

---

## CONSEJO DE REDACCIÓN

*Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata, Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Dra. Isabel Pincemin*

## COMITÉ DE REDACCIÓN

*Prof. Carola Blaquier, Mons. Eugenio Guasta,  
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschi (Brixen)*

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio  
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

# COMMUNIO

### *Editorial*

- |                                   |            |   |
|-----------------------------------|------------|---|
| <i>Han-Heiner Tük</i>             | <b>3</b>   | <b>Sólo el amor es digno de fe</b>  |
| <i>Francisco Bastitta Harriet</i> | <b>19</b>  | <b>La iniciativa del amor en el Cantar de los Cantares</b>                      |
| <i>Luis Heriberto Rivas</i>       | <b>27</b>  | <b>“Dios es amor” (1 Jn 4, 8.16)</b>  |
| <i>Gonzalo J. Zarazaga</i>        | <b>39</b>  | <b>Predicar el amor, predicar la Trinidad</b>                                   |
| <i>Nancy Viviana Soria</i>        | <b>55</b>  | <b>Dios amor en Edith Stein</b>   |
| <i>José D. Jiménez</i>            | <b>63</b>  | <b>El amor social en la Ciudad de Dios</b>                                      |
| <i>Luis Baliña</i>                | <b>87</b>  | <b>Quinque sunt viae</b>  |
| <i>Ludovico Videla</i>            | <b>93</b>  | <b>La economía del amor</b>   |
| <i>Anónimo</i>                    | <b>101</b> | <b>Carta de un padre a su hija posmoderna, sobre el amor que nos tiene Dios</b> |

# PREDICAR EL AMOR, PREDICAR LA TRINIDAD

*Gonzalo J. Zarazaga, SJ\**

## 1. El planteo de la cuestión

¿Es necesario seguir hoy predicando la Trinidad?

¿No es la confesión trinitaria, aunque algo muy propio de nuestra fe, también algo muy particular y sutil, elaborado por y para teólogos especialistas pero en definitiva irrelevante para la vida de fe de los cristianos? ¿Es necesario seguir intentando introducir al cristiano común en una doctrina tan abstracta y complicada? En un mundo tan poco propenso a las grandes ideas y construcciones filosóficas ¿no sería mejor decir simplemente que Dios es amor?

Todos sabemos que la confesión de fe en la santísima Trinidad es una característica central de nuestra fe<sup>1</sup>. Permanentemente invocamos en nuestra vida de piedad, en la oración y en la liturgia los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El NT se refiere constantemente a ellos y a sus relaciones mutuas. Puede que incluso la mayoría de los cristianos tenga también claro que esa afirmación no significa que la fe cristiana proclame la existencia de tres dioses. Quizás

\* Nació el 18 de julio de 1959 en Buenos Aires, Argentina. Hizo sus estudios universitarios en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. En 1997 obtuvo el Doctorado en Teología en la Sankt Georgen Hochschule, Frankfurt, Alemania. Actualmente se desempeña como Decano de Teología en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, donde dicta la cátedra de "Misterio de Dios", el seminario de post-grado "La teología trinitaria del Siglo XX", y el seminario sobre "Dios en Hegel". Recientemente ha publicado la obra "Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario" (Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004).

<sup>1</sup> En el número 234 el *Catecismo de la Iglesia católica* afirma: "El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental y esencial en la «jerarquía de las verdades de la fe»".



## *Predicar el amor, predicar la trinidad*

algunos hasta puedan llegar a explicar que se trata de “tres personas y un solo Dios verdadero”. Pero también es cierto que la mayoría de ellos se quedaría mudo y algo perplejo si le pidiésemos que declarara un poco más cómo se compatibilizan y articulan los dos términos de esta afirmación. Ante un pedido de más explicaciones, cristianos de la calle, pastores y predicadores se sienten perplejos por igual. ¿Dios es uno o es trino? ¿Cómo seguir entonces predicando la Trinidad?

Sin duda que, al menos en parte, esa perplejidad tiene sus fundamentos en lo inescrutable del misterio mismo de Dios que no puede ser racionalmente agotado por nuestra razón, nuestras ideas y conceptos. Predicar la Trinidad significará siempre exponer el misterio insondable de Dios sin pretender “resolverlo”. Muchas de las formulaciones y explicitaciones más sutiles de la fe puede que permanezcan por eso siempre algo lejanas al cristiano medio. El misterio de Dios siempre nos dejará algo perplejos. Parte de esa perplejidad se debe también a las dificultades que la misma teología encuentra a veces para volcar las verdades de la fe en conceptos y expresiones significativas y comprensibles para el cristiano común. Es innegable que explicar la Trinidad en conceptos comprensibles es un verdadero desafío. El problema es doble: contemplar el misterio insondable de un Dios uno y trino y predicarlo o proponerlo en conceptos que resulten comprensibles al hombre de hoy.

Ante estas dificultades surge la pregunta que planteábamos: ¿Es realmente *necesario*, decíamos, tratar de “predicar” la Trinidad? ¿No bastaría acaso con afirmar que Dios es uno, es Padre, es bueno, es todopoderoso, y es amor infinito? ¿No es esto en definitiva lo importante? ¿Por qué y para qué enredarse en un galimatías irresoluble tratando de explicar a qué nos referimos cuando decimos *uno* y a qué cuando hablamos de *tres*?

En todo caso, ¿no bastaría con afirmar que el Dios uno, cuando se manifestó a los hombres, lo hizo primero como un Dios Padre, luego haciéndose hombre, y por último viniendo de forma permanente como Espíritu? ¿Qué necesidad hay de complicar las cosas insistiendo en que se trata de tres *personas* realmente distintas y distintas en el seno mismo de Dios?

Muchos, incluso buenos teólogos especialistas, comprometidos en la tarea del diálogo interreligioso, se preguntan si no sería mucho más fácil y útil predicar a ese Dios uno, decididamente más cercano a las grandes religiones monoteístas, que insistir en señalar una Trinidad de personas que diferencia de una manera tan particular la fe de los cristianos y puede resultar tan difícil de aceptar para los otros.

En todo caso la pregunta surge, está ahí y resulta pertinente afrontarla. Para ello quizás convenga plantearse primero, una vez más, ¿qué decimos cuando afirmamos creer en un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo? ¿O cuando declaramos que nuestra fe confiesa a “un solo Dios en tres personas”?



La pregunta que ahora planteamos no apunta a discutir el *contenido* de nuestra fe. No se trata de discutir la realidad de la Trinidad. Ya en el evangelio de San Mateo aparece claro el mandato de bautizar en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt. 28, 19). La Trinidad es un dogma sólidamente establecido ya por los primeros concilios ecuménicos e incluido por ellos en la proclamación del credo. No preguntamos por la *existencia* de la Trinidad sino por su predicación y su sentido, por su importancia y su modalidad. La pregunta apunta entonces a los *conceptos* y los *modos* con que intentamos dar cuenta de esa fe, entenderla, expresarla y transmitirla. No estamos ya frente a un problema abstracto de teología para especialistas sino del modo concreto en que tratamos de transmitir lo más esencial de nuestra fe a los hombres de hoy. Entra en juego aquí el modo en que el cristiano común puede entender y acoger ese mensaje. A la complejidad del misterio y de la pregunta trinitaria en sí misma, viene también a sumarse la del *contexto cultural* en que la fe debe ser comunicada. La teología debe realizar un permanente esfuerzo por *inculturar* el Evangelio y la fe de la Iglesia en cada época y cada cultura. Es para esto que necesita del esfuerzo conceptual serio y profundo de la teología especializada. Ella no está destinada a quedarse en el plano de una pura especulación científica sino a pasar de allí a iluminar el sentido de la vida y la misión de la Iglesia y el hombre en el mundo. Pero, por ello mismo, si debe ser luz *también* para la razón y la ciencia, ella no puede renunciar a ese esfuerzo conceptual, sistemático y especulativo.

El cristiano de hoy vive en un mundo y una sociedad inmersos en un profundo y acelerado proceso de cambio. Muchos de los modelos de comprensión del mundo y la sociedad que parecían valores e ideales comunes incuestionables están sufriendo hoy profundos procesos de transformación, relativización y crítica. La misma fe cristiana que se constituyó en una de las bases más sólidas del mundo occidental parece haber perdido vigencia e importancia para muchos sectores de la sociedad actual<sup>2</sup>.

Ante este escenario cobra particular urgencia la constante misión de la teología de encontrar un modo siempre más apto de acercar las respuestas de la fe a las nuevas preguntas, intereses y desafíos que le plantea una nueva sensibilidad, una nueva racionalidad y la cosmovisión propia del hombre actual.

Un primer paso en esta dirección sólo puede darse en la medida en que se comprende y acepta que buscar esas nuevas expresiones y modelos para dar cuenta de nuestra fe y de nuestra esperanza no significa, como dijimos, traicionar el *contenido* de esa fe, no significa *cambiarla* ni abandonar el núcleo de lo que ella confiesa.

<sup>2</sup> Respecto a los problemas y desafíos de la Iglesia frente a la sociedad actual ver M. KEHL, *¿Adónde va la Iglesia?. Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1997.



## *Predicar el amor, predicar la trinidad*

Esta distinción es importante no sólo para poder proponer nuevas formas y modelos de expresión sino para poder percibir con serenidad y sin fanatismos los límites y caducidades de nuestras viejas respuestas, fórmulas y analogías. De lo contrario, siempre estaremos movidos no por la libertad de “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Apc. 2, 6) sino por el temor paralizante motivado por una inseguridad reaccionaria y defensiva más atenta a protegerse de los supuestos ataques y cuestionamientos del hombre de hoy que a su servicio; más atenta a conservar intacto sus viejos modelos y su repetido instrumental que a dejarse interpelar por el hombre y la sociedad, para poder dialogar con ellos y responder, predicar y proponer la fe de una manera viva que les sea significativa. Bajo el impulso del Concilio Vaticano II, la doctrina trinitaria ha sufrido un profundo proceso de revisión y actualización que hoy está consolidándose en una nueva síntesis<sup>3</sup>. Hay allí un nuevo lenguaje, analogías y metáforas que pueden brindar una ayuda fundamental para reencontrar el sentido y el modo de predicar hoy la Trinidad.

Para intentar comprender esta actualización del discurso teológico sobre la Trinidad es necesario brindar primero un somero panorama de los esquemas tradicionales sobre los que se gestó y transmitió la teología trinitaria clásica. Eso permitirá hacerse cargo de sus riquezas y sus límites, para comprender luego cómo ellos están siendo asumidos y reelaborados en una nueva perspectiva teológica que se está configurando hoy como una nueva manera de predicar al Dios que es amor, comunión trinitaria y personal.

### **2. La Trinidad en la teología clásica**

La primera predicación del Evangelio debió inculturarse en el ámbito de un horizonte enmarcado entre dos tradiciones bien diferentes: el mundo judío por un lado, y la cultura greco-romana por el otro. Las primeras comunidades cristianas se establecieron y desarrollaron teniendo que realizar una difícil síntesis entre su propia novedad y los elementos esenciales de esas culturas en que se fueron insertando. El primer desafío entonces, era precisamente cómo anunciar la Buena

<sup>3</sup> Para una rápida visión de algunos de los aportes fundamentales de la teología trinitaria de la segunda mitad del siglo XX, ver G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma de trinitario*, Secretariado trinitario, Salamanca 2004, 281ss.; M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Pont. Univ. Lateranensis, Roma, 1994; ID., *El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del Tercer Milenio*, en *El misterio de la Trinidad, en la preparación del gran Jubileo*, Sociedad Argentina de Teología, San Pablo, Bs. As., 1998, 21-97; R. FERRARA, *La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: Método, temas, sistema*, en *Teología* 39 (2002) 53-92.



Noticia del Hijo de Dios venido en carne, y la revelación de una relación íntima, personal y diferenciada de este Hijo con Dios como *su* Padre, en el Espíritu de ambos, frente al rígido monoteísmo judío sin ser interpretado como una nueva variante del politeísmo pagano. La tradición judía, marcada por su fe, su particular comprensión de Dios y su concepción "teológica" del mundo, era la herencia religiosa insoslayable de la cual provenía el cristianismo naciente, era el lugar y la cultura en que Jesús creció, vivió y predicó. En el mensaje de Jesús, tanto los elementos de continuidad como los de novedad testimoniados en los relatos del Nuevo Testamento, aparecían en íntima referencia a la fe y las prácticas fundadas en el Antiguo Testamento. Jesús se entendía a sí mismo como el Mesías anunciado, enviado por ese mismo Dios de Israel. Sólo que ese Dios no era ya Yahvé sin más. Ahora él manifestaba ser *el* Hijo de Dios, distinto de él, siendo a la vez uno con el Padre. El escándalo judío que hace rasgar las vestiduras al sumo sacerdote en el sanedrín, provenía de que semejante proclamación era doblemente blasfema. Daba por tierra, por una parte, con la absoluta trascendencia de Yahvé, del cual no puede haber imágenes en este mundo, y por otra, con la unicidad absoluta de la persona única de Yahvé.

En ese contexto las primeras comunidades cristianas debieron ir asumiendo las *consecuencias trinitarias* de la revelación, al mismo tiempo que buscaban el modo de mostrar que esta verdad no significaba claudicar de la fe monoteísta. El NT si bien proclama por doquier la unión inquebrantable del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo no mencionaba la palabra Trinidad ni explicitaba de manera precisa cómo articularla en una fe monoteísta. Un proceso de elaboración largo y lento fue necesario para llegar desde aquella proclamación de fe implícita en las primeras fórmulas litúrgicas en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo hasta alcanzar una explicitación teológica y conceptual del significado de esas fórmulas y condensarlas de manera articulada como algo esencial en las primeras confesiones de fe.

A su vez, en ese proceso, las comunidades cristianas que se habían establecido en zonas de tradición greco-romana se enfrentaban con el desafío de expresar y transmitir la fe en un lenguaje que fuera más universal, comprensible y válido no sólo para los hombres de tradición judía. Era necesario entrar en diálogo con la cultura griega si se quería volcar la fe trinitaria en un lenguaje apto para el imaginario propio de ese mundo en que la Iglesia también estaba llamada a vivir y crecer. Desde muy temprano la teología cristiana entró así en una profunda y fecunda relación con la filosofía griega. Para explicitar la fe, la teología comenzó muy pronto a incorporar el enorme caudal del instrumental conceptual y especulativo brindado por el pensamiento filosófico helenístico.

El NT está plagado de testimonios de este apasionante desafío. Muchas de las diferencias que se perciben entre unos textos y otros del NT, entre diversas



## *Predicar el amor, predicar la trinidad*

escuelas teológicas, en el uso de distintos conceptos, estilos narrativos y lenguajes, proviene precisamente del lugar y el contexto cultural en que se predicó la buena noticia y en que fue surgiendo cada texto en particular.

Ahora bien, a pesar de las enormes diferencias que caracterizaban las cosmovisiones griega y judía, un elemento las unía de manera muy peculiar: el concebir el mundo como *uni-verso*, como *versus ad unum*. En esta cosmosvisión todo se funda y ordena en virtud de la unidad<sup>4</sup>. Obviamente, sin embargo, esa referencia de todo a la unidad se daba de maneras muy diversas.

El pensamiento griego, consolidado en torno a la cosmovisión metafísica de sus grandes filósofos<sup>5</sup>, como p. e. Platón y Aristóteles, establecía que la inmensa complejidad de la realidad, con toda su multiplicidad, mutabilidad y caducidad, no es en el fondo más que *una* única realidad. Este mundo material y concreto en que vivimos, a pesar de todas las apariencias, nos remite a la unidad. Por eso los griegos lo llamaron *physis*, es decir, naturaleza. Este mundo físico, tan lleno de seres diversos, no es en verdad una mera yuxtaposición caótica de entidades finitas que nacen y mueren sin ningún orden ni concierto, sino un todo armónico, ordenado, regido por un fin y un sentido racional. Más allá de la multiplicidad que aparece, la razón, al aprehender la inteligibilidad del mundo, nos remite a *un* principio que trasciende lo meramente físico, a una realidad *meta-física* que está detrás o más allá de todo, pero sólo como causa final, moviéndolo todo, atrayéndolo desde su más allá.

Hay entonces una realidad, una substancia suprema, no material, espiritual e inmutable, perfecta en sí misma, siempre en absoluto reposo porque no padece necesidad alguna, y que sin moverse en absoluto hace que todo lo demás se mueva como atraído por el deseo de esa perfección inalcanzable. Concebir un dios metafísico como ser primero, infinito, eterno, inmutable y racional, perfecto en sí mismo, que es el gran motor inmóvil del universo pero que está por encima de él<sup>6</sup>; es lo que permite comprender la verdad y el fundamento último de *una* realidad que de lo contrario podría parecer contradictoria, incomprensible, caótica, múltiple y dispersa. Por eso le incumbe a la metafísica, en cuanto ciencia primera, el ocuparse de Dios y ser *teología*<sup>7</sup>.

La fe judía, por su parte, no acudía a este tipo de elaboración metafísica y

<sup>4</sup> Se trata de algo muy propio de las concepciones "monoteístas", nos dice Ch. SCHWÖBEL, *Radical Monotheism and the Trinity*, en *NZSTh* 43 (2001) 54-74, 64s.

<sup>5</sup> Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005, 83ss.

<sup>6</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* XII 7 1072a-1072b.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, VI 1 1026a.; R. FERRARA, *Religión y filosofía*, en F. Díez de Velasco/F. García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid 2002, 195-226; C. GALLI, *En diálogo con R. Ferrara*, en V. Fernández/C. Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, UCA, Bs. As. 2005, 66ss.



conceptual, aunque en muchos aspectos, se movía en una dirección algo similar. Su idea del mundo y de la historia no se construyó sobre una especulación de tipo filosófico y cosmológico sino sobre una reflexión más de tipo religioso y confesional de la propia experiencia histórica. La experiencia de la liberación de Egipto, de su lenta configuración como pueblo a pesar de sus miserias y discordias, de su conquista de una tierra propia y la consecuente posibilidad de futuro, vida y plenitud, fueron comprendidas como manifestación de la presencia real y amorosa de un Dios poderoso que ha elegido a Israel y se ha puesto decididamente de su lado, que se hace presente e interviene por amor. ¿Pero quién es este Dios que puede cumplir lo que promete y hacer que todo acaezca según sus designios? Sólo un Dios creador, Señor del cielo y de la tierra, principio y fin de todo el universo, puede ordenar la historia y los acontecimientos según su voluntad salvífica y dar orden y sentido a la realidad a pesar de todas sus diferencias, contradicciones y ambigüedades. Es la experiencia histórica leída con ojos de fe la que permitió a Israel una comprensión del universo como un mundo creado, que no se mueve simplemente eternamente en torno a la perfección del ser primero, sino que ha sido creado por Él, para entrar en relación con Él y terminar consumando la comunión con Él. No se trata aquí de una razón perfecta, pura substancia espiritual y motor inmóvil del universo, sino de un ser amoroso, concreto y personal que entra en relación con todo porque ese todo es en realidad, desde siempre, *su* creatura amada. Es esta intuición religiosa fundamental la que fue conduciendo a las distintas tribus hebreas a través de un proceso de paulatina purificación y consolidación monoteísta que fue convirtiendo lentamente la fe y el culto a un Dios tribal propio, en la confesión de Yahvé como creador, Señor del universo y único Dios de todos los pueblos<sup>8</sup>.

A pesar de grandes diferencias, se percibe entre el modo de pensar griego y la religión judía la persistencia de algo común: la fundamentación final de todo en la unidad. En un caso, al carecer de la idea de creación, el fundamento está puesto en la atracción que ejerce la perfección de la causa final, en la cumbre de las esferas celestes, como una unidad que desciende desde la cima de la perfección del ser supremo. En otro, la idea de creación brinda la posibilidad de pensar la unidad del fundamento no sólo como atracción hacia la perfección final sino como causa original primera de todo. En cualquier caso, es la perfecta unidad del ser supremo lo que otorga unidad y sentido a la multiplicidad variopinta de la realidad.

Hay todavía un elemento más que señalar. La conjunción de ambas experiencias, la más de tipo intelectual griega o y la más de tipo religioso del mundo hebreo, que coincidían en un modelo de cosmovisión basado en una fuerte primacía de la unidad, vino a gestarse además, en el escenario políticamente unitario

<sup>8</sup> Cfr. Para un primer acercamiento a este proceso de consolidación monoteísta, ver G.L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la telogía.*, Herder, Barcelona 1998, 233ss.; R. FERRARA, *El misterio de Dios*, 48-50.



## *Predicar el amor, predicar la trinidad*

forjado y difundido por Roma. El imperio romano venía a proclamar que también a nivel político sólo la unidad podía terminar garantizando el orden y la paz universal. La conversión imperial al cristianismo vino, de alguna manera, a amalgamar y fortalecer lo nuclear de ese imaginario.

El esquema de un reino unido y una única Iglesia, bajo un único emperador cristiano y un único Pontífice, con la misión de convertir a la humanidad y el mundo entero en una única cristiandad bajo el reinado de un único Dios, se transformó en una suerte de modelo universal de organización cósmica, eclesial y social de fuerte contenido ético<sup>9</sup>.

Fueron esos horizontes culturales e históricos, aquí muy rudimentariamente esbozados, los que determinaron el contexto en que la teología fue elaborando los contenidos de la fe neotestamentaria. La teología trinitaria se estructuró entonces sobre esta necesidad de brindar un fundamento incommovible en la unidad de Dios *antes*, por así decirlo, de pasar a hablar de la Trinidad. Se subrayó la unidad un poco a costa de atenuar la diferencia en Dios, suavizando el carácter auténtica e irreductiblemente personal de Padre, Hijo y Espíritu Santo. En este contexto, la monumental síntesis teológica que es la *Suma teológica* de Santo Tomás planteaba primero un tratado *de Deo Uno*. Allí habla de quién es Dios, su esencia, su poder y naturaleza. Después, en un segundo paso, se pasa a la consideración del tratado *de Deo Trino*<sup>10</sup>. Con ello quedaba sugerido que bien podía hablarse del Dios uno de nuestra fe, de sus cualidades y características esenciales casi sin necesidad de explicitar demasiado que ese Dios *es* trino. Aún en la más elevada teología, al hablar específicamente del Dios de los cristianos, la unidad volvía a ejercer una fuerte primacía por sobre la diferencia entre las personas divinas.

Ahora bien, esta acentuación de la unidad divina se produjo en la teología a través de dos tendencias básicas: una tendió a concebir la unidad de Dios como fundamentada en su *esencia*. Dios sería así uno en virtud de su esencia divina única. Si también decimos que es trino es porque esta esencia única existe en tres personas que realizan o poseen esa misma esencia común. Evidentemente, la difi-

<sup>9</sup> Nos remitimos aquí a la discusión en torno al tema del monoteísmo como problema político. Cf. E. PETERSON, *Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, 23-81; P. KOSLOWSKI, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?*, en *ThPh* 56 (1981), 70-91; J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca, 1986<sup>2</sup>, 15-33, 145ss., 207ss.; ID., *Teología política, ética política*, Sígueme, Salamanca 1987, esp. 27ss. Una visión histórica del problema en la antigüedad puede verse en Y. CONGAR, *El Monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios trino*, en *Concilium* 163 (1981) 353-362. Una crítica sintética de todas estas posturas nos ofrece CH. SCHWÖBEL, *op. cit.*

<sup>10</sup> Ver al respecto K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la Salvación*, en *MySal* II<sup>3</sup>, 274ss.



cultad reside aquí en cómo articular esa *esencia una* con la realidad de las *tres personas divinas* de manera de evitar la impresión de una suerte de composición, sumatoria o yuxtaposición de elementos (esencia + tres personas) en la simplicidad de Dios, que no tiene partes ni componentes.

Otra manera de garantizar la unidad consistía no en concebirla sobre la base de una realidad distinta de las personas divinas (la esencia) sino a partir de las *relaciones de origen* entre ellas mismas. Esta línea entiende la Trinidad como brotando del origen fontal paterno. El Padre sería así quien detenta de manera originaria y primera el ser Dios por antonomasia. Es él quien comunica la naturaleza divina, entera y total, al Hijo y al Espíritu Santo. El Padre *genera* al Hijo. El Espíritu Santo *procede* del Padre por el Hijo. El Padre es aquí el principio sin principio que no procede de nadie. La unidad de Dios reside en este origen común en la persona de Dios Padre. Algunos autores llegan a hablar del Padre como *causa* de la Trinidad. El problema residiría aquí en cómo articular esta supuesta primacía del Padre con la afirmación de la igual divinidad de las personas divinas de manera de evitar el peligro de un cierto subordinacionismo que considerara al Hijo y al Espíritu Santo como realidades de segundo orden, sólo cuasi-divinas.

De hecho, los primeros concilios ecuménicos tuvieron por fin clarificar cómo debían entenderse estas sutiles articulaciones trinitarias siempre en peligro de ser malinterpretadas. El Concilio de Nicea del año 325 y el de Constantinopla en el 381 debieron salir al cruce de las tendencias subordinacionistas arrianas<sup>11</sup>. Mucho más tarde, el Concilio Lateranense IV de 1215, por su parte, tuvo que explicar que afirmar en Dios *una esencia y tres personas* no significaba convertir al Dios trino en una *cuaternidad* como críticamente advertía el abad Joaquín de Fiore<sup>12</sup>.

La primera línea, aquella que ponía la unidad en una esencia divina única, se encuentra ya prefigurada en Tertuliano e hizo más fortuna en la teología de Occidente; la segunda, más inspirada en Orígenes, ha caracterizado más la teología propia de los Padres de Oriente.

A la postre, ambas líneas coincidían en subrayar y garantizar primero la unidad divina. La Trinidad de personas es algo que habría que tratar de explicitar o articular en un segundo momento, pero de una manera que ya no altere la realidad inmovible de que Dios *es uno*. Inadvertidamente se proclamaba que la unidad del Dios uno era una realidad más fundamental que la Trinidad de personas. Todo

<sup>11</sup> DH 125ss., DH 150ss. Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln, 1976, 14; P. HÜNERMANN, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 183, 186s.; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 79; M. SCHARER/B.J. HILBERATH, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Grünewald, Mainz 2003<sup>2</sup>, 19.

<sup>12</sup> DH 803ss.



## *Predicar el amor, predicar la trinidad*

lo que hay que decir de Dios, de su naturaleza más íntima, casi parece poder decirse hablando de la esencia divina del Dios uno<sup>13</sup>. La distinción de las personas no parece modificar demasiado lo que ya se había dicho de la realidad divina. De allí, que una teología más específica de cada persona divina y su misión en la economía de salvación no resultara de demasiado interés.

Ciertamente, estas caracterizaciones resultan un tanto burdas e injustas en su generalización. La teología trinitaria siguió siendo constantemente profundizada y reelaborada. Ya san Agustín, aún perteneciendo a la tradición más occidental, incorporó en su teología trinitaria algunos elementos que habían sido esbozados por los Padres Capadocios, pero que en él adquirieron algunos de los rasgos que más tarde caracterizarían el giro de la modernidad. Lo propio de ese giro fue hacer del hombre, del sujeto, el centro del universo. Él es quien piensa, entiende y juzga la verdad. La filosofía de los grandes autores de la modernidad, Descartes, Kant, Hegel, está signada por este nuevo criterio de verdad que es el sujeto racional humano. Pero ya mucho antes, Agustín en su *De Trinitate* había buscado en ese mismo sujeto, en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios, un reflejo de la Trinidad. Construyó así su célebre *analogía psicológica*<sup>14</sup>: así como en el sujeto humano memoria, inteligencia y voluntad se diferencian realmente y sin embargo resultan inseparables y sólo existen constituyendo la realidad del único sujeto, así en la Trinidad divina Padre, Hijo y Espíritu se distinguen realmente pero sólo en cuanto son el único Dios. Agustín intentaba respetar así las diferencias entre las personas divinas concibiéndolas como *relaciones* existentes en el interior de Dios. Esta nueva articulación, si bien ya no necesitaba acudir tanto a las nociones de substancia o esencia divina, o a un férreo origen causal paterno, conllevaba el peligro de entender a Dios casi como un único sujeto en el cual las personas quedarían reducidas a la condición de relaciones entre las distintas potencias o capacidades de su alma. Pero precisamente, con ello se excluía de la posibilidad de pensar a Dios como realidad intersubjetiva, trinitaria, como relaciones interpersonales de comunión.

El hecho incontrastable de que Dios no se haya manifestado en la historia de la salvación como una *esencia* o como una pura *substancia espiritual* única y suprema, sino mucho más concretamente como Padre, Hijo y Espíritu Santo quedaba como un problema secundario algo inadvertido. Cuando la teología intentaba dilucidar el problema de la articulación entre unidad y diferencia en Dios, tendía a poner en duda la conveniencia del uso del término 'persona'<sup>15</sup>. No se advertían

<sup>13</sup> K. RAHNER, *MySal II*<sup>3</sup>, 275.

<sup>14</sup> Es el nombre que propuso TH. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Aschendorff Verlag, Münster 1927.

<sup>15</sup> Así, por ejemplo, SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, V, 9, 10; VII, 4; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I,1*, EVZ, Zürich 1964<sup>8</sup>, 377-380, 511; K. RAHNER, *MySal II*<sup>3</sup>, 295ss. En ellos aparece clara la tendencia a entender a Dios como un único sujeto.



tanto, en cambio, los inconvenientes provenientes del uso de términos como *esencia* o *substancia*.

Ciertamente, estamos presentando toda la compleja y ardua elaboración de la problemática trinitaria de una teología de siglos de una manera un tanto ligera y burda. No es posible aquí entrar en los muchos matices con que habría que distinguir con mucha más precisión los rasgos que hemos señalado y mencionar otros aportes diversos de enorme valor y riqueza. Esta teología trinitaria es en verdad el fruto de siglos de una concienzuda labor que testimonia un enorme esfuerzo y el constante avance en el proceso de clarificación de la fe eclesial. No es sino gracias a esa riquísima herencia que también hoy la Iglesia puede seguir su continua búsqueda de dar razón de nuestra fe, progresando bajo la guía del Espíritu en la labor teológica de encontrar nuevos aportes y nuevas maneras de predicar inculturadamente el Evangelio.

### 3. La Comunión: una nueva analogía de la Trinidad

No se pretende, por tanto, lanzar una crítica que desvalorice o descarte la tarea y los aportes teológicos anteriores sino de renovarlos para que sigan teniendo hoy la vigencia y el alcance necesarios. La época y la cultura en que la Iglesia vive, reza y hace teología influyen de manera decisiva sobre su aparato conceptual y su imaginario cosmológico. Es ese "instrumental" el que debe ser siempre revisado, renovado y purificado. La teología trinitaria no fue ajena a las influencias de un mundo cultural fuertemente anclado en el ideal del uno como fundamento seguro del orden, la concordia y la paz. Y hay allí un contenido de valor y verdad que no puede ser descartado. Dios es uno y la unidad, la concordia y el amor son ante él valores incontrastables.

La pregunta que se plantea aquí es si afirmar a un Dios uno sin más, atenuando tanto su realidad interpersonal, no termina impidiendo comprender en profundidad cómo puede afirmarse entonces, que "Dios es amor" (1 Jn 4,8). ¿Acaso puede el amor ser comprendido como una esencia una y única o como la relación de un sujeto consigo mismo? ¿Puede Dios ser *originariamente* amor si en el fondo es un Dios que en sí mismo es fundamental y esencialmente *uno* que, para poder amar, se da entonces un Hijo y espira juntamente con él al Espíritu Santo? En ese caso ¿Dios *es* amor o *deviene*, se hace amor? ¿Dios es trino o se convierte en trino? ¿Acaso no es *esencial* a Él el ser trino? La pregunta permanece aun cuando se afirme que las procesiones no son un proceso temporal sino un proceder eterno. La anterioridad no sería entonces temporal pero seguiría habiendo algún tipo de prioridad ontológica.

La cuestión, decíamos, no es anular ahora la unidad para proponer la mul-



## *Predicar el amor, predicar la trinidad*

tipicidad de diversas personas. Dios es uno. El tema es si la unidad de que aquí se trata es la unidad matemática de lo *meramente* uno y solitario o una unidad que implica y requiere siempre la presencia de la alteridad, es decir, la unidad del amor interpersonal<sup>16</sup>.

¿No sería más coherente afirmar que si Dios es amor es porque Él es en sí mismo, originariamente, una realidad relacional, un acontecer amoroso interpersonal?

Tal concepción implicaría replantear la necesidad y conveniencia de conceptos abstractos y no-relacionales como esencia, substancia, sujeto, u origen causal de la Trinidad, para entender la Trinidad divina misma como el único y último origen de todo, incluso de sí misma. No hay otro origen de la Trinidad que no sea la Trinidad misma. Dios es Padre, Hijo y Espíritu en infinita comunión. No hay nada más detrás, antes o más allá de esta comunión. No hay una *causa* o esencia (cuasi "anterior" a la Trinidad) que sugiera algún tipo de instancia originaria unitaria que permitiera reconducir la Trinidad a una unidad divina previa o distinta a la de las personas divinas.

La tradición eclesial que nos llevó a la gran renovación del Concilio Vaticano II introdujo con él la acentuación de una nueva clave teológica de enorme fuerza sugestiva, que hoy sigue siendo profundizada, abriendo nuevos enfoques y perspectivas, y permitiendo el surgimiento de nuevos modelos y analogías que están alcanzando ya la dimensión de un verdadero nuevo paradigma teológico: el paradigma de la comunión.

Excedería el propósito de este artículo explicar ese nuevo paradigma con todo el detenimiento y la profundidad que el tema merece. Sólo intentaremos brindar ahora una introducción muy rápida y somera<sup>17</sup>.

En primer lugar, como ya señalamos, entender la Trinidad como comunión implica superar la idea de que la unidad divina sólo puede quedar garantizada remontándose a alguna suerte de causa original, algún principio o ser primero que sea en sí mismo total y absolutamente uno. No es necesario acudir a la idea de una esencia o substancia una que actuara como una especie de soporte unitario de la diversidad de personas divinas. Ello permite evitar más decididamente el peligro de una suerte de *cuaternidad* advertido por Joaquín de Fiore, no sin algo de razón. La unidad de Dios no reside en una instancia *distinta* de las personas divinas, sino en ellas mismas y su mutua relación constitutiva de amor infinito.

<sup>16</sup> Dios no es *uno* en el sentido de "un solo Dios como solitario", DH 71. El Papa Juan Pablo II se atreve aun más cuando dice que "nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia", Homilía del 28.1.1979 en el Seminario Palafoxiano de Puebla.

<sup>17</sup> Para una mayor profundización remitimos a nuestro trabajo *Dios es comunión*, 249-320, ya citado en nota 3.



En segundo lugar, habría que evitar comprender el amor como un *algo* autónomo. El amor no es una esencia o una substancia sino un acto o actividad propia del ser personal. Pero así el peligro sería ahora comprender esta unión de las personas por el amor como si tal unión ocurriera *después* de las personas<sup>18</sup>, como un acto libre e individual puesto por ellas con alguna posterioridad a su existencia, como una unión puramente moral entre seres autónomos y completos ya previamente constituidos. Aquí parece haber residido el error de Joaquín de Fiore<sup>19</sup>. Si Dios es amor es porque en Dios ser y amar es lo mismo. Dios ama porque es y es porque ama. Amar es su existencia misma. Pero sólo las personas aman, no las esencias. Si en el ser humano cabe una distinción entre la persona y su acto de amar, no así en Dios. En Dios las personas son, precisamente, los modos en que existe el amor divino. Padre, Hijo y Espíritu son las diversas maneras concretas y reales en que es, existe y se da el amor infinito.

Los Padres hablaban por ello de *circumincessio* o —en griego— *perkhóresis*. Con ese término querían indicar que las personas divinas son su propio acto de donación, es decir, son sólo siendo *en* el otro. La alteridad es un elemento constitutivo del ser personal. No puede existir una persona en la absoluta soledad. El ser personal sólo existe en relación con otro, frente a otro ser personal. Tal como decían San Agustín y Santo Tomás, las personas deben ser comprendidas a partir del concepto de *relación*. No son sujetos o individuos que *se ponen* en relación, como si las relaciones fueran puestas “después” por personas ya existentes y totalmente constituidas cada una de forma independiente y autónoma. Amor, relación y ser personal son en Dios una realidad que se da en absoluta simultaneidad originaria. Las personas divinas son su propia manera de amar infinitamente. Esto es lo que las une y distingue al mismo tiempo. El amor de Padre es muy distinto del amor de Hijo<sup>20</sup>. Allí reside la diferencia entre las personas divinas. Pero ese amor es en todas igualmente infinito y absoluto, autodonación y aceptación total de sí *a y desde* las otras. Las personas divinas existen en su infinito estar referidas las unas a las otras de manera total y absoluta. En eso consiste su identidad divina, su unidad única e irrepetible.

La unidad entendida como realidad comunal permite pensar de una manera mucho más articulada la diferencia. Unidad y diferencia no son términos

<sup>18</sup> En ese caso, no hablaríamos tanto de un Dios *originariamente* uno como de un Dios “unido” o unificado. Es lo que ocurre en J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1986<sup>2</sup>, 167. No es eso lo que aquí se propone.

<sup>19</sup> Tal habría sido, al parecer, el error de Joaquín de Fiore. Cfr. DH 803ss.

<sup>20</sup> Esto puede permitir comprender de un modo nuevo *las relaciones de origen* entre las personas sin dar lugar a interpretaciones subordinacionistas. El Padre es Padre del Hijo y no al revés. La manera de amar es en ellos diversa. Pero dado que las personas son *relaciones de amor* ambas son en virtud de la otras, estrictamente co-originarias y originales.



## *Predicar el amor, predicar la trinidad*

opuestos o antagónicos sino relacionamente implicados el uno en el otro. En Dios no existe la unidad del amor sino entre personas diferentes y no existen personas diferentes entre sí sino es en virtud de su intrínseca unidad relacional con las otras, que son igualmente divinas. Las personas divinas son personas y son divinas las unas en virtud de las otras y nunca sin las otras. Una cuestión central será elaborar un nuevo concepto de persona que no la comprenda nuevamente a partir de términos como substancia racional e individual, sino como una realidad que sólo se comprende en su especificidad cuando se la comprende desde su intrínseca relacionalidad. Las personas divinas sólo se comprenden desde su intrínseco estar constituidas por la relación y referencia a las otras, a la unidad que constituyen con las otras personas divinas. Las personas constituyen la unidad y la unidad constituye las personas. Eso es la comunión.

Surge de aquí una nueva manera de entender persona que se verifica también en la realidad humana y que puede aportar a las relaciones humana y sociales una enorme riqueza y profundidad. La persona es el ser de la radical apertura. Ser persona es existir como recibiendo la existencia desde un otro, no teniéndola en sí misma y por propia voluntad sino como recibéndola desde fuera de sí, como en un advenimiento exterior y gratuito proveniente desde lo no-yo. Pero este don gratuito del ser, precisamente porque nunca es del todo propio, exige siempre ser realizado también en una existencia extática, relacional, con Dios, con el mundo y los demás. Aún el hombre sin fe experimenta esta radical referencia de su existencia personal a la alteridad. Es este radical estar en sí sólo como abierto desde y hacia lo que está fuera de sí, lo propio del ser personal.

En esta línea muchos autores han proclamado la conveniencia de trazar un modelo más interpersonal, familiar<sup>21</sup> o social<sup>22</sup> de la Trinidad. El problema de esta manera de presentar la analogía no puede evitar pensar en individuos distintos que luego alcanzan algún tipo de unidad. Pero entonces la relación pareciera ser *solamente* un acto libre, optativo y posterior a la constitución de la persona como tal. Lo que se pretende en cambio es comprender que el ser en relación *constituye* a la persona.

<sup>21</sup> En esa línea podría ubicarse el intento de RICARDO DE SAN VÍCTOR, ver *De Trin.*, IV, 22 y 24, en *PL* 196, 945ss. Ver lo que al respecto hemos dicho en *Dios es comunión*, 270. Se ubica claramente en esta perspectiva la búsqueda de VON BALTHASAR, *Teológica II*, 60ss. Ver al respecto J. O'DONNELL, *The Trinity as Divine Community*, en *Gr.* 69 (1988) 29ss. y nuestro comentario en *Dios es comunión*, 283ss. Son importantes también los aportes de J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung*, 314ss.; *Dialektik des Tun-Dialogik-Person-Sein in trinitarischer Analogie*, en *ThPh* 61 (1986) 161-175, esp. 171; *Leben als Mit-Sein*, Knecht, Frankfurt a. M., 1990, esp. 55-89; *Los cristianos después de la modernidad y de las objeciones postmodernas a su Dios*, en *Communio* (Arg.) 10 (2003) 17-42.

<sup>22</sup> Ver, por ejemplo, la cuestionable propuesta de W. SIEBEL, *Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Aschendorff Verlag, Münster, 1986.



En cualquier caso, ciertamente, en el ámbito humano y terreno, cabe una cierta distinción entre la persona y sus relaciones. El factor tiempo introduce en su realidad una cierta procesualidad y contingencia de las relaciones. Al menos, no existe la misma simultaneidad absoluta que entre las personas divinas y sus relaciones. En lo creado, la existencia de un padre, por ejemplo, es anterior a su paternidad. No ocurre así en Dios. En él, ni el Padre ni el Hijo ni el Espíritu son con independencia o anterioridad a sus relaciones mutuas. Sólo son lo que son siendo *de* los demás. El Padre no es Padre sino como siendo *del* Hijo. El Hijo no lo es por sí sino como Hijo *del* Padre, el Espíritu es como Espíritu *del* Padre y *del* Hijo.

#### 4. Seguir predicando la Trinidad

Volvamos ahora a preguntarnos, una vez más, ¿por qué predicar la Trinidad, por qué predicar que Dios es comunión infinita? ¿Por qué no quedarnos con un Dios uno más sencillo? Porque sólo en la Trinidad advertimos verdaderamente lo que significa el amor: es recepción y autodonación de sí desde y hacia el otro. Dios es amor porque él es infinita entrega y recepción amorosa personal de sí. Las personas divinas son ese infinito recibirse y donarse diversamente las unas en las otras.

Un Dios meramente uno, sería el puro amor de autocomplacencia. Dios podría haber sido un yo que se complace sólo en su sí mismo. No es este el verdadero amor ni el amor que Dios nos ha revelado en Jesucristo por su vida, muerte y resurrección. La Trinidad inmanente es la económica<sup>23</sup>. Lo que allí se testimonia es que Dios es entrega interpersonal, amorosa e incondicional, una donación por la que el Padre se siente enteramente confiado a la suerte del Hijo y el Hijo se entrega sin reservas a la voluntad del Padre, porque cada uno existe sólo en, para y por el otro. Por eso Jesús puede volver a la casa del Padre sin dejarnos solos, confiándonos enteramente a la presencia del Espíritu en quien él y el Padre se entregan confiadamente, como absoluta e incondicionalmente presentes de manera definitiva, hasta el fin del mundo.

Predicar al Dios que es amor y es comunión es por eso, indisolublemente, predicar la Trinidad. La Trinidad no es un puro galimatías abstracto. Es la afirmación de que Dios es salida de extática de donación de sí y que sólo así el amor es, vive y fecunda.

La comprensión trinitaria de Dios transforma no sólo la comprensión de Dios como abstracta causa primera del universo, sino que pone el amor como origen y fundamento del ser, del hombre y la sociedad, la Iglesia y la creación.

<sup>23</sup> Cf. K. RAHNER, *MySal* II<sup>3</sup>, 278.



## *Predicar el amor, predicar la trinidad*

Porque las personas divinas son este infinito recibirse a sí mismas desde las otras y donarse a sí mismas las unas a las otras, es por lo que esta infinita comunión de amor puede abrirse y derramarse fuera de sí sin necesidad, libre y gratuitamente, sin perderse, ni disminuirse, fecundando la nada y lo no-divino para llamarlos a la existencia. Toda la creación puede comprenderse así como originada en la donación interpersonal de amor y llamada a secundarla, a ser uno con el Dios que es amor, es comunión.

Toda la realidad puede mirarse con nuevos ojos. La enorme pluralidad y diversidad de todo lo real, del mundo y de los hombres, sus diferentes religiones y culturas, no son ya una amenaza contra una supuesta unidad primigenia original, sino la expresión de una infinita donación originaria de amor comunional que crea a una la diversidad y su intrínseca relacionalidad constitutiva. La creación es una diversidad originada en y llamada a, la entera unidad comunional. “El ser”, “el Uno” como principio metafísico, es teológicamente transformado en aquello que, precisamente, nunca puede ser reducido al *puro* “Uno” porque el principio es en sí mismo unidad en la diversidad, comunión.

La revelación del Dios trino nos libera de la expectativa de tener que reducirlo todo a una pura y definitiva unicidad. Desde esta comprensión intrínsecamente relacional, comunional de Dios, pueden el ser personal, la Iglesia, la sociedad, las relaciones humanas, el diálogo interreligioso y el vínculo con el medio ambiente, ser contemplados y comprendidos desde una nueva luz. Una luz que proviene de su misma fuente y origen comunional, de su destino en la comunión de amor que es Dios. Un Dios que es unidad en la diversidad, que es amor porque es Trinidad.

Es necesario, hoy más que nunca, seguir predicando la Trinidad. A tal punto que si el discurso trinitario “no existiera, habría que inventarlo”<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> B. OBERDORFER, *Habría que inventarla. La doctrina trinitaria no es un dogma superfluo sino una ventana abierta al cielo*, en *Selecciones de Teología* 175 (2005) 172.