



## I. Introducción

En 1993, en un conocido trabajo, Giuseppe Marco Salvati estimaba que el tratado sobre Dios Uno y Trino se encontraba en plena «fase de reconstrucción» [1]. En una forma simple, pero que se aproxima a la realidad dentro de lo discutible que es toda simplificación, Salvati terminaba su trabajo dividiendo en tres etapas el itinerario realizado hasta entonces por los manuales sobre Dios, afirmando: los años 60 fueron de profecía, los 70 de redescubrimiento, los 80 de florecimiento y de primera fructificación. Salvati concluía su trabajo augurando que, en los años 90, se entraría en un consolidado estadio de madurez [2].

Gilles Emery, en su "crónica trinitaria" del año 2000, advertía que «es todavía demasiado pronto para hablar de madurez» [3] en el tratado. Argumentaba que se necesitan mucho tiempo y muchos esfuerzos para conseguir integrar en un tratado todos los temas y todas las cuestiones que deben ser estudiadas en él, sin excederse, además, ni en las cuestiones ni en el número de páginas.

En un trabajo publicado en el año 2005, Salvati volvía sobre este mismo asunto afirmando que se había cumplido aquel pronóstico que hiciera en 1993, es decir, que en lo que se refiere a este tratado hemos entrado en años de madurez [4].

Sin entrar en la cuestión de si el tratado ha llegado ya a la madurez, cuestión que será siempre discutible pues depende, entre otras cosas, de lo que se entienda por madurez, sí es claro que desde el Concilio Vaticano II hasta ahora hemos asistido a un notable florecimiento de manuales y de tratados sobre Dios Uno y Trino, y a un tácito acuerdo, que ha ido creciendo, sobre las líneas fundamentales de este tratado. Así lo atestiguan la notable cantidad de libros publicados [5] y la coincidencia en los temas considerados, incluso en el orden en que se presentan y que, en muchas ocasiones, influye decisivamente en el planteamiento y en el desarrollo de las cuestiones estudiadas.

Por un lado es evidente que la teología de la segunda mitad del siglo xx ha redescubierto la teología trinitaria como la cuestión central que ha de iluminar todo el quehacer teológico. Ha quedado superado aquel tiempo en que predominaba un cierto silencio en torno a esta cuestión [6]. Según Staglíanó la teología trinitaria se encuentra en un "presente feliz" si se le compara con su pasado reciente. Según él, en el ámbito de la teología, la catequética y la espiritualidad, se ha alcanzado una nueva etapa en comparación con el "monoteísmo indistinto" o el "monoteísmo débilmente cristianizado" que deploraba Rahner, hasta el punto de que se puede decir: «tutto oggi e trinitario» [7].

En estas notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino nos proponemos describir el itinerario seguido desde los lejanos años sesenta, cuando se encontraba dividido en dos, hasta la entrada del siglo XXI. Nuestro objetivo es anotar las adquisiciones más relevantes y, a nuestro parecer, más duraderas, alcanzadas en este itinerario tanto en la estructura y en el orden de las cuestiones, como en los temas que se tratan. Esos temas dependen e influyen a la vez en la estructura de nuestro tratado y son un buen exponente de las verdaderas proporciones de lo que se puede llamar con justicia una auténtica renovación. Centramos nuestra atención en los autores católicos, dejando para otra ocasión el análisis de la evolución del tratado en los autores pertenecientes a otras confesiones cristianas.

## II. La reestructuración del tratado de Dios Uno y Trino

Este florecimiento de manuales y de tratados ha venido acompañado por numerosos estudios, por extensas notas críticas y por boletines bibliográficos, muchos de ellos de gran calidad y verdaderamente orientadores, sobre todo, en la cuestión que estamos analizando: la estructura y validez de los tratados sobre Dios [8]. El material del que se dispone en cada uno de los campos que afectan a las cuestiones sobre Dios Uno y Trino no resulta fácilmente abarcable. Dada esta abundancia de material, centraremos nuestro estudio en las convergencias existentes en la estructura de los tratados publicados y en los temas en los que más se ha hecho notar la renovación a partir del año 2000.

### 1. La ubicación del tratado sobre Dios Uno

Quizás con un poco de exageración, pero respondiendo a una realidad todavía existente en 1970, Pius Siller hacía un diagnóstico verdaderamente negativo de la situación del tratado sobre Dios. Conviene recordarlo. Según Siller, el tratado de Dios Uno «no se distingue en nada de la metafísica especial de la escolástica. La estructura del conjunto y la argumentación fundamental se han tomado de ella. Con esto, el progreso de tratados ulteriores y el método teológico se han encontrado gravemente entorpecidos» [9].

Siller enumera algunas consecuencias graves de esta situación, entre ellas, las siguientes: 1) Las propiedades o atributos divinos se deducen a priori a partir de una esencia metafísica obtenida por reducción; 2) El en sí de Dios da la impresión del ser que no ha salido nunca de sí mismo. Por lo tanto, se prescinde de toda relación de Dios con el mundo y la historia. Se trata de Dios de una manera abstracta, sin ningún vínculo de lo divino con el mundo; 3) Bajo estas condiciones históricas, la doctrina sobre Dios debe aparecer como un cuerpo extraño a una teología de la revelación. La conclusión a la que llegaba Siller era ésta: «Por esta razón, A. Stolz, M. Schmaus y K. Rahner han propuesto que su elaboración se realice incorporando la doctrina sobre Dios uno al

tratado de la Trinidad» [10].

El diagnóstico de Siller hacía notar que el tratado de Dios Uno padecía un doble aislamiento dentro de la dogmática católica. Por una parte, estaba aislado del estudio de la Trinidad Santísima, que se estudiaba en otro tratado. Por otra parte, la casi exclusiva preocupación metafísica aislaba este tratado de su relación con la historia salutis: no estaba presente, fecundando el tratado, la consideración de las intervenciones de Dios en la historia, es decir, el hecho de que, al hablar de Dios, se está hablando del Dios de la Alianza. Siller concluía su estudio llamando la atención sobre los tres meritorios intentos de revitalizar el tratado de Dios, ya citados, por el procedimiento de unirlos con el tratado sobre la Trinidad.

A la luz de estas observaciones de Siller, resulta paradójico que en el volumen que estamos citando, las cuestiones sobre Dios Uno y sobre Dios Trino no sólo aparecen encuadradas en dos tratados distintos, sino incluso redactadas por dos autores distintos. A pesar de la crítica de Siller, la separación entre los dos tratados resultaba bien visible.

## 2. Las orientaciones teológicas del Concilio Vaticano II

Es claro que desde su dorado aislamiento en el conjunto de la dogmática el tratado sobre Dios ha pasado a ocupar un lugar central en la teología, y desde luego a estar inseparablemente unido al tratado sobre la Trinidad. Son muchas las concausas que han influido en la recuperación metodológica de la unidad del tratado sobre Dios. Se trata de causas profundas, hondamente percibidas, que auguran una gran estabilidad a esta nueva situación.

Entre esas causas se encuentra indiscutiblemente una concepción más perfilada y más amplia del quehacer teológico en la que se da un mayor relieve a la historia de la salvación, a la intervención de Dios en la historia, a la Alianza de Dios con los hombres, al misterio de Cristo [11]. En definitiva, la teología actual es más consciente de la necesidad de contemplar el misterio de Dios en la fuente donde Dios se ha revelado y en el acontecer mismo de esa revelación, es decir, en Jesucristo.

Así se pone de manifiesto en el Decreto Optatum totius del Concilio Vaticano II, en el que se propone que se establezca en todas las disciplinas teológicas un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación [12]. Esta nueva perspectiva resulta fructífera, pues facilita integrar la *theologia* y la *oikonomia* tantas veces excesivamente separadas en los manuales de Teología, especialmente en el tratado de Dios Uno y Trino. Los frutos de estos esfuerzos integradores se comenzaron a recoger muy pronto. Estos frutos venían inevitablemente propiciados por la energía con que se proclama a la Sagrada Escritura «como el alma de toda la teología», y por la exhortación a tener muy presentes a los Padres de las Iglesias de Oriente y Occidente [13].

La atención privilegiada a la historia de la salvación como marco del quehacer teológico se introdujo con naturalidad en los estudios teológicos por los fecundos avances en teología patristica, por la atención a la liturgia y, sobre todo, por el progreso de los estudios bíblicos al poner de relieve temas tan importantes para el tratado de Dios como la conciencia filial (el *Abbá*) de Jesús, o los rasgos esenciales del Dios de la Alianza.

Ya en 1958 se había publicado en Sources Chrétiennes la Epideixis de san Ireneo de Lyon, toda ella estructurada como un breve manual de historia de la salvación, y con unos impresionantes primeros capítulos en los que se describe acabadamente la estructura esencialmente trinitaria de la oeconomia salutis con ese conocido exitus-reditus trinitario tan típico del planteamiento ireneano y, en general, de las primeras oraciones cristianas: todo procede del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo; todo vuelve al Padre a través del Hijo por el Espíritu Santo, pues aquellos «que son llevados por el Espíritu son conducidos al Verbo, esto es al Hijo, y el Hijo los presenta al Padre» [14].

### 3. El Dios de Jesucristo

Casi por estas mismas fechas se publicó el célebre libro de Joachim Jeremías sobre el Abbá de Jesús [15], destacando la personalísima relación de Jesús de Nazaret con el Dios de Israel. Se ponía así de relieve, desde una perspectiva muy sugerente, que la filiación divina de Jesús es clave al hablar de la identidad del Dios cristiano. Nuestra contemplación y nuestra predicación versan sobre el Dios de Jesucristo. Dicho de otro modo, se va afianzando cada vez más la convicción de que el tratado sobre Dios y la cristología son inseparables, pues se implican mutuamente. No decimos simplemente que Jesucristo es Dios, sino que Jesucristo es el Hijo de Dios y, por lo tanto, Dios. Y viceversa: en teología, todo el conocimiento filosófico sobre Dios es puesto en el contexto de cuanto Nuestro Señor ha dicho sobre su Padre.

Es significativo del ambiente teológico del momento el título que W. Kasper da a su tratado sobre Dios: Der Gott Jesu Christi [16]. Josef Ratzinger ha dado este mismo título a sus meditaciones sobre Dios [17]. El testimonio de Jesús sobre Dios comienza a recibir atención primordial en las nuevas redacciones del tratado sobre Dios, también en lo que se refiere al Dios revelado en el Antiguo Testamento.

Esta atención a la revelación del misterio de Dios en la Persona y en la enseñanza de nuestro Señor coincide, además, con un cambio de acentos en la importancia que se otorga a la radical novedad que comporta el pensamiento bíblico con respecto a las culturas de su época y de su entorno, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo: ahora se destaca más la novedad que la continuidad.

Del Antiguo Testamento se ponen en primer plano dos cuestiones de gran importancia: 1) cómo el concepto de Alianza vertebrada las relaciones de Dios con su pueblo y el mismo concepto de Dios, y 2) cómo la creación ex nihilo, de estricta novedad con respecto al pensamiento filosófico, fundamenta la fe en la trascendencia divina sobre toda la creación, sobre la materia y sobre el tiempo, y da al concepto bíblico de Dios una personalidad inconfundible. Del Nuevo Testamento se subraya la radical novedad que comporta la filiación divina de Jesús, y la revolución que introduce en la teología del Antiguo Testamento, especialmente en lo que se refiere al misterio de la intin1idad divina, es decir, al misterio trinitario. Muchas más concausas podrían citarse como razones que convergen en el logrado conjunto de temas y enfoques que encontramos en muchos de los recientes tratados teológicos sobre Dios. De entre todas ellas, es de justicia mencionar la influencia del pensamiento de Karl Barth en su esfuerzo por subrayar la trascendencia de Dios y cómo el racionalismo impide todo acceso a ÉL. La primera edición del volumen II de Die kirchliche Dogmatik, dedicado a la enseñanza sobre Dios, es de 1958/1959 [18].

En este volumen, Barth insiste con toda la fuerza de su pasión teológica en que Dios está más allá de todo

concepto, de toda palabra, de toda formulación filosófica. En nuestro siglo, nadie como él ha sabido formular en todo su dramatismo las objeciones contra la compatibilidad entre el Dios de los filósofos y el Dios cristiano. K. Barth llama al Dios de los filósofos sencillamente un ídolo, un dios falso. En consecuencia, según Barth, la teología natural y el tratado teológico sobre Dios son incompatibles.

La posición de Barth tuvo una doble repercusión en lo que respecta a este tema tan propio del tratado teológico sobre Dios: por una parte, obligó a los teólogos a profundizar, por así decirlo, en la dimensión teológica del tratado teológico sobre Dios; por otra parte, ayudó a no perder nunca de vista la trascendencia divina al hablar de Dios, aunque se estuviesen utilizando razonamientos filosóficos. Con esta nueva sensibilidad se hizo más fácil detectar las desviaciones racionalistas que había sufrido el tratado de Dios, y se caminó hacia un nuevo planteamiento de lo que entonces se conocía como Tratado de Dios Uno. Al subrayar el concepto de autodonación de Dios al hombre en la revelación, Barth destaca también que la teología es un discurso dentro de la revelación que de ninguna manera puede quedar reducido a mera expresión de experiencias humanas sobre lo trascendente. En efecto, la teología está primero en Dios antes que en el hombre. Detrás de la revelación hay un sujeto divino que se abre al ser humano [19].

Únanse a estas observaciones de Barth sobre la trascendencia divina (muchas veces teñidas de un evidente matiz confesional), el conocimiento y el aprecio cada vez más profundo por la teología oriental en los tratadistas. La consideración detallada de autores como Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, Juan Damasceno, el Pseudo Dionisia, Gregorio Palarnas, o los teólogos orientales del siglo XX, ayudaron a poner en primer plano, entre otras cosas, la importantísima verdad contenida en la teología apofática.

#### 4. La crítica de Karl Rahner al "déficit" de piedad trinitaria

La conocida crítica que hizo Karl Rahner en 1967 al déficit de doctrina y de piedad trinitaria en muchos cristianos de su época y su propuesta de replantear la orientación del tratado sobre Dios, encontró en este ambiente de renovación teológica un terreno abonado, y tanto la crítica como la propuesta fueron asumidas con entusiasmo por parte de muchos. Yendo más al fondo, la propuesta de Rahner encontró un ambiente abierto a la búsqueda de una nueva estructuración de los tratados sobre Dios Uno y sobre Dios Trino. [20]

La crítica rahneriana no era una constatación inocente del déficit doctrinal de una época: esta observación era aducida para abrir el camino a la aceptación de su Grundaxiom, al que presentaba en el citado estudio como la solución al problema planteado. Más aún, según Rahner, se había llegado a esta situación de indigencia trinitaria por no haber planteado y resuelto la cuestión que formulaba en el Grundaxiom.

Este axioma fundamental sintetiza lo más nuclear del pensamiento de K. Rahner en teología trinitaria. Aunque Rahner había esbozado ya algunas ideas al respecto en sus Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate" [21], el Grundaxiom como tal es formulado en el trabajo sobre doctrina trinitaria que publica en *Mysterium Salutis II* y que lleva como título *El Dios trino como principio trascendente de la historia de la salvación* [22]. Rahner vuelve sobre la doctrina trinitaria con una visión de conjunto en su *Curso fundamental sobre la fe* [23], sin alterar el Grundaxiom. La formulación del famoso axioma queda, pues, así: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa (umgekehrt)» [24].

Las reticencias al «y a la inversa» del Grundaxiom fueron numerosas y procedentes de sectores muy diversos [25]. Sin embargo, la observación de que muchos cristianos permanecerían imperturbables si se hiciese desaparecer del Credo el misterio de la Trinidad, fue una poderosa llamada de atención a renovar el tratado sobre Dios hecha en el momento oportuno y en un terreno propicio para encontrar un eco inmediato. El mismo Rahner reconocía ya entonces que «hay teólogos que de una manera más refleja e intensa son conscientes de la obligación que les incumbe de entender y presentar la doctrina de la Trinidad de tal manera que se convierta en una realidad en la vida religiosa concreta de los cristianos (piénsese en la dogmática católica de M. Schmaus o en G. Philips)» [26].

La referencia de Rahner a la dogmática de Schmaus está motivada por su intento de integrar los tratados de Dios Uno y de Dios Trino. El esquema que establece Schmaus en el primer volumen de su Dogmática es muy significativo tanto de la atención que el autor presta a este asunto, como del logro obtenido en el intento de dar unidad a los dos tratados. Schmaus privilegia la perspectiva trinitaria y, en consecuencia, su dimensión teológica.

He aquí su división esencial: «1) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a su facticidad (existencia de Dios); 2) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a su mismidad personal (Trinidad personal); 3) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a la plenitud de su vida (propiedades de Dios)» [27]. El orden es, pues, éste: existencia de Dios, Trinidad, atributos divinos.

Nótese la prioridad que se da a la enseñanza bíblica y la integración que se consigue de ambos tratados. Con su redacción, Schmaus consigue además provocar en el lector la clara conciencia de que en ambos tratados se está hablando siempre de un mismo y único Dios que se ha revelado progresivamente en la historia, y que siempre, aun antes de la revelación del misterio trinitario, es trino en personas. Quizás por esta razón M. Schmaus apunta ya también al hecho de que la creación es obra de la Trinidad, adelantándose a una consideración que se hará general en las décadas posteriores. He aquí el título de uno de los subapartados: «Las obras divinas ad extra como acción unitaria de la mismidad Trinitaria divina» [28].

### 5. Trinidad y creación

La dimensión trinitaria de la creación es una de los temas que ha recibido en los últimos años una atención esmerada y creciente por parte de los teólogos.

Juan Pablo II sintetizó la cuestión de modo conciso y sugerente: «La creación del mundo es obra del Amor: el universo, don creado, fluye del Don increado, del Amor recíproco del Padre y del Hijo, de la Santísima Trinidad» [29]. A su vez, el Catecismo de la Iglesia Católica formula así esta cuestión: «la creación es la obra común de la Santísima Trinidad» (cfr. CEC 290-292). Se recupera en esta perspectiva la visión ireneana que, en el comienzo de la Epideixis, enlaza la creación del mundo por las tres divinas Personas con la dimensión trinitaria de la nueva criatura que surge de las aguas bautismales [30]. Se recupera también la importancia que tiene la afirmación ireneana de que en la obra de la creación el Hijo y el Espíritu son como las dos manos del Padre [31].

Son muy numerosos los escritos de estos últimos años sobre la Trinidad creadora que buscan un equilibrio en el desarrollo de estas dos proposiciones que parecen opuestas: 1) las obras ad extra son comunes ala

Trinidad, pues el Padre, el Hijo y el Espíritu actúan como un principio «único e indivisible de la creación» (CEC, 316); 2) en la obra de la creación cada una de las tres divinas Personas actúa conforme a sus propiedades, es decir, conforme a sus relaciones de origen: el Padre crea por medio del Hijo y del Espíritu, que es Señor y dador de vida [32].

El número y la seriedad de los trabajos sobre este asunto dejan bien claro que este es un asunto al que deben atender los manuales [33]. De hecho, ya se encuentra presente casi siempre tanto en los tratados sobre Dios como en los tratados sobre la creación. Esto obliga indiscutiblemente a reflexionar aún más sobre la teología de las apropiaciones y a perfilar la distinción entre ellas y las propiedades.

Conviene recordar que la dimensión trinitaria de la creación está ya presente y de modo explícito en el comienzo de la Iglesia (por ejemplo, en el prólogo del evangelio de san Juan: todo ha sido hecho por el Verbo Jn 1, 1-3; o en Col 1, 12-20: en Cristo fueron creadas todas las cosas). En los últimos siglos, para no poner en peligro la unidad de Dios, se había dejado este tema en la sombra con demasiada frecuencia, aunque los grandes teólogos siempre hablaron de los semina Verbi y de los vestigia Trinitatis en la creación.

La dimensión trinitaria de la creación puede considerarse ahora como un tema totalmente recuperado. La teología trinitaria no se limita a desarrollar el orden de las Personas divinas en la obra de la redención, sino que aplica este mismo orden a la teología de la creación. En consecuencia, se muestra con nueva luz la dimensión cósmica de la teología trinitaria y la profundidad que contiene la afirmación de que el Spiritus Creator es "dador de vida" [34].

El principio de que el Dios Creador es el Dios trinitario ha sido la idea que ha llevado a algunos teólogos como Klaus Hemmerle a elaborar una "ontología trinitaria" [35]. Según Hemmerle, tanto la teología como la filosofía tienen necesidad de una ciencia del ser (ontología). Es necesario por tanto, elaborar una ontología a partir del dato de la fe, que sea coherente con las aportaciones de la razón. A su juicio, no basta una ontología en la que lo cristiano permanezca sólo como huésped, sin cambiar de fondo unos presupuestos que hubieran sido elaborados desde un punto de partida distinto. Intenta esbozar cómo habría que desarrollar una concepción de la realidad que tomase como punto de partida el hecho de que todo lo que el hombre vive, experimenta y conoce tiene su fuente en el misterio del Dios uno y trino, y que, por tanto, lleva un sello trinitario. Para el cristianismo, el estar-en-sí, la sustancia cerrada, no es lo que permanece. Ha descubierto que el amor es lo único que permanece y, por tanto, sitúa en el núcleo ontológico de las cosas la categoría del don de sí, el movimiento y la relación, entendida como mucho más que un accidente del ser. Lo único que permanece es el estar inmerso en la vida de Aquel que es la Agápe misma, don de sí. Es desde una fenomenología del amor desde donde hay que elaborar una ontología trinitaria. Desde este punto de vista, el ser en sí mismo, la sustancia, se encuentra más a sí misma en cuanto entra en relación con lo que existe más allá de sí. La identidad crece en la medida que se da. Es decir, la sustancia existe para la comunión [36].

### 6. La naturaleza teológica del tratado sobre Dios Uno

Si en la época anterior al Vaticano II el tratado de Dios Uno ha podido confundirse no pocas veces con una teodicea adornada con algunas citas bíblicas y quizás con algún breve texto patrístico, ahora se plantea y

desarrolla en una perspectiva estrictamente teológica, utilizando todo el utillaje de que se dispone, especialmente los ricos conocimientos bíblicos y patrísticos que tanto han progresado en este siglo. Es decir, se intenta ahora, en muchos casos con éxito, que el tratado sobre Dios Uno esté realmente fecundado por la revelación.

En consecuencia, se pone en primer plano la importancia de la Alianza en el Antiguo Testamento y su repercusión decisiva en el concepto veterotestamentario de Dios. El Dios de Israel es antes que nada el Dios de la Alianza, el que ha tomado la iniciativa de establecerla, el que ha elegido a su pueblo, el que es fiel al pacto sellado con Abrahán, con Moisés y con Josué, el que nunca fallará. Se estudian, en muchos casos genéticamente, los distintos atributos de Dios en la Sagrada Escritura, siempre al servicio de la teología de la Alianza. Así se ve, por ejemplo, en la forma en que se habla de la omnipotencia divina, de la omnisciencia de Dios, de su conocimiento del futuro, de su amor, de su indefectibilidad: todos estos atributos se manifiestan en las actuaciones de Dios en la historia, y la teología que se contiene en ellos está al servicio de la teología de la Alianza. Más en concreto, están al servicio de la absoluta fidelidad de Dios a la Alianza, más firme y más estable que todo cuanto existe.

Toda esta teología queda enriquecida por la Persona, el testimonio y la predicación de Jesús de Nazaret, que lleva a su plenitud la revelación del Antiguo Testamento e instaura una nueva y eterna Alianza (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1Co 11, 25; 2Co 3, 6). Baste recordar el modo en que Nuestro Señor describe los atributos divinos: la atención del Padre a todos los detalles de la creación, la misericordia de Dios, su paternidad. Los atributos divinos manifestados a lo largo de todo el Antiguo Testamento se revelan ahora, a veces paradójicamente, en el rostro del Crucificado: la Sabiduría divina se concreta en la locura de la cruz (1Co 1, 10 - 1Co 4, 21); el amor paternal de Dios hacia el pueblo y hacia el Mesías se concreta en nuestra adopción de hijos en el Hijo (Ga 4, 4).

La dimensión teológica del tratado de Dios Uno queda así esculpida ya desde las primeras páginas de este tratado.

## 7. La teología de la creación y la trascendencia de Dios

Así sucede también con la teología de la creación presente ya en el Antiguo Testamento, que aparece enriquecida cuando se le sirva en su contexto natural, que es la teología de la Alianza, y que es confirmada y llevada a plenitud en la enseñanza del Nuevo Testamento.

Gracias a la teología de la creación y de la Alianza, a lo largo del Antiguo Testamento va emergiendo paulatinamente un concepto de Dios de una sorprendente novedad y de una llamativa pureza, en especial en lo que se refiere al monoteísmo, al carácter personal de Dios y a su trascendencia sobre todo lo creado. El Dios del Antiguo Testamento se nos presenta con unos rasgos - atributos-, que impiden cualquier confusión con todo otro concepto de Dios, especialmente con el concepto filosófico. Es un Dios que actúa en la historia al mismo tiempo que la trasciende. Es un Dios todopoderoso, que de ningún modo puede confundirse con una pieza de este mundo, aunque esa pieza fuese el primer motor. El lenguaje antropomórfico, tan característico de las páginas veterotestamentarias, ayuda a esbozar la imagen de este Dios, a la vez cercano y trascendente, justo y misericordioso. Es el Dios al que Jesucristo llama su Padre, a quien revela plenamente, mostrándolo en total continuidad con el Antiguo Testamento en su condición de Creador del mundo. Nuestro Señor lleva también a

plenitud la revelación del misterio de la creación. Su enseñanza sobre la Providencia divina en el Sermón del Monte es determinante.

### 8. La propuesta de una "analogía caritatis"

En las últimas décadas ha adquirido gran protagonismo la teología de Ricardo de San Víctor, su originalidad y su significado para la teología trinitaria. Son abundantes los manuales que le dedican amplio espacio y, sobre todo, los que dan gran importancia a su figura y a su método teológico [37]. En la línea que va de san Agustín a santo Tomás de Aquino, Ricardo brilla con luz propia, mostrando unas perspectivas sugerentes que resultan novedosas sobre el planteamiento de san Agustín, sobre todo, en la definición de personaz y en la convicción de que el más alto grado de amor -la caridad- exige que haya alteridad personal en Dios [38].

El camino emprendido por Ricardo [39] -tomar la naturaleza del amor como punto de partida para hablar de la Trinidad- recibe nuevo impulso con los análisis de la vocación de todo ser personal a la comunión. En esta línea se encuadran los intentos de contemplar el misterio trinitario a partir de la analogía caritatis. Se encuentra un buen ejemplo de esto en Piero Coda, que toma como fundamento de su reflexión trinitaria la afirmación joanea de que Dios es amor (cfr. 1Jn 4, 16) y la revelación de Dios como agápe trinitario en el misterio pascual. Coda se inspira en los logros de la teología agustiniana y, sobre todo, en la teología de Ricardo de San Víctor; propone asumir la definición joanea de Dios como amor, y pensar la vida intratrinitaria a partir de la dinámica del amor, como Aquel que ama, el Amado y el Amor, entrando así en el círculo de la teología trinitaria de Ricardo.

La novedad de este planteamiento se percibe mejor, si se tiene en cuenta la crítica que dirige a san Agustín. Según Coda, san Agustín señaló este camino con claridad, pero hizo discurrir su reflexión sobre la analogía psicológica y, por tanto intrasubjetiva, es decir, a partir de la vida íntima del propio sujeto espiritual, sin adentrarse por la vía de la intersubjetividad [40]. Coda propone colocar el acento de la analogía trinitaria en la perspectiva intersubjetiva, es decir, en las relaciones que las personas distintas establecen entre sí [41].

También]. A. Sayés da gran importancia a Ricardo de San Víctor, que ha elaborado una teología trinitaria «basada en categorías más personalistas: el Padre entrega su amor y su ser entero al Hijo, el cual lo recibe del Padre, y ambos, al amarse, hacen surgir al Espíritu como fruto y culminación de ese amor» [42]. Sayés dice que con esto se acerca a la teología griega, sobre todo, por partir de la teología del Padre para presentar el misterio trinitario. Al mismo tiempo, con la aplicación de la analogía en el sentido de que el Padre y el Hijo, «al amarse, hacen surgir el Espíritu como fruto y culminación de ese amor» [43], se muestra totalmente ubicado en el planteamiento latino.

Puede decirse que, en la aproximación al misterio trinitario, tanto el esfuerzo agustiniano-tomista utilizando la analogía psicológica, como el esfuerzo de Ricardo de San Víctor utilizando la analogía del amor, resultan fructíferos y complementarios. La analogía del amor explica muy bien la existencia en Dios de pluralidad de personas; no se puede decir lo mismo con respecto a la explicación del modo en que unas personas proceden de otras, es decir, a la diferencia existente entre generación y espiración. Ambas aproximaciones, sin embargo, convergen en el hecho de señalar lo relacional como constitutivo de las Personas, y ambas se enriquecen mutuamente. No en vano, Ricardo de San Víctor se encuentra inserto en la tradición agustiniana.

### 9. La unidad de los dos Testamentos

Resulta muy importante la consideración unitaria de la enseñanza sobre Dios contenida en los dos Testamentos, especialmente, en el tratamiento de los atributos divinos y en todo lo que mira a la relación entre Trinidad y Unidad. El Dios de Jesús es el mismo del Antiguo Testamento; el hecho de que Dios sea trino en personas en nada entibia la confesión de monoteísmo realizada por el Antiguo Testamento. La atención prestada al concepto de Dios en el Nuevo Testamento [44] enriquece en gran manera cuanto la teología dice sobre la naturaleza de Dios y sus atributos.

El estudio del Antiguo Testamento debe facilitar la comprensión de que el Dios del que hablamos es ante todo el Dios de la Alianza, el que ha salido al encuentro del hombre, el que ha tomado la iniciativa de establecer la Alianza. Se trata de un ser personal cuya existencia, propiamente hablando, no es un descubrimiento del pensamiento humano, sino que es Alguien que ha salido a nuestro encuentro. La enseñanza sobre Dios contenida en el Antiguo Testamento ha ido cristalizando en sucesivos y continuados encuentros, es decir, se ha ido forjando a través de las manifestaciones divinas y de su acogida por parte de los hombres.

Las manifestaciones de Dios en el Nuevo Testamento comportan una radical novedad con respecto a las del Antiguo: la Alianza es nueva y también la epifanía divina, que tiene como centro la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu Santo. La revelación trinitaria es, indiscutiblemente, una novedad radical con respecto a la revelación del Antiguo Testamento. Pero esta novedad, comporta también una nueva revelación de los atributos divinos, pues todos ellos son vividos en dimensión trinitaria. Pero es que, además, en la actuación de Jesús ha habido una manifestación nueva del ser de Dios. Así por ejemplo, la Sabiduría divina se manifiesta en la locura de la Cruz, el poder divino en el anonadamiento, la providencia de Dios llega hasta los últimos detalles en el cuidado de todos los seres como se pone de manifiesto en el sermón del monte, la fidelidad de Dios llega hasta el envío del Hijo, etc. En una palabra, Dios se ha manifestado definitivamente en el rostro humano de Jesucristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6).

En los tratados sobre Dios, la unidad de los dos Testamentos debe ser visible en el esfuerzo por presentar una síntesis de su enseñanza, nada fácil, dada la riqueza doctrinal de tantos siglos de diálogo de Dios con los hombres. Pero este esfuerzo es de justicia: cuando Nuestro Señor Jesucristo o el mismo san Pablo hablan de Dios y de sus actuaciones en la historia de la salvación están pensando en el Dios único, en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob que se manifestó a Moisés (Ex3, 16) y que habló por medio de los profetas (cfr. Hb 1, 1-2).

La unidad de los dos Testamentos lleva a evitar una dicotomía nada infrecuente en los manuales de décadas anteriores: el Antiguo Testamento era utilizado para describir los atributos divinos en el tratado de Dios Uno, y el Nuevo Testamento era utilizado para centrarse en el misterio de la Trinidad. Esto equivale a presentar una visión muy incompleta de la enseñanza bíblica sobre Dios.

Cuanto venimos diciendo, lleva a estas dos conclusiones prácticas: en primer lugar, la consideración de la naturaleza de Dios y de sus atributos, sin renunciar a los planteamientos filosóficos, ha de ser estrictamente teológica, es decir, ha de estar enraizada en las fuentes de la revelación, sin omitir ninguna de las cuestiones fundamentales que plantea la exégesis bíblica; en segundo lugar, las cuestiones sobre la unidad de Dios no

pueden considerarse separadas de la consideración de la Trinidad divina, entre otras razones, porque, como M. Schmaus puso de relieve con la estructuración de su tratado, el misterio de la Unidad de Dios pertenece intrínsecamente al misterio de la Trinidad y viceversa.

### 10. Los esquemas "griego" y "latino"

Al llegar aquí, es oportuna una digresión sobre los esquemas utilizados en la estructuración y en el desarrollo del misterio trinitario. Es un tópico y una simplificación, aunque no una falsedad, decir que la teología griega y la teología latina afrontan el estudio del misterio trinitario desde dos perspectivas diversas: los griegos irían desde la trinidad de personas a la unidad de naturaleza, mientras que los latinos irían desde la unidad de naturaleza a la trinidad de personas. Este tópico sintetiza dos formas distintas de proceder, en un intento por destacar las ventajas y las dificultades de dos esquemas ideales, que nunca se han dado realmente con esa pretendida nitidez, aunque efectivamente se trata de caminos diversos, que inciden en la teología trinitaria y notoriamente en la cuestión del Filioque.

Se trata de caminos diversos, pero que no pueden tomarse como incompatibles, ni siquiera como paralelos, sino como complementarios. Y mucho menos, si nos remontamos a la época patristica. La teología patristica griega parte de la confesión de fe bautismal y de la Sagrada Escritura en la que se despliega primero la doctrina sobre Dios y, después, su realidad trinitaria. Baste recordar el ejemplo de san Gregorio de Nisa que, en el Gran discurso catequético, comienza hablando de la unidad de Dios, para mostrar después que ese Dios tiene un logos y un pneuma. A su vez, la patristica latina -y su principal representante, san Agustín- tiene como punto de partida la confesión de fe bautismal y la Sagrada Escritura y, aunque san Agustín comienza su *De Trinitate* por la unidad de la esencia divina, tiene muy presente ya desde los primeros libros del *De Trinitate* la trinidad de personas y la teología de las misiones [45].

La oposición que se ha querido ver entre los dos itinerarios teológicos -el griego y el latino- es, en gran parte, ficticia. La realidad histórica es mucho más matizada [46]. En la época patristica, la teología griega y la teología latina están muy cercanas y no admiten semejantes dicotomías. Los planteamientos y los problemas son muy similares [47]. Más bien puede decirse que la teología latina, en su desarrollo, sigue a la teología griega sin contradecirla, aunque utilizando la analogía psicológica en un sentido parcialmente distinto: para Gregorio de Nisa la analogía de la palabra es utilizada considerando que el Verbo es el contenido noético pronunciado por el Padre mientras que el Espíritu es el aliento en el que se pronuncia la palabra; para la teología latina el Verbo es el conocimiento al que sigue el amor.

Una de las adquisiciones más importantes y universal de los manuales sobre Dios consiste en un conocimiento más profundo y extenso del pensamiento trinitario griego, y en la clara conciencia de que ambos esquemas han de utilizarse como complementarios en la medida de lo posible.

### 11. El encuentro del hombre con Dios

Es obvio que el ateísmo contemporáneo, al que tanta atención prestó el Concilio Vaticano II, presenta al tratado de Dios graves y urgentes cuestiones. Quienes explican este tratado, aunque se encuentren alejados de

los intereses de la teología fundamental, han de sentirse seriamente interpelados por el ateísmo contemporáneo, especialmente en lo que se refiere al encuentro del hombre con Dios. Sobre los teólogos pesa la responsabilidad de presentar una imagen verdadera y creíble de Dios y, por lo tanto, han de poner un gran esfuerzo por cuidar la coherencia y la credibilidad de su discurso sobre Dios [48].

En este sentido es paradigmático el final de El Dios de Jesucristo, en el que W. Kasper llama la atención sobre la importancia que tiene el misterio trinitario para salir al paso del ateísmo contemporáneo, es decir, para hablar de Dios. Según Kasper, no es buen camino oponerse al ateísmo de nuestros días con un teísmo que no tenga en cuenta al Dios trino. Esto es así, porque «el teísmo es una fe cristiana ya minada por la Ilustración y por el ateísmo, y degenera siempre y necesariamente en el ateísmo del que intenta preservar, pero cuyos argumentos no es capaz de rebatir. Frente al cuestionamiento radical de la fe cristiana no sirve ya un teísmo tímido, general y vago, sino sólo el testimonio decidido sobre el Dios vivo de la historia, que se manifestó concretamente por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo» [49].

El diagnóstico del ateísmo contemporáneo realizado por Kasper y la terapia que propone son compartidos por muchos y, desde luego, es un argumento más a favor de que el tratado sobre Dios se conciba como un tratado auténticamente teológico, es decir, teniendo como programa -valga la redundancia- ofrecer una "teología teológica" sobre Dios.

Esto quiere decir que es muy importante que en este tratado queden armónicamente unidas las perspectivas bíblica, patristica, histórica, litúrgica y especulativa. De hecho, son abundantes los tratados en los que la convergencia de estas perspectivas es resaltada incluso estructuralmente, pues comienzan con una primera parte bíblica, prosiguen con un detenido estudio de la teología patristica y de los grandes teólogos hasta nuestros días, y terminan con una exposición sistemática de las cuestiones especulativas.

### 12. La estructuración del tratado sobre la Trinidad

La reestructuración del tratado sobre Dios ha afectado especialmente al antiguo tratado de Dios Uno pues lo ha introducido plenamente en un contexto trinitario. Desde este punto de vista, la nueva estructuración, en cuanto a la ordenación general de las cuestiones, ha afectado mucho más al tratado sobre Dios Uno que al tratado sobre la Trinidad, que siempre estuvo más cercano a los estudios bíblicos y patristicos y que, en su dimensión especulativa, alcanzó en las Sumas medievales un orden lógico de gran perfección. En lo que respecta al tratado sobre la Trinidad se han mantenido las cuestiones típicas del tratado y se ha seguido con flexibilidad el orden ya establecido por santo Tomás, especialmente en lo que se refiere a la concatenación entre procesiones-relaciones-personas.

Dentro de esta estructuración, los tratadistas suelen prestar especial atención a la teología de las Personas divinas, especialmente a la teología del Espíritu Santo. En este terreno no hay innovación alguna en cuanto al orden -se sigue el ordo trinitarius-, pero sí existe una mayor riqueza teológica, especialmente en lo que se refiere a la Persona del Padre y a la pneumatología.

Son muchos los factores que inciden en este progreso de la teología de las Personas. Quizás el más

importante sea el diálogo con los ortodoxos y las cuestiones suscitadas por el Filioque. A estas razones ha de sumarse la aportación trinitaria de Juan Pablo II con sus tres Encíclicas de temática trinitaria, cada una de ellas dedicada a una Persona divina, especialmente *Dominum et vivificantem* [50], sus Catequesis de los miércoles cuya estructuración las convierte en pequeños tratados de cada una de las Personas [51], los Discursos con motivo del centenario del I Concilio de Constantinopla [52].

A la vez que se concede una mayor importancia a cada una de las Personas divinas, se ha prestado también una mayor atención a la cuestión de la *circuminsessio* (de *circum-insidere*, sentarse) o *circumincessio* (de *circum-incedere*, avanzar) conjugando la connotación de quietud del primero de los términos latinos, con la de movimiento del segundo y del término griego *perichóresis* [53]. Como sucede con la teología griega, la atención a la *perichóresis* vuelve a poner en primer plano el marco de unidad en que ha de situarse la consideración de cada Persona.

Finalmente, y en proporción directa al interés que ha despertado todo lo relativo a la intervención de Dios en la historia, es decir, a la *oeconomia salutis*, ha cobrado mayor importancia la teología de las misiones, conjugando con gran fruto *theologia* y *oikonomia*.

Así, aunque en cuanto a su reestructuración el tratado de la Trinidad ha recibido menos cambios que el tratado de Dios Uno, de hecho, también este tratado se ha visto profundamente afectado por la renovación. Y esto no sólo porque los temas reciben una atención más esmerada, sino porque, al estar unido al tratado sobre Dios, participa con él de su más estrecha relación con la perspectiva bíblica e histórica. Dada la estrecha unidad en que se han fundido los tratados de Dios Uno y de Dios Trino, en cada una de las partes -la bíblica, la histórica y la especulativa- se suelen estudiar a la vez las cuestiones pertenecientes a ambos tratados.

**Lucas F. Mateo Seco - Juan Ignacio Ruíz Aldaz, en [dadun.unav.edu/](http://dadun.unav.edu/)**

Notas:

<sup>1</sup> G. M. SALVATI, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare*, en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993, 10.

<sup>2</sup> Ibidem, 24.

<sup>3</sup> G. EMERY, *Chronique de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 4 (2000) 603-654.

<sup>4</sup> G. M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la "Lumen Gentium" a nuestros días*, «Estudios Trinitarios» 39 (2005) 3-22.

<sup>5</sup> Una buena muestra de la variedad de temas de que se ocupa hoy la teología trinitaria es el elenco de títulos del número 2 de la revista de la Pontificia Academia de Teología (PATH: «Pontificia Accademia Theologica», 2 [2003] 3-237) dedicado a la teología trinitaria contemporánea.

<sup>6</sup> Para describirlo, Bruno Forte utilizó la expresión «exilio trinitario» (*Trinità come storia*, Cinisello Balsamo 1985, 13). Nicola Ciola ha hablado de («mfasia trinitaria») (*Teologia trinitaria. Storia -Met'odo Prospettive*, Bolonia 1996, 13).

# Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino I

Publicado: Viernes, 08 Julio 2022 09:05

Escrito por Lucas F. Mateo Seco y Juan Ignacio Ruíz Aldaz

---

- [7](#) Cfr. A. STAGLIANÓ, Teología trinitaria, en G. CANOBBIO, P. CODA (edd.), La teología del XX secolo: un bilancio, n. Prospettive sistematiche, Roma 2003, 90-91.
- [8](#) Cfr. por ejemplo, A. Cozzí, Bollettino di teologia trinitaria. Uno sforzo di riconcettualizzazione alla luce della reciprocità, «La Scuola Cattolica» 133 (2005) 185-213; E. DuRAND, V. HOLZER, Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au xx<sup>e</sup>me siècle, Paris 2008; G. EMERY, Théologie trinitaire, «Revue thomiste» 97 (1997) 718-741; InEM, Chronique de théologie trinitaire, «Revue Thomiste» 98 (1998) 469-496; INEM, Bulletin de théologie trinitaire, «(Revue Thomiste)» 99 (1999) 549-594; INEM, Chronique de théologie trinitaire, «Revue Thomiste» 100 (2000) 609-654; 101 (2001) 581-632; 103 (2003) 609-642; R. FERRARA, La Trinidad en el postconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema, «Teología» 39 (2002) 53-92; M. GoNZÁLEZ, El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo, Buenos Aires 1998, 9-97; SALVATI, La dottrina trinitaria 9-24; Desarrollos de la teología trinitaria, 3-22; STAGLIANÓ, Teología trinitaria, 89-174.
- [9](#) P. SILLER, Doctrina sobre Dios Uno, en H. VoRGRIMLER, R. VAN DER GUCHT (edd.), La teología del siglo XX, m, Madrid 1974, 3. La edición original lleva como título Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert, Freiburg in Brugg 1970. El trabajo de Siller pretende ser no sólo una descripción de la situación, sino también un balance.
- [10](#) SILLER, Doctrina sobre Dios Uno, 4.
- [11](#) En este contexto resultan verdaderamente elocuentes los títulos que Bruno Forte elige para dos de sus libros: Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia; ensayo de una cristología como historia, Madrid 1983; Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios de los cristianos, Salamanca 1988.
- [12](#) «Item ceterae theologiae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentuni» (CONCILIO VATICANO n. Decreto Optatum totius, [28.x.1965], n. 16).
- [13](#) Ibidem.
- [14](#) SAN IRENEO DE LYON, Epideixis, 3-8, esp. 7 (Sources Chrétiennes 62), 31-44.
- [15](#) J. JEREMIAS, Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966 (traducción española: Abbá y el mensaje central del Nuevo Testamento, Salamanca 1983).
- [16](#) W. KASPER, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982 (traducción española: El Dios de Jesucristo, Salamanca 1986).
- [17](#) J. RATZINGER, Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinig Gott, München 1976 (traducción española: El Dios de Jesucristo: meditaciones sobre Dios Uno y Trino, Salamanca 1980). Muchas de las líneas de fuerza de este libro han encontrado un ulterior desarrollo en]. RATZINGER-BENEDICTO XVI, Jesús de Nazaret, Madrid 2007.
- [18](#) K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik: n, 1-2: Die Lehre von Gott. Zurich 1958/1959. (traducción francesa: Dogmatique, Geneve 1956-1958). Existe una edición italiana que recoge párrafos selectos ordenándolos por temas: L. MANCINI (ed.), K. BARTH, Dogmatica ecclesiale, Bologna 1990. Los textos correspondientes a Dios están en las páginas 19-62.
- [19](#) Cfr. K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik: I, 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich 1952. (traducción francesa: Dogmatique, Geneve 1953).
- [20](#) Nos referimos al capítulo titulado El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en Mysterium Salutis, n, donde afirma: «Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente monoteístas. Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad

# Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino I

Publicado: Viernes, 08 Julio 2022 09:05

Escrito por Lucas F. Mateo Seco y Juan Ignacio Ruíz Aldaz

---

por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada») (Mysterium Salutis, II-1, Madrid 1969, 361-362).

- [21](#) K. RAHNER, Escritos de Teología IV, Madrid 1967, 105-136. El título original es: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate', (Festschrift für Bischof A. Stohr, Mainz 1960, 130-150), y se encuentra recogido en el volumen IV de Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1962.
- [22](#) J. FEINER, M. LDHRER (a cura di), Mysterium Salutis, 11, Madrid 1969, 339-349. En la edición alemana (Einsiedeln 1967) se encuentra en las páginas 323-377.
- [23](#) K. RAHNER, Curso Fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo, Barcelona 1979 (Edición alemana: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg in Brsgovia, 1976).
- [24](#) RAHNER, El Dios Trino, 370.
- [25](#) Las reticencias partían de Y. Cangar, W Kasper, J. H. Nicolas, y H. U. von Balthasar entre otros. Cfr. A. ARANDA, La propuesta de K. Rahner para una teología trinitaria sistemática, «Scripta Theologica» 23 (1991) 69-123; E. DuRAND, L'identité rahnérienne entre la Trinité économique et la Trinité immanente ti l'épreuve de ses applications, «Revue Thomiste» 103 (2003) 75-92; L. F. LADARIA, El Dios vivo y verdadero, Salamanca 1998, 31-39; L. F. MATEO-SECO, Dios Uno y Trino, Pamplona 2008, 719-724.
- [26](#) RAHNER, El Dios trino como principio y fundamento trascendente, 360.
- [27](#) M. Schmaus, Teología Dogmática I, La Trinidad de Dios, Madrid 1961, 206.
- [28](#) Ibidem, 443-446.
- [29](#) JUAN PABLO II, Audiencia General, 5.111.1986.
- [30](#) Cfr. SAN IRENEO DE LYÓN, Epideixis, 4-5, y 7-8 (Sources Chrétiennes 62, 33-38 y 41-45).
- [31](#) Cfr. SAN IRENEO DE LYON, Adversus Haereses, 4, 20, 1 (Sources Chrétiennes, 100, 624-626).
- [32](#) Símbolo Nicenoconstantinopolitano, DH 150.
- [33](#) Cfr. por ejemplo, S. DEL CURA ELENA, Creación "ex nihilo" como creación "ex amore": su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios, «Estudios Trinitarios» 39 (2004) 55-130; G. EMERY, La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, Paris 1995; A. GANOCZY, Der dreieinige SchOpfer: Trinitii tstheologie und Synergie, Darmstadt 2001 (traducción española: La Trinidad creadora: teología de la Trinidad y sinergia, Salamanca 2005); R. GERARDI (a cura di), La creazione. Dio, ilcosmo, l'uomo, Roma 1990; G. MARENCO, Trinitti e Creaz:ione. Indagine sulla teología di Tommaso d'Aquino, Roma 1990;]. SCHMID, Creatio ex amore. Zum dogmatischen Ort der SchOpfangslehre. Festschrift für A. Ganoczy znm 60 Geburtstag, Würzburg 1989.
- [34](#) Este es precisamente el título de la pneumatología de H. U. voN BALTHASAR: Skizzen zur Theologie m: Spiritus creator, Einsiedeln 1999 (traducción española: Spiritus Creal'or, Madrid 2004). Cfr. también GANOCZY, La Trinidad creadora.

[35](#) Cfr. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976; *Partire dell'uniti: la Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Roma 1998; *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005.

[36](#) Esta línea de reflexión está siendo cultivada, entre otros, por P. CODA, *Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993; y E. MALNATI, *Dio nella teologia cristiana*, Casale Monferrato 2005.

[37](#) Cfr. por ejemplo, M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe*. *Dios Uno y Trino*, Santafé de Bogotá 1991, 312-345; LADARIA, E[ *Dios vivo y verdadero*, 250-253 y 264-266; MATEO SECO, *Dios Uno y Trino*, 309-313; J. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 45-48.

[38](#) Comenta L. Scheffczyk: «Con la caracterización de la persona divina como *incommunicabilis existentia* se descarta respecto de las personas en la Trinidad el equívoco del *sistere sub accidentibus* nacido de la fórmula boeciana, a la vez que (con el concepto de existencia) se salvaguarda el *sistere ex alio*. Esto libera a las personas divinas del campo de los puros *modi essendi* y las presenta como *modi obtinendi naturam divinam* en perspectiva cercana a la perspectiva griega de los *tropoi tes hyparxeos*, L. SCHEFFCZYK, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, en J. FEINER, M. LHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, n, Madrid 1969, 184.

[39](#) Ricardo se inspira a su vez en un pasaje célebre de san Gregorio Magno: «*Ecce enim binas in praedicationem discipulos mittit, quia duo sunt praecepta charitatis, Dei videlicet amor et proximi, et minus quam inter duos charitas haberi non potest. Nema enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit*», SAN GREGORIO MAGNO, *Homilía 17*, 1: PL76, 1139.

[40](#) «Así pues, Agustín no sólo renuncia a penetrar en el misterio de la Santísima Trinidad siguiendo la vía de la analogía *caritatis*, sino que se repliega en la analogía psicológica, tomando como punto de partida -para ilustrar el misterio trinitario- la unidad de esencia y la triple facultad del espíritu humano. Se trata de una opción fundamental y decisiva para el desarrollo posterior de la teología trinitaria que, a partir de este momento, sobre todo en Occidente, insistirá en la vía psicológica, llamada también *intrasubjetiva* (que tiene en cuenta al sujeto humano en su constitución íntima y espiritual), para distinguirla de la *intersubjetiva* (relativa a la persona humana en su relación con las otras). El peligro de esta segunda analogía [...] es evidentemente el de no salvaguardar la unidad de la esencia de Dios y el de acabar así en el triteísmo. Pero, por otra parte, ¿acaso la revelación de Cristo no está hecha en términos francamente, aunque misteriosamente, *intersubjetivos*?», CODA, *Dios Uno y Trino*, 202.

[41](#) Cfr. CODA, *Dios Uno y Trino*, 196-203.

[42](#) J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, Madrid 2000, 182.

[43](#) *Ibidem*.

[44](#) Conviene recordar el conocido estudio *Theós en el Nuevo Testamento* de K. RAHNER (*Escritos de Teología 1*, Madrid 1963, 93-167), que tuvo una gran influencia a la hora de llamar la atención sobre la especificidad del concepto de Dios en el Nuevo Testamento y sobre su dimensión teológica.

[45](#) No podía ser de otra forma, ya que san Agustín parte de la *regula fidei* y entre los textos claves de la Escritura en que se apoya se encuentra el mandato misional de Mt 28, 19.

[46](#) Se trata, en efecto, de una misma fe cuya formulación teológica se va plasmando por caminos diferentes. La teología griega, cara al peligro de *sabelianismo*, afirma ante todo la realidad de la *hypóstasis* de cada una de las Personas, mientras afirma en segundo lugar la unidad de *ousía*; en cambio, la teología latina, para garantizar la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo en la unidad de Dios, tiende a afirmar sobre todo la unidad de la sustancia divina, en el seno de la cual tienen lugar las procesiones de las Personas. Pero ambas tradiciones -la oriental y la occidental-, a partir de puntos de vista diferentes, contienen los principios que llevan a distinguir entre lo que se refiere a la esencia divina y lo que concierne a la trinidad de Personas (cfr. F. BOURASSA, *Questions de Théologie Trinitaire*, Roma 1970, 29). Entre estos principios quizás ninguno tan decisivo como la fórmula de los Capadocios *μία ousía, tres hypóstasis*.

## Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino I

Publicado: Viernes, 08 Julio 2022 09:05

Escrito por Lucas F. Mateo Seco y Juan Ignacio Ruíz Aldaz

---

- [47](#) Cfr. A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, París 1956, 11.
- [48](#) Sobre este tema, cfr. J. RATZINGER, *Dios. El hombre de hoy ante la pregunta por Dios*, en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 73-83; IDEM, *Cómo predicar hoy, sobre Dios*, ibidem, 84-98; F. SEBASTJÁN AGUILAR, *Hablar de Dios en la Iglesia del futuro*, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000*, Madrid 1999, 251-271.
- [49](#) W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 356.
- [50](#) Esta encíclica del 18.5.1986 cierra la trilogía trinitaria de Juan Pablo II, y es una amorosa meditación sobre la Persona y acción del Espíritu Santo, con intuiciones y sugerencias de gran significado teológico. De entre los comentarios que se le dedicaron en su día, cfr. C. SCHNBORN, *Es el Señor y da la vida*, «*Scripta Theologica*» 20 (1988) 551-567; L. SCHBEEZYK, *La Encíclica sobre el Espíritu Santo (Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza)*, en ibidem, 569-587; J. A. DOMÍNGUEZ, *La Teología del Espíritu Santo*, en ibidem, 587-626; J. MORALES, *El Espíritu Santo "Creador" en la Encíclica "Dominum et vivificantem"*, en ibidem, 627-641.
- [51](#) Se trata de las Catequesis sobre el Credo que Juan Pablo II desarrolló en las audiencias generales de 1984 a 1991. Las Catequesis sobre el Espíritu Santo constituyen un breve e interesante tratado de pneumatología tanto en su esquema como en su desarrollo. Juan Pablo II las califica como "una catequesis sistemática", y eso es lo que son.
- [52](#) Cfr. entre otros escritos, la Carta Apostólica en el xv1 Centenario de san Basilio (Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, 2.1.1980), la Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso (25.m.1981), y el Discurso al Congreso internacional de Pneumatología, (26.m. 1982).
- [53](#) Cfr. CODA, *Dios Uno y Trino*, 205-208.