. 220s 232 262 293 298 301 318 330 344 435 522
Schmidt, M. 590
Schmidt, W. 48 58 123 447
Schmucker, J. 49
Schmeemelcher, W. 19
Schneider, C. 511
Schneider, J. 218 269
Schneider, O. 75
Schneider, R. 87 592
Schoeps, H.J. 137
Scholem, G. 325 380
Schopenhauer, A. 87 419
Schrade, M. 96
Schrader, C. 230
Schrage, W. 419
Schramm, G. 496
Schrey, H.H. 62
Schuler, P.B. 48
Schulte-Vieting, H.J. 18
Schultz, A. 540
Schultz, H.I. 18 136
Schultze, B. 242
Schulz, H.-J. 367 560
Schürmann, H. 554
Schütz, A. 402
Schwamm, H. 522
Schwank, B. 166
Seeberg, R. 182 193
Seifert, J.L. 239
Seiler, J. 49
Semmelroth, O. 455
Séneca 434
Serapión 201
Serenthá, L. 18
Servet, M. 226
Simar, H.Th. 232 435
Símbolo niceno-constantinopolitano 244
Simmel, G. 123
Simón de Tournai 219
Simonis, W. 218 253 258
Simons, E. 45 49
Sladezcek, Fr.M. 49
Smising, Th. 229
Smith, H. 19
Sócrates 439
Sófocles 439
Söhngen, G. 25 27 111
Solovyev, W. 584
Söll, G. 182
Sozzini, F. 226
Specht, E.K. 111 435
Spicq, C. 462 583
Spinoza, B. 80 227 543 550
Spizel, Th. 80
Splett, J. 18s 49 435
Stachel, G. 25
Stakemeier, I. 96
Stallmach, J. 368
Staudenmeyer, F.A. 230 509
Staudinger, J. 419
Stauffer, E. 162 186 242
Steinbüchel, Th. 62
Stieglecker, H. 380
Stietencron, H.v. 19 96 147s
Stolz, W. 69
Storr, R. 562
Strauss, D. Fr. 82 228
Strohm, P.M. 219 274
Strolz, W. 40
Suárez, Fr. de 34 114 311 435
Suso, Enrique de 277 444 522

Taciano 190 578
Tanquerey, A.-A. 436
Tauler, J. 461
Tellenbach, H. 162
Teodoreto 144 199 201
Teodoro de Studion 100
Teodoto el Viejo, de Bizancio 195
Teodulfo de Orleans 213
Teófilo de Antioquía 58 190s 275 310
Teofrasto 113
Teresa de Ávila 433
Tertuliano 32s 43 58 188 194 225 241 264 269 294 303 310 333 546
Thielicke, H. 229 243
Thomassinus, L. 197 229 458
Thüsing, W. 69
Tilman, K. 121
Tillich, P. 25 435
Tindale, M. 81
Tixeront, J. 182
Toland, J. 81
Tomás Ánglico 220 323

Tomás de Aquino 34 58s 106 113 220 223 255 277 288 292 298 301 311 314 316 322 329s 344 367 371-374 393 398ss 404s 408 414 416 419 422 425 455 458 471 479 485 490 500ss 508ss 516s 526ss 513s 534-537 539s 541 543 553 566 572 574 579 589
Tous, L. 19
Track, J. 69
Treptow, E. 405
Tresmontant, C. 46 49 75 183 262
Trude, P. 541
Tyciak, J. 238

Udo Ourscamp 219
Ulrico de Estrasburgo 419 423
Ulrich, F. 69 361

Vahanian, G. 108
Valencia, G. de 34 229
Van den Pol 109
Vardhamama Mahavira 126
Vatter, R. 230
Vital de Four 534
Vivekananda 125
Vogel, H. 541
Volk, H. 223
Volkelt, J. 419
Voltaire, F.-M. 81
Vorgrimler, H. 77
Vriezen, Th.C. 136

Wacker, P. 231
Wach, J. 40
Wagner, H. 112
Wainwright, A. 262
Waldenfels, H. 45
Walter, E. 32
Wanke, O. 25 509
Warnach, V. 583
Weger, K.H. 18
Weidinger, K. 539
Weilner, I. 461
Weischedel, W. 19 25 53 61 122 367
Weizsäcker, C.Fr. von 445
Wendt 496
Wenzl, A. 46 368
Werner, M. 185
Westermann, C. 487
Weyer, H. 195
White, V. 18
Wikenhauser, A. 174
Wicker, B. 110
Wiechert, E. 87 592
Wiedenhofer, S. 77
Wiegand, A. 420 426
Wippler, H. 318
Wittgenstein, L. 61 86 110
Wolff, Ch. 60 80
Wolker, L. 550
Woolston, Th. 81
Wurn, A. 593
Wust, P. 61 493

Yámblico 113
Yang Chu 127

Zahrnt, H. 77
Zamora, J. 229
Zarathustra (Zoroastro) 129s 138
Zenón 456
Zielinski, J. 594
Zimmermann, J. 325
Zuinglio, U. 100
Zurdo, M. 493

ÍNDICE ANALÍTICO

Acción de Dios 569-574
Adopcionismo 195s
Agape 584ss
Amabilidad de Dios 361
Amistad de Dios 361
Amor
  fenomenología del 594-599
  filosofía del 583-587
  teología del 587-594
  véase también Dios; Espíritu Santo
Analogía 111ss 258ss
  entis 114
  fidei 114s 117
  proportionalitatis 113
  tres vías de la 117
Analógica, deducción 114s
Antitrinitarios 226
Antropomorfismo 150
Apatía-ataraxia 580
Apropiación véase Propiedad
Arrepentimiento de Dios 469s
Artículos de Esmalcalda 34
Aseidad de Dios 371ss
  y contingencia humana 376-380
Ataraxia 580
Ateísmo 76ss
  fundamentos y estructura del 84-95
  historia del 76-84
  categórico 87
  negativo 85
  positivo 86
  postulatorio 82 88
  proletario 90

Begardos 102
Belleza 419-428
Bien, el 411-419
Bondad de Dios 151s 550-555
Budismo 125s
Búsqueda de Dios 40 42 367-371

Caminos
  dos 546
  hacia Dios 40 44s
Carta del Pseudo-Bernabé 578
Cólera de Dios 537s
Communicatio (persona) 349ss
Communio 288s
Concilios
  de Calcedonia 204 327
  de Constantinopla I 292 572
  de Constantinopla V 471
  de Florencia 249 251 322
  de Letrán I 102 468
  de Letrán IV 102 116 216 220 247 259 302 305 336 392 443 455 468 490 570
  de Lyón I 223
  de Lyón II 249s
  de Nicea I 165 199
  de Orange II 35
  de Reims 216
  de Roma 433
  de Sens 441

de Toledo III 213
de Toledo VI 304
de Toledo XI 213 245 262 267 304 311 322 324
de Toledo XVI 213 468
de Trento 34 100
Vaticano I 34s 48 50 53 61 102 117 254 341 455 468 524 536 570s
Vaticano II 35 48 53 67 72 83s 93 117 121 166 233 238 253 256 472 480
Confucianismo 127s
Conocer de Dios 502-511
Conocimiento de Dios 51 95s
Contingencia del hombre 376-380
Controversia del *Filioque* 212ss
Conversión 465
Cristo y Espíritu Santo 282s

Decretum Damasi 304
Decretum pro Iacobitis 216 223 251
Dialéctico, lenguaje acerca de Dios 149-155
Dios
acción de 569-574
amabilidad de 361
amistad de 361
arrepentimiento de 469s
bondad de 151s 550-555
búsqueda de 40 42 367-371
caminos hacia 40 44s
cólera de 537s
concepción impersonal de 123-129 138
conocer de 502-511
conocimiento de 51 95s
de los filósofos 22
el amor 585-599
el viviente 18-23 40
esencia de 332-338
Espíritu Santo 280-293
eternidad de 482-493
experiencia de 70 73ss
felicidad de 574-583
fidelidad de 555-559
filiación 360
hablar de 23 111s
Hijo de 174-178 270-280
hijos de 171 173s 360
imagen de véase Imagen de Dios
incomprensibilidad de 102s 203
inefabilidad de 104s
infinitud de 390-396
inmutabilidad de 462-472
invisibilidad de 97-102
Jesús 279s
justicia de 153s 541-549
lenguaje dialéctico acerca de 149 155
misericordia de 153 550-555
muerte de 107-111
mutabilidad en 464s
naturaleza de 338s 364ss 373
negación de 50ss
no engendrado 268
nombres de 23
omnipotencia de 151s 267 434-444
omnipresencia de 473-481
omnisabiduría de 517-522
omnisciencia de 512-517
origen 267
Padre 163 167-175 263-270
Padre de Jesús 174-178
perfección de 396-403
presencia de 522-530
propiedad en 222 224 312-318
propiedades de 380-386
próximo-lejano 150s
pruebas de 45s 55-62
querer de 530-540
relaciones en 223 317-325
revelaciones de 98
rey 144s
salvador 155
santidad de 154s 559-569
Señor (Baal, Kyrios) 145s
señor de la historia 155s
ser personal 339-353 375ss
simplicidad de 454-462
totalidad de 154
trascendencia 147-152
unicidad de 445-454
vida 493-502
y el bien 411-419
y la belleza 419-428
y la santidad 428-435
y la verdad 405-411
Dogma 184 198
Donum 207ss 286ss

Dos caminos 546
Dos ciudades 546
Doxología 188 425

Ek-sistencia (persona) 348
Eléatas 313
El 140ss
Elohim 140ss
Engendrado
no 268
ser 201
Epistula apostolorum 188
Eros 584s
Escuela vienesa de Schmidt 123 447
Esencia de Dios 332-338
Espacio 474
Espíritu Santo 163 180s 187 280-293
amor 217s 291ss
communio 288ss
donum 207ss 286ss
espiración por el Padre y 298-301 303s
naturaleza de Dios 373ss
y Cristo 282s
y en la Iglesia 284ss
Estoicos 57 459
Eternidad de Dios 482-493
Existencial, revelación de Dios 97s
Experiencia de Dios 70 73ss

Fe 25-37
trinitaria 248-253
y justificación 29
y saber 253-256
Felicidad de Dios 574-583
Fidelidad de Dios 555-559
Filiación divina 360
Filosofía
de los valores 415
en la teología 468

Generación del Hijo 305
Glossa ordinaria 479
Gnosis 130 240
Gracia 525ss
Griegos 220 236s 354-360

Helenización del cristianismo 463
Henoteísmo 138 447s
Hijo
de Dios 174-178 270-280
del hombre 272
generación del 305
y Espíritu Santo 298-301 303s
Hinduismo 124s
Humani generis 53 525

Iglesia y Espíritu Santo 284ss
Imagen de Dios 98
de la revelación 135-182
en las religiones no cristianas 121-132
formación de la 156-162
Imagen de la Iglesia 233
Imagen del Padre 273
Imágenes
prohibición de 98s 140 449 451
veneración de 100s
Impersonal, concepción de Dios 123-129 138
Incomprensibilidad de Dios 102s 203
Inefabilidad de Dios 104s
Infinitud de Dios 390-396
Inmutabilidad de Dios 462-472
Invisibilidad de Dios 97-102
Islam 130s

Jainismo 126
Jesús
Dios 279s
el Hijo de Dios 174-189 270-280
el Hijo del hombre 272
el Mesías 270
el Señor 277
el Verbo 275s
imagen del Padre 273
la sabiduría 276
Juramento antimodernista 53
Justicia de Dios 153s 541-549
Justificación y fe 29

Kerygma Petrou 578

Latinos 220 236ss 354-360
Ley 160
Liturgia y Trinidad 252s

Macedonianos 200
Maniqueísmo 129
Martyrium Polycarpi 188
Mesías 270
Misericordia de Dios 153 550-555
Misión 307-312
Misterio 254ss
Mística trinitaria 361ss
Modelo 118-121
Molinistas 441
Monarquianismo 194s
  formas de 240-243
Monolatría 447
Monoteísmo 139s 448-454
Monotelitas 468
Muerte de Dios 107-111
Mutabilidad en Dios 464s
Mysterium salutis 232

Naturaleza de Dios 338s 373ss
  espiritual 364ss
Negación de Dios 50ss
Neoplatonismo 240 260
Nombre(s)
  de Dios 23
  de invocación 143
  propio 143 147
Notiones en Dios 219 316

Objeto-sujeto, relación 122s
Omnipotencia de Dios 151s 267 434-444
Omnipresencia de Dios 473-481
Omnisabiduría de Dios 517-522
Omnisciencia de Dios 512-517
Operativa, revelación 45-62
Ordenamiento eclesial egipcio 188
Origen, Dios 267

Padre
  de Jesús 174-178
  Dios 163 167-175 263-270
  y Espíritu Santo 298-301 303s
Pantokrator 436
Patripasianos 471
Perfección de Dios 396-403
Perikhoresis 204 325-330.
Persona 194 201 223s 249 329-345 347ss 495
  nueva concepción de 345-351
  trascendentales de la 428
Personal, ser 339-353 375ss
Pneumatómacos 200
Pobres *(anawim)* 170ss
Poder 437s
Politeísmo 137s 446ss
Presciencia de Dios 522-530
Presocráticos 56
Primera carta de Clemente 189
Priscilianistas 213 468
Proceso véase *Processio*
Processio 219 224
  en Dios 293 302-307
Propiedad en Dios 222 224 312-318
Propiedades de Dios 380-386
Pruebas de Dios 45s 55-62

Querer de Dios 530-540

Relaciones en Dios 223 317-325
Religiones 23s 121-132
Revelación 45-48
  existencial 69ss 97s
  operativa 45-62
  oral 62-71 97s
  véase también Dios; Imagen de Dios
Rey, Dios 144s

Saber y fe 253-256
Sabiduría, la 276
Salmaticenses 34
Salvador, Dios 155
Santidad
  de Dios 154s 559-569
  Dios y la 428-435
Santo, lo 428-435
Señor (Baal, *Kyrios)*
  Dios 145s
    de la historia 155s
  Jesús 277
Ser
  creado 201
  engendrado 201
  personal 339-353 375
  trascendentales del 403ss
  véase también *Donum*
Sexo 584
Shintoísmo 128
Sikhismo 129

Símbolo atanasiano 245 433 489
Simplicidad de Dios 454-462
Sinagoga 161
Sínodos
  (362) de Alejandría 201
  (268) de Antioquía 195
  (809) de Aquisgrán 213
  (1860) de Colonia (concilio provincial) 231 242 251
  (381) de Constantinopla 203
  (796) de Friaul 213
  (767) de Gentilly 213
  (853) de Quercy 524
  (369) de Roma 201
  (373) de Roma 201
  (380) de Roma 201
  (1140) de Sens 314 441
  (447) de Toledo 213
  (855) de Valence 524
Subsistencia (persona) 347
Sufismo 131
Summa duacensis 413
Syllabus 468

Taoísmo 126s
Teísta
  heno- 138 447s
  mono- 139s 448-454
  poli- 137 446ss
Teocracia 438
Teodicea 591ss
Teología
  de la muerte de Dios 107-111
  negativa 105ss
  realismo en la 133
Teopasitas 471
Tiempo 482ss
Totalidad de Dios 154
Trascendencia, Dios 147-152
Trascendentales
  de la persona 428
  del ser 403ss
Trinidad
  e imagen de la Iglesia 233
  en la historia teológica 182-234
  esquemas mentales en la doctrina de la 253-262
  olvido de la 253
  y liturgia 252s
Trinitaria(s)
  afirmaciones en el NT 178
  fórmulas 179-189
  fórmulas de fe 248-253
  mística 361ss
Triteísmo 196 243

Unicidad de Dios 445-454

Valores 415
Verbal, revelación 62-71 97s
Verbo 275s
Verdad 405-411
Vida
  divina 493-502
  filosofía de la 496
Viviente véase Dios

Yahveh 141-145

Zoroastrismo 129s