



### III. Temas de especial interés

Cuanto se acaba de decir en torno a la estructura del tratado sobre Dios Uno y Trino (ahora sí se puede hablar en singular de un solo tratado) queda mejor perfilado si se ilumina desde los temas teológicos a los que los tratadistas han prestado mayor atención al redactar sus manuales en esta nueva estructuración.

He aquí algunos de los temas importantes y que suelen estar presentes de un modo u otro en todos los tratados.

#### 1. Las relaciones entre "theologia" y "oikonomia"

Quizás sea ésta la cuestión que más influya a la hora de unir y estructurar los dos tratados y de redimensionar cuanto se dice en ellos, tanto sobre el misterio de la Unidad de Dios, como sobre el misterio de su Trinidad personal.

El hecho es claro y, al mismo tiempo, nos trasciende: Dios, el Dios Trinidad, ha intervenido en la historia. El Padre ha enviado a su Hijo, que se ha hecho hombre verdaderamente en el seno de santa María; el Espíritu es enviado a nuestras almas para divinizarlos, uniéndonos a la Trinidad Beatísima al hacernos hijos en el Hijo. La oikonomia tiene por centro el misterio de la encarnación; desde la oikonomia, especialmente desde este misterio de Cristo, se ilumina y tiene sentido cristiano nuestra confesión de fe trinitaria. La oikonomia, además, es inseparable de la theologia, es decir, remite necesariamente ella. Confesamos que el Hijo eterno de Dios se ha encarnado en el tiempo, que el Verbo, preexistente a la creación del mundo, se ha hecho Hijo del hombre en los últimos tiempos.

En las confesiones de fe, theologia y oikonomia están entrelazadas de modo inseparable. Buena muestra de ello son los numerosos Símbolos que existen tanto en Oriente como en Occidente. La teología del siglo IV

distinguió entre *theologia* (el discurso sobre cómo es Dios en sí mismo) y *oikonomia* (la intervención de Dios en la historia), pero siempre teniendo claro que quienes intervienen en la historia son las mismas Personas divinas que, en la *theologia*, son contempladas viviendo en una *communio* eterna: el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo [54]. Y, al mismo tiempo, precisamente porque es real la intervención de las Personas divinas en la historia, esta intervención es el fundamento para hablar en la *theologia* de tres Personas distintas.

Ya desde el comienzo, como es bien sabido, la Iglesia tuvo que luchar contra el monarquianismo modalista, es decir, contra la tendencia reduccionista que, por defender la unidad de Dios, reducía la Trinidad a simples modos de presentarse la misma y única persona divina en las diversas intervenciones de Dios. La posición de la Iglesia fue siempre clara y firme al señalar la distinción existente entre las Personas: el Padre envía al Hijo; sólo el Hijo es el que se encarna; el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo.

Lógicamente, el punto principal de referencia para hablar de la intervención de las Personas divinas en la historia es la encarnación del Verbo. En efecto, pertenece a la fe que se ha encarnado Él y sólo Él. Desde aquí se ilumina la intervención de cada Persona en la historia de la salvación. Esta intervención de cada una de las divinas Personas no establece desigualdad en cuanto a su divinidad, pero indiscutiblemente, dentro de la unidad, cada Persona interviene de modo acorde a su propiedad personal [55].

Esta realidad está ya bellamente expresada en la *Epideixis* de Ireneo con el movimiento de *exitus-reditus* del que ya se ha hablado. La regla de nuestra fe es ésta, explica Ireneo: Dios Padre, increado, inmenso, invisible, creador del universo; el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Nuestro Señor Jesucristo que se apareció a los profetas según el momento de la economía del Padre, por quien todo ha sido hecho, que al fin de los tiempos, para recapitular en sí todas las cosas, se ha hecho hombre, visible y palpable; el Espíritu Santo por el que han profetizado los profetas, que al final de los tiempos se ha derramado de un modo nuevo sobre nuestra humanidad para renovar al hombre [56].

Muchos siglos más tarde, después de las célebres afirmaciones del segundo Concilio de Constantinopla (a. 553) sobre la unicidad de la operación trinitaria *ad extra* [57] y de la afirmación del Concilio de Florencia (a. 1442) de que las tres Personas «no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio» [58], el Catecismo de la Iglesia Católica insiste en que «toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única» [59]. Estas palabras, escritas cuando el *Grundaxiom* rahneriano estaba siendo analizado meticulosamente por muchos teólogos, son de una gran importancia: la economía manifiesta la propiedad de cada persona, no sólo de modo lógico, sino real; por eso desde la *oikonomia* podemos ascender hacia la *theologia*. Buen ejemplo de esto dio san Agustín en su *De Trinitate* al advertir que las misiones de que habla la Escritura manifiestan el orden de origen de una Persona de otra [60].

La integración entre *theologia* y *oikonomia* con las implicaciones que esto lleva consigo es quizás la cuestión más importante de todo nuestro tratado desde el punto de vista metodológico. Si exceptuamos la *pneumatología* y el asunto del Filioque, ha sido ésta la cuestión sobre la que más se ha reflexionado. Convergen hacia ella no sólo el universo de temas suscitados por el *Grundaxiom* rahneriano en su a la inversa, sino también los puntos motivados por las versiones contemporáneas de la *Theologia crucis* de Lutero y, de modo más genérico, por la teología del dolor de Dios y la dimensión trinitaria de la Cruz de Cristo.

En su libro *La Trinidad, misterio de comunión*, Luis F. Ladaria ha dedicado el primer capítulo precisamente a la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente como una de las más importantes cuestiones trinitarias debatida en los últimos decenios, y toma como referencia clave el axioma rahneriano [61]. No le falta razón. La formulación de Rahner sintetiza la problemática existente en la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, y, en su momento, fue la formulación que más reacciones provocó entre los teólogos del momento [62].

Pasada ya la polvareda de aquellos años, Ladaria vuelve sobre este asunto ofreciendo una visión más serena del significado y del sentido del axioma, poniendo de relieve que los dos miembros del axioma se redimensionan mutuamente: sin la Trinidad inmanente no es posible la Trinidad económica, pues es esa Trinidad de eterna comunión personal la que se nos comunica en la historia. Al mismo tiempo, el realismo de la comunicación exige decir que hay una correspondencia real entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, es decir, entre *oikonomia* y *theologia*.

Por esta razón parece acertada esta observación de Ladaria: «Las dos partes del axioma se sostienen mutuamente. Es evidente que sin la primera la segunda no tiene sentido. Pero tampoco la primera sin la segunda. Si no hay un cierto a la inversa, no podemos decir que la Trinidad económica sea la inmanente» [63]. Esta es la cuestión de fondo en el estudio de las relaciones existentes entre *theologia* y *oikonomia*: cómo se articula la "correspondencia" que existe entre la Trinidad inmanente y la económica [64].

### 2. Cristo y la revelación del misterio de la Trinidad

Esta "correspondencia" sólo se puede articular en Cristo Jesús; en Él confluyen la Trinidad inmanente y la económica, pues Él es la suprema comunicación de Dios al hombre. En Cristo -y sólo en Cristo- encuentran una integración adecuada de la *theologia* y la *oikonomia*. Este hecho exige que el tratado sobre Dios no sea nunca aislado del misterio de la encarnación: la cristología y el tratado sobre Dios están vitalmente unidos. Mutuamente se postulan e iluminan.

En el trabajo que venimos citando, Ladaria remite a un importante documento de la Comisión Teológica Internacional del año 1981 titulado *Teología, Cristología, Antropología* [65], como una de las más importantes aportaciones en lo que mira a clarificar la relación entre *theologia* y *oikonomia*. La confesión de que el Verbo se ha encarnado (Jn 1, 14) lleva consigo la afirmación no sólo de que Jesucristo es el Unigénito del Padre, sino de que en Dios hay pluralidad de Personas. Teocentrismo y cristocentrismo se postulan e iluminan mutuamente.

La Comisión Teológica alude evidentemente al Grundaxiom cuando dice:

*«Por ello el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación»* [66].

Como nota Ladaria, las palabras "libre y graciosamente" (*frei und gnadenhaft, libere et gratiose*) son

expresión del mismo K. Rahner, y fueron utilizadas por él para evitar una total adecuación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica: la comunicación de la Trinidad al hombre es siempre libre y gratuita y, por lo tanto, aunque en sí misma responda a la vida intratrinitaria, no la agota. En consecuencia, no se puede decir sin más que la Trinidad inmanente se identifique con la Trinidad económica [67].

La expresión "se comunica" quiere evitar entre otras cosas que la identificación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica lleve de algún modo a la conclusión de que la "comunicación" de la Trinidad inmanente pueda entenderse como un momento fundante del misterio de la Trinidad. La Comisión Teológica utiliza aquí el lenguaje que utilizó el Concilio de Calcedonia para hablar de la unión de las dos naturalezas en Cristo: se trata de una unión en la que se mantiene la distinción de ambas naturalezas, es decir, una unión «sin confusión». No se puede aceptar una conjugación entre *theologia* y *oikonomia* en la que haya confusión entre ellas, como si la *oikonomia* fuese un momento constituyente de la *theologia*.

Las palabras de la Comisión Teológica son suficientemente explícitas:

*Hay que evitar igualmente toda confusión inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo, como si Dios necesitara un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza [68].*

Con estas palabras, la Comisión Teológica alude a la variante más extrema de la teología de la cruz, que afecta profundamente al tratado de Dios: aquella en la que la Cruz es puesta como momento fundante de la Trinidad de Dios [69]. Dios no puede ser entendido como un proceso. Viene a la memoria la sabia insistencia de los teólogos medievales en que las Personas no proceden de la esencia divina, ni siquiera el Padre. La Trinidad no puede concebirse como un despliegue de la esencia divina en un modo que se aproxima a los gnósticos, o como un proceso de autoalienación y de recuperación que se asimila al pensamiento hegeliano. Dios no es un proceso de lucha por alcanzar la propia perfección, sino que es infinitamente perfecto con independencia de la creación del mundo y de su comunicación a los hombres; Dios se posee totalmente en su eternidad y trasciende infinitamente al mundo. La *oikonomia* ni constituye, ni funda a la *theologia*, aunque la manifiesta.

Al mismo tiempo, la *oikonomia* encuentra su momento culminante en la encarnación. Como dijera Nuestro Señor en la Última Cena, quien le ve a Él ve al Padre (Jn 14, 9). En el tratado sobre Dios, es necesario evitar una separación radical entre el misterio de Dios y el misterio de Cristo. Y eso no sólo porque la encarnación es el punto de partida para nuestro conocimiento y nuestro lenguaje sobre el misterio de la Trinidad, sino porque la encarnación, utilizando un lenguaje antropomórfico, afecta en cierto modo a toda la Trinidad.

La Comisión Teológica lo expresa con fuerza en el documento que tenemos presente: «*Iesu Christi mysterium in Trinitatis structura inseritur*» [70]. Desde el momento en que el Verbo se ha unido en unidad de persona a su humanidad comunicándole su propio modo de existir en el seno de la Trinidad [71], el misterio de Jesucristo ha sido insertado misteriosamente en la misma intimidad de la Trinidad. La conocida afirmación *Unus*

de Trinitate passus incide indiscutiblemente en la cristología, pero afecta también al tratado de Dios, pues destaca la radicalidad con que la theologia incide en la oikonomia.

### 3. El planteamiento estaurocéntrico de J. Moltmann

La teología de la cruz: de cuño moltmaniano afecta no sólo a las cuestiones propias del tratado sobre la Trinidad, sino también a las que son propias del tratado de Dios Uno como los atributos divinos. En algunas formulaciones de Moltmann, la cruz aparece como el momento en que Dios mismo experimenta el abandono de Dios: el Hijo sufre el abandono del Padre, el Padre sufre al abandonar al Hijo, el Espíritu Santo sufre al abarcar en la Pasión la distancia entre el Padre y el Hijo.

Semejante posicionamiento implica el rechazo de una idea universal de lo divino: su absoluta perfección. En cierto sentido, Dios necesitaría de la evolución del mundo y de su propia kénosis en la historia para alcanzar él mismo su propia perfección. Dos atributos divinos, tradicionalmente claros en la teología de Dios Uno, resultan un obstáculo para esta posición: la inmutabilidad y la impassibilidad de Dios. De ahí el ataque frontal que se les dirige calificándolos de préstamos que el pensamiento cristiano habría recibido del pensamiento griego.

Estos ataques ponen en evidencia lo importante que es la unión entre el tratado de Dios Uno y el tratado de Dios Trino. La teología trinitaria enriquece en forma difícilmente cuantificable el tratado sobre Dios, pero, a su vez, el tratado sobre Dios ayuda a la teología trinitaria a exponer el misterio sin caer en la tentación de predicar el absurdo prescindiendo del principio de contradicción. Es un absurdo rechazar los atributos divinos, entre ellos la inmutabilidad y la impassibilidad, que se desprenden de la teología de la alianza y del mismo sentido común. Sobre ambos atributos se asienta la indiscutible fidelidad de Dios a la Alianza: Dios es inmutablemente bueno y misericordioso; Dios no necesita de la criatura para su felicidad. De ahí que su amor al hombre sea totalmente gracioso, gratuito.

El lenguaje antropomórfico de la Escritura ayuda a comprender que la inmutabilidad divina es fruto de su infinita perfección y que la impassibilidad no es insensibilidad, sino fruto de la infinita perfección de su amor. Lo mismo sucede en los Padres de la Iglesia al presentar, por ejemplo, la impassibilidad divina (la apátheia) como algo que está por encima de las pasiones de los dioses paganos, sin por ello negar su compasión por el mundo. En esta perspectiva, el estudio de los atributos divinos tanto desde el punto de vista de la teología positiva como desde el punto de vista especulativo sigue resultando muy necesario.

### 4. La teología del dolor de Dios

A veces la teología staurocéntrica a que nos venimos refiriendo suele identificarse sin más con la teología del dolor de Dios. Esta identificación no es del todo justa, pues aunque ambas tienen que ver con la impassibilidad e inmutabilidad divinas, el horizonte en que se mueven y las instancias que plantean son bien distintas desde el punto de vista del tratado sobre Dios. Mientras que la teología de la cruz: plantea una cuestión estrictamente trinitaria -si la cruz pertenece a la Trinidad como un momento fundante de la vida intratrinitaria-, la teología del dolor de Dios intenta responder directamente al modo en que Dios reacciona ante el dolor del mundo.

Es una cuestión a la que los tratados no pueden renunciar, pues es el eterno interrogante de cómo se conjuga la existencia de un Dios bueno, omnisciente y todopoderoso con la existencia del mal. Dentro de la grandiosidad de este misterio, quizás los teólogos se encuentren ahora en mejor disposición y con mejores instrumentos para profundizar en ella, conjugando la realidad de la compasión divina tal y como se desprende de la radicalidad de su amor al hombre con la infinita felicidad de Dios.

La teología del dolor de Dios, a su vez, tiene dos facetas: el dolor de Dios en Cristo sufriente, el dolor de Dios ante el mal que padece el mundo. Aunque es claro que las fórmulas usadas al hablar del dolor de Dios en Cristo son percibidas muy limitadamente por nosotros, pues somos capaces de captar en toda su profundidad la estrecha unión del Verbo con su carne sufriente -es el Verbo quien sufre en su carne- «la cristología de la Iglesia no acepta que se hable formalmente de pasibilidad de Jesucristo según la divinidad» [71]. Tampoco se puede hablar formalmente de mutabilidad y pasibilidad en Dios [72].

Algunos autores intentan aplicar a este dolor la noción de sufrimiento, purificándola de todo aquello que comporta materialidad, pasibilidad, imperfección en el acto de ser [73], y, por lo tanto, purificando la noción de dolor de todo lo que no es compatible con la infinita perfección de Dios. Así, estamos de nuevo ante el gran misterio de Dios en su relación con el mundo y con el hombre. Es una cuestión abierta a la profundización teológica, en la que la inmutabilidad divina -entendida correctamente-, constituye un punto irrenunciable; se trata de la inmutabilidad correspondiente a la infinita perfección de la vida divina, y, por lo tanto, no opuesta ni a la libertad, ni al amor de Dios. Una inmutabilidad que nada tiene que ver con la indiferencia, con la ataraxia, ni con la ausencia de vida [74]. En este sentido suele hablarse de la compasión divina como el modo en que Dios sufre con el pecado y reacciona ante el sufrimiento del hombre. La tradición teológica ha acudido con frecuencia a este tipo de afirmaciones. Valgan como ejemplo las palabras de san Bernardo que J. Ratzinger ha citado en distintas ocasiones: *impassibilis est Deus, sed non incompatibilis* [75].

Cuando, dentro de los límites indicados, se afirma un sufrimiento de Dios en Sí mismo, nos encontramos, obviamente ante una atribución analógica. Por tanto, es afirmar que existe en Dios algo semejante y al mismo tiempo mucho más desemejante de lo que entendemos por sufrimiento en nosotros. Estamos ante una gran paradoja. He aquí cómo la formula Juan Pablo II:

*La concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas; pero, en las profundidades de Dios, se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: Estoy arrepentido de haber hecho al hombre (cfr. Gn 6, 7) [ ] Pero a menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre que siente compasión por el hombre, como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible dolor de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo, para que, por medio del misterio de la piedad, en la historia del hombre el amor pueda revelarse más fuerte que el pecado [76].*

### 5. La misiones divinas

Los temas que hasta aquí hemos destacado son aspectos diversos de la misma y única gran cuestión: la relación entre *theologia* y *oikonomia*. En este marco, destacan aún tres ternas relacionados entre sí: las misiones,

la filiación adoptiva, la inhabitación trinitaria. Son temas especialmente puestos de relieve en los tratados actuales, atentos casi todos a subrayar lo propio de cada Persona en la santificación del hombre tal y como se revela en las misiones del Hijo y del Espíritu. La misión del Hijo es tomada como prototipo de la misión del Espíritu Santo.

Sólo el Hijo se encarna; la encarnación le afecta tan profundamente que es Él, el Verbo, quien responde de las acciones de su Humanidad. La misión del Espíritu ha de concebirse, pues, con igual realismo al hablar de su acción vivificadora y santificadora. Es decir, el conceptus "de Spiritu Sancto" ha de tornarse en armonía con el et incarnatus est. En cristología es usual subrayar la relación de Cristo con el Espíritu, dando un sentido fuerte al conceptus de Spiritu Sancto, y siguiendo las enseñanzas de Cristo, que pone su misión mesiánica en dependencia de su unción por el Espíritu (cfr. Lc 3, 4; cfr. Is 40, 3-5). En el tratado sobre Dios, muchos tratadistas intentan ir más allá de una simple apropiación cuando hablan de la misión del Espíritu Santo como gratia increata y de su papel en la divinización del hombre.

En la antropología sobrenatural se destaca que, en la santificación, lo primordial es la acción del Espíritu, de la gracia increata [77]. La filiación adoptiva en Cristo es concebida como fruto de la misión del Espíritu al alma; también lo es la inhabitación trinitaria, que es como la otra cara de la moneda de la filiación divina. Se ha hecho universal este axioma para describir la filiación adoptiva: "hijos de Dios en Cristo por el Espíritu Santo". Toda esta concatenación de cuestiones ha quedado enriquecida precisamente por la energía con que se ha puesto en primer plano la realidad de la Trinidad económica y la prioridad santificadora del Espíritu [78].

Esta forma trinitaria de enfocar la historia de la salvación ha dado lugar a una profunda elaboración de la teología de la liturgia. J. Corbon ha recogido la sabiduría teológica y litúrgica del Oriente al elaborar la teología del misterio de la salvación que fundamenta su teología de la liturgia. Tornando pie del texto de Ap 22, concibe la liturgia como el manar del río de la vida del Espíritu Santo desde la fuente del Trono del Padre y del Cordero. De esta forma, la liturgia es continuación de la economía en el actual momento de la historia [79].

### 6. La pneumatología y las cuestiones en torno al "Filioque"

El estudio del Espíritu Santo que se ofrece en los recientes manuales de Dios Uno y Trino se ha enriquecido notablemente, si bien no tanto debido a una estructuración nueva como a los nuevos conocimientos y a la nueva perspectiva teológica en que está inserto el tratado sobre Dios.

Al contemplar la persona del Espíritu Santo, los tratados de Dios Uno y Trino ni pueden, ni pretenden suplantar lo que actualmente se entiende como pneumatología en cuanto tratado en el que se ofrece una visión completa de la fe y de la enseñanza sobre el Espíritu Santo, tanto en la vida intratrinitaria como en la economía de la salvación. Tampoco una pneumatología puede suplantar la amplia visión trinitaria de un tratado sobre Dios Uno y Trino en el que se debe enmarcar el estudio trinitario del Espíritu Santo. Los planteamientos y los objetivos de ambos tratados son bien distintos, aunque complementarios.

Obviamente, el estudio del tratado sobre Dios Uno y Trino debe preceder al tratado sobre el Espíritu Santo y, a su vez, la pneumatología debe remitir siempre al contexto más amplio del tratado como el horizonte en que encuentra sus debidas proporciones todo cuanto se diga sobre el Espíritu Santo. Se correría un grave riesgo



presentando una pneumatología desgajada del tratado general sobre la Trinidad. La pneumatología está esencialmente subordinada a ese tratado, pero resulta necesaria también una consideración unitaria y completa en la que se recojan, sistematizándolos, todos los elementos teológicos sobre el Espíritu Santo que aparecen dispersos en los demás tratados, y que, por elementales razones de espacio, ni siquiera se enumeran en el tratado sobre Dios [80].

Las actuales reflexiones sobre el Filioque han propiciado una gran número de publicaciones, que han servido para profundizar en la pneumatología y en el significado teológico de esta cuestión cuya importancia doctrinal no se puede minimizar [81]. La atención prestada al Filioque -nada polémica en estos últimos años- ha propiciado la apertura a una consideración más cuidadosa de la historia del problema [82] y de toda la teología trinitaria [83], de forma especial, a la teología de Dios Padre [84]. Existe el convencimiento cada vez más generalizado de que la clave para encontrar el ensamblaje entre la tradición oriental y la occidental encuentra una de las perspectivas más esclarecedoras en la teología de Dios Padre [85].

Al considerar la convergencia de ambas tradiciones conviene recordar este pensamiento de santo Tomás de Aquino: quien diga solamente que el Espíritu Santo procede del Padre, no está negando que proceda también del Hijo [86]. Se trata de un pensamiento que es fruto de una gran penetración en el misterio de la Persona del Padre: el Padre es el único principio en la Trinidad; decir que el Espíritu Santo procede también del Hijo (obviamente no como si fuera un co-principio junto con el Padre), es lo mismo que decir que el Espíritu Santo procede del Padre, pues Padre e Hijo son un único principio en la procesión del Espíritu Santo.

Es la doctrina que encontramos en la Clarificatio, que insiste en que, con el Filioque, no se niega que el Padre sea en verdad la fuente y el origen de toda la Trinidad. El Espíritu Santo procede del Padre, pero el Padre es Padre sólo en cuanto que engendra al Hijo. Afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre, equivale a decir que procede del Padre en cuanto que tiene un Hijo.

El Catecismo de la Iglesia Católica es un buen ejemplo del esfuerzo por integrar ambas tradiciones, entendiéndolas como complementarias y presentándolas en el marco de la consideración global del misterio trinitario. Por eso se dice que el Padre «en tanto que Padre del Hijo único y juntamente con Él es el único principio de donde procede el Espíritu Santo» [87].

### 7. Los estudios históricos

Los tratados sobre el misterio de Dios se han visto enriquecidos por la gran riqueza de estudios históricos publicados a lo largo del siglo XX y que, en su conjunto, constituyen un cuerpo doctrinal de gran solvencia. La seriedad y la profundidad de estos estudios, especialmente los referentes a la época patristica, han llevado a una convergencia de pareceres que proporciona a los manualistas un terreno firme sobre el que basar sus explicaciones.

Así ha sucedido de forma llamativa -y la cuestión es de gran importancia- con los estudios sobre los dos primeros concilios ecuménicos. Recuérdense, por ejemplo, los escritos de Ortiz de Urbina [88] y de Ayres [89] sobre el Concilio de Nicea (a. 325), y los de A. Martín Ritter y L. Abramowski [90] sobre el Concilio I de



Constantinopla, en cuyos símbolos se expresa con nitidez la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo, y cuya doctrina resulta básica para cualquier tratado sobre la Trinidad.

En este sentido resultan de gran importancia las numerosas publicaciones sobre los pormenores históricos y las discusiones teológicas del período que media entre Nicea (a. 325) y Constantinopla I (a. 381): se trata de los años en los que cristaliza la doctrina cristiana sobre la divinidad del Hijo, y va madurando la doctrina sobre el Espíritu Santo que será proclamada en el Concilio I Constantinopla. En estos agitados años del siglo IV se condensan cuestiones clave para el tratado de Dios, desde la consolidación de la teología apofática con la refutación de Eunomio y la conjunción entre atributos y simplicidad divina, hasta la igualdad y distinción entre las Personas.

Son muchas y muy profundas las publicaciones sobre Arrio y el arrianismo [91], sobre Eunomio [92], sobre san Basilio de Cesarea [93], san Gregorio de Nacianzo [94] y san Gregorio de Nisa [95]. Puede decirse que, gracias a estos trabajos, disponemos de noticias fidedignas y bastante completas de los avatares históricos y de su trasfondo teológico, noticias que ayudan a exponer con exactitud cuestiones tan importantes para nuestro tratado como las referentes a la procedencia del Espíritu Santo, la naturaleza de la ekporéusis, y los argumentos que fueron utilizados para la justificación teológica de la igualdad del Espíritu con el Padre y el Hijo. También los estudios históricos sobre la cristología proporcionan, aunque de forma indirecta, datos y argumentos muy valiosos sobre el tratado de Dios. Así sucede, por ejemplo, con las obras de F. M. Young [96], A. Grillmeier [97] y B. Sesboüé, que trata conjuntamente la doctrina trinitaria y la cristológica en la patrística [98].

En justicia debe decirse que la floración de estudios históricos sobre las cuestiones propias del tratado sobre Dios es espléndida, incluso las que sólo le afectan indirectamente. Esta floración alcanza a toda la historia de la teología, no sólo a la época patrística [99] sino también a los grandes escritores medievales como san Buenaventura [100] y santo Tomás [101], sin excluir el devenir histórico hasta nuestros días, aunque muchos manuales por la necesaria economía de ternas y espacio prefieren terminar la parte histórica con el final de la época patrística, dejando el estudio de la teología medieval para la parte especulativa evitando así repeticiones [102].

Los estudios históricos, aunque no pertenecen directamente a la estructura del tratado sobre Dios, sí influyen decisivamente en su desarrollo y en la perfección con que se formulan muchos de sus temas. Han sido los estudios de teología positiva los que más han influido en la estructura del tratado sobre Dios y en muchas de sus cuestiones; son de particular importancia en la pneumatología y en la cuestión del Filioque, como ya se ha visto.

### 8. Las instancias propias de la razón humana

La teología del siglo xx ha sido testigo de una sucesión de propuestas de sustitución del instrumento metafísico como armazón del pensar teológico por otras herramientas tomadas del existencialismo, la hermeneútica o la dialéctica. Después de décadas de debate sobre el papel de la filosofía en el tratado sobre Dios, los diagnósticos de la teología trinitaria publicados en las últimas fechas atestiguan la recuperación de un clima más sereno y una valoración más positiva respecto al empleo de la filosofía y la metafísica en el ámbito de la teología [103]. No es extraño que sea así, ya que ninguna afirmación que quiera tener pretensión de verdad

puede prescindir de la metafísica. Incluso la misma declaración de la muerte de Dios -y por tanto de todas sus sombras como la verdad y el bien- realizada por Nietzsche no puede prescindir en último término de su pretensión de decir algo verdadero y por tanto de aceptar la metafísica aunque sea para rechazarla. [104] Cabe hablar por tanto de la inevitabilidad de la metafísica.

La difusión del prejuicio antimetafísico generado en el seno del empirismo, el positivismo y el idealismo trascendental, en definitiva, en el movimiento de crítica a la teología cristiana por parte de la Ilustración, condujo a la elaboración de la tesis de la helenización del cristianismo, que encontró en A. von Harnack su máximo exponente. Este debate ha perdido una buena parte de su enconamiento gracias a una más neta distinción entre los enfoques históricos y sistemáticos, a la renuncia a emitir juicios omniabarcantes e inamovibles sobre una etapa histórica tan variada y compleja como es la era patrística, a la realización de análisis más detenidos y detallados, y a la utilización de instrumentos metodológicos más ajustados. En general, puede decirse que la polémica ha dado paso a una visión, no uniforme, pero sí más serena, sobre la importancia del conocimiento natural de Dios, sobre la teología natural y sus relaciones con el tratado de Dios [105].

Uno de los factores de superación del debate en torno a la helenización radica, sin duda, en la recuperación del valor insustituible del ejercicio de la razón humana en la filosofía y en la misma teología. En efecto, para solucionar la cuestión era vital distinguir entre los aspectos materiales (determinar en qué autor, en qué obra y en qué concepto ha habido una aceptación positiva o falsificadora para la fe cristiana de conceptos griegos) y los aspectos formales de la cuestión (relación fe-razón, historia-verdad, Escritura-Tradición-Magisterio). Por tanto, dos de las cuestiones centrales que era necesario resolver son el alcance de la razón humana y el concepto de verdad. Hay que decir que, en estos temas, el pensamiento teológico de Ratzinger ha supuesto una aportación de gran valor [106]. En el campo del Magisterio, es sumamente positivo el clima intelectual propiciado por acontecimientos como la Encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II y el Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, tan atentos al papel que debe jugar la razón humana en la búsqueda y a la exposición de la verdad, especialmente en lo que concierne a la verdad sobre Dios.

La posible helenización del concepto de Dios ha sido, no obstante, un debate largo, con cientos de publicaciones [107]. Las graves acusaciones que se hacían por aquellos años a la doctrina clásica sobre Dios disuadían de poner empeño en prestar atención al vigor especulativo del tratado [108]. En los manuales actuales, se afronta esos temas con un vigor nuevo, en la medida en que son considerados no sólo desde la razón, sino también desde la fe. Un mayor acercamiento a la enseñanza bíblica y patrística ayuda considerablemente a plantear de modo más equilibrado lo que pertenece al área del conocimiento natural de Dios, al valor del pensamiento analógico, a la relación entre razón y fe a la hora de hablar de Dios. A su vez, la atención a cuanto dice la sabiduría filosófica evita el que se pueda confundir la predicación del misterio con la predicación del absurdo.

En esta perspectiva, el tratado sobre Dios Uno y Trino se nos presenta como uno de los de mayor vigor especulativo [109]. La controversia sobre la helenización del cristianismo no ha concluido del todo, pero a un siglo de distancia de su comienzo, puede decirse que está resuelta, al menos en sus extremos más delicados y en sus líneas fundamentales. De hecho existe hoy un amplio consenso sobre la importancia de la filosofía en el trabajo teológico. Al mismo tiempo que se exige que el tratado de Dios sea auténticamente teológico, se acepta la importante aportación de la filosofía y de la teología medieval, especialmente de santo Tomás y de san

Buenaventura, aportación que está más allá de los cambios históricos, porque la verdad no sufre desgaste por el paso del tiempo.

### III. Conclusión

Al terminar nuestro recorrido por la evolución de los tratados de Dios en estas últimas décadas, se pueden individuar los logros principales en su estructuración y en los temas que han pasado a ocupar la atención principal de los manualistas. He aquí algunos:

Se considera de gran importancia el estudio en un único tratado de todo lo referente a la Unidad y Trinidad de Dios. En esto existe una concordancia abrumadora. Se trata de una unidad que no es una mera yuxtaposición de ambos tratados, sino una unión íntima y vital, que brota, entre otras cosas, de la convicción de que pertenece a la confesión de fe bautismal tanto el misterio de la Trinidad de Personas en Dios como el misterio de su Unidad, y de que no existe más que un único Dios, el cual es, al mismo tiempo, trino y uno.

Se destaca también la perspectiva cristológica del tratado de Dios. Se protegen así cuestiones de sumo interés, entre otras, que el discurso cristiano sobre Dios versa directa e inmediatamente sobre el Dios de Jesucristo.

Junto a esto, es de justicia señalar el decidido esfuerzo por conseguir que el tratado sobre Dios Uno sea plenamente teológico, a pesar de su carga filosófica a la que no puede renunciar. En efecto, el discurso sobre Dios debe dar razón de nuestra esperanza en una forma en la que pueda entrar en diálogo con la filosofía y con la increencia en un terreno común que es el de la teología natural. Malentendería el progreso real que se ha dado en los tratados sobre Dios, quien pensase que el esfuerzo por hacerlo más teológico debe ir en detrimento de su vigor especulativo.

En este sentido, san Buenaventura y santo Tomás constituyen un magnífico ejemplo de cómo se puede conseguir una buena presentación de las cuestiones fundamentales del tratado sobre Dios Uno con un auténtico buen hacer teológico. Como es bien sabido, las cuestiones que ellos proponen están tratadas con una gran coherencia filosófica; esta coherencia, sin embargo, no daña a la dimensión teológica del tratado, ya que la teología natural en que se apoyan, tan cercana al tratado de Dios Uno, en realidad está elaborada desde la fe cristiana. Quizás una de las mayores dificultades a la hora de escribir el tratado sobre Dios sea el hecho de que es necesario que este tratado sea a la vez ejemplar en su vigor filosófico y en su profundidad teológica. El discurso sobre Dios debe ofrecer al pensamiento de nuestra época un razonamiento vigoroso (predicamos a un Dios que está más allá de toda palabra y de todo pensamiento, pero no predicamos un absurdo), y debe ser a la vez un discurso perfectamente teológico, pues lo que ofrecemos a nuestros contemporáneos es un tratado sobre el Dios de Jesucristo, el Dios Trinidad que ha intervenido y sigue interviniendo en la historia.

En este punto resultan muy ilustrativas estas palabras de G. Emery: «La unidad de Dios, en una perspectiva trinitaria, es la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. No hay una unidad divina al margen de las tres personas: la unidad de Dios no existe realmente más que en la forma de esa unidad trinitaria. El monoteísmo cristiano no ha sido dado con anterioridad a la fe trinitaria, ni al lado de ella, sino en la misma fe trinitaria» [110].

Las cuestiones sobre la Trinidad deben aparecer coherentemente insertas en el marco de la unidad del tratado, sin cambiar en su mayor parte ni las cuestiones tratadas, ni el orden en que se trataban, pero vivificadas y renovadas profundamente por un modo de hacer teología especialmente atento a las fuentes de la revelación y a las intervenciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la historia conforme se explicitaba ya en los venerables textos ireneanos. Es de suma importancia, pues, saber articular correcta y fructíferamente, la *theologia* y la *oikonomia*, la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Son ya muchos los logros conseguidos en este campo en tres temas claves: la teología de las misiones, la consideración trinitaria de la filiación adoptiva y la inhabitación de la Trinidad en el alma del justo.

Santo Tomás de Aquino no defrauda nunca. Las cuestiones de la *Summa Theologiae* dedicadas a la Trinidad son modélicas, no sólo por su perfecta estructuración, sino también por el modo en que están tratadas, particularmente en lo que concierne a la unión entre *theologia* y *oikonomia*. En un importante estudio sobre la teología trinitaria de santo Tomás, G. Emery ha hecho notar la importancia que tienen en esas cuestiones «las relaciones entre la economía y la teología, la atención que se presta a las personas y al Espíritu Santo en particular, el lugar central de la relación y, en fin, la dimensión contemplativa de la teología trinitaria» [111]. Por esta razón, resultará siempre de gran provecho una lectura de la *Summa* que vaya al fondo del pensamiento tomasiano, especialmente, si se hace teniendo en cuenta esta observación de Emery: «En oposición a la tesis reductora que no ve en la economía más que la prolongación del *De Deo uno*, Tomás de Aquino enseña que el Padre crea por el Hijo y en el Espíritu, de tal modo que las procesiones trinitarias son la causa, la razón y el ejemplar de la aparición del mundo con sus criaturas y de su retorno a Dios» [112]. Lo mismo hay que decir desde el punto de vista de la teología espiritual [113].

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

Notas:

<sup>54</sup> De hecho, el término *theologia* se va cargando cada vez más de significado cristológico. «Poiché Origene -escribe B. Studer-, fra le economie divine, fa prevalere quella della incarnazione -significato giél preparato da Ignazio e Giustino- l'economia si limita sempre di pill. all'azione salvatrice del Verbo incarnato, distinta della sua esistenza eterna», B. STUDER, *Economia*, en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 1, Roma 1983, 1063. Para los conceptos de teología y economía en Gregorio de Nisa, cfr. G. MASPERO, *Teología*, en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Burgos 2006, 820-826. Según G. Maspero, «la verdadera y pura teología no es otra cosa que la recta enseñanza de la Trinidad[...]. Particularmente, para el Niseno, su contenido específico es el misterio de la Filiación, que se revela en la relación entre *theologia* y *oikonomia*», *ibidem*, 820. Nuevamente, aunque desde una perspectiva diversa, la relación entre teología y economía nos lleva a la relación entre la cristología y el tratado sobre Dios.

<sup>55</sup> Las formulaciones del Catecismo de la Iglesia Católica para expresar esta paradoja son bien conocidas: «Toda la economía divina es obra común de las tres personas divinas[ ] cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal», n. 258.

<sup>56</sup> Cfr. SAN IRENEO DE LYÓN, *Epideixis*, 6 (*Sources Chrétiennes* 62), 39-40.

<sup>57</sup> Cfr. CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO II, Sesión VIII, 2.VI. 553: DH 421.

<sup>58</sup> Cfr. CONCILIO DE FLORENCIA, *Bula Cantate Domino*, 4.n.1442: DH 1331

<sup>59</sup> CEC, n. 259.

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

Publicado: Lunes, 11 Julio 2022 10:09

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

---

- [60](#) Cfr. SAN AGUSTÍN, De Trinitate, 1, 5, 8; 4, 20, 27; cfr. también F. COURTH, Dios, amor trinitario, Valencia 1994, 177-189.
- [61](#) Cfr. L. F. LADARIA, La Trinidad, misterio de comunión, Salamanca 2002, 11-64; cfr. también INEM, El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad, Salamanca 1998, especialmente 23-41.
- [62](#) En su tratado sobre la Trinidad, Ladaria prestó ya atención a este axioma, enumerando algunas opiniones significativas. Sobre este asunto, cfr. ARANDA, La propuesta de K. Rahner, 69-123; MATEOSECO, Dios Uno y Trino, 718-722. LADARIA, La Trinidad, misterio de comunión, 63.
- [63](#) Al final del capítulo, Ladaria advierte que «todo esto (el modo en que se presente la correspondencia que existe entre theologia y la oikonomia) hace que el axioma fundamental, que podemos considerar claro en sus líneas generales, ofrezca dificultades a la hora de su aplicación a los diferentes problemas concretos de la teología trinitaria», LADARIA, La Trinidad, misterio de comunión, 64.
- [64](#) Citamos la edición española realizada por C. Pozo: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), Documentos 1969-1996, Madrid 1998, y el texto latino por el Enchiridion Vaticanum 8 (1982-1983) 354-399.
- [65](#) CTI, Teología, Cristología, Antropología, I e, n. 2. La frase latina es totalmente clara; «Trinitas quae in salutis oeconomia sese manifestat immanens Trinitas est, et Trinitas irmanens ipsa est quae libere et gratiose sese in salutis oeconomia communicat».
- [66](#) Cfr. LADARIA, La Trinidad, misterio de comunión, 37-41.
- [67](#) CTI, Teología, Cristología, Antropología, I e 2.2.
- [68](#) La posición de J. Moltmann en aquellos años no ofrecía dudas a este respecto. Son elocuentes frases como éstas: «Jesu Tod kann nicht als Tod Gottes verstanden werden, sondern nur als Tod in Gott», Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, 1973, 192. Comenta B. Gherardini: «Il fatto e che Moltmann pone la croce nell'essere stesso di Dio come se, all'interno di quest'essere trinitario, distingue e congiunge le divine Persone nelle loro reciproche relazioni», Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma, Roma 1978, 320. El mismo Moltmann concretaría su visión trinitaria de la cruz al asumir posturas como ésta: en la cruz, «el Padre sacrifica al Hijo de su amor eterno para convertirse en Dios y Padre que se sacrifica. El Hijo es entregado a la muerte y al infierno para convertirse en Señor de vivos y muertos», J. MOLTMANN, Ecumenismo bajo la Cruz, en A. ORTIZ GARCÍA (ed.) La teología de la cruz, Salamanca 1979, 167.
- [69](#) CTI, Teología, Cristología, Antropología, LC.2.1.
- [70](#) Cfr. CEC, n. 470.
- [71](#) CTI, Teología, cristología, antropología, II B, 3.
- [72](#) Cfr. ibidem, II B 4.
- [73](#) Cfr. J. MARITAIN, Quelques réflexions sur le savoir théologique, «Revue Thomiste» 69 (1969) 3 27; cfr. también]. GALOT, Il mistero della sofferenza di Dio, Assisi 1975; P. SEQUERI, Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità di Dio: Balthasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot, «La Scuola Cattolica» 150 (1977) 114-151.
- [74](#) Cfr. CTI, Teología, cristología, antropología, cit., II B, 5.1.

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

Publicado: Lunes, 11 Julio 2022 10:09

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

---

- [75](#) Sermo 26, 5, PL 183, 906. Cfr. RATZINGER-BENEDICTO XVI, Jesús de Nazaret, 116; J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, Maria Iglesia naciente, Madrid 1999, 58. Estas palabras se encuentran citadas también en BENEDICTO XVI, Carta encíclica Spe Salvi, 30.11.2007, n. 39.
- [76](#) JUAN PABLO II, Dominum et vivificantem, n. 39.
- [77](#) Cfr. J. L. LORDA, La gracia de Cristo, Madrid 2006, especialmente 83-122.
- [78](#) Cfr. F. OCÁRIZ, Hijos de Dios en Cris'lo, Pamplona 1972; IDEM, Naturaleza, gracia y gloria, Pamplona 2000, 91-95; 175-223; 323-355; MATEO-SECO, Dios Uno y Trino, 704-740; G. EMERY, Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit, «Revue Thomiste» 106 (2006) 51-100.
- [79](#) J. CORBON, Liturgie di Source, Paris 1980 (traducción española: Liturgia fundamental: misterio, celebración, vida, Madrid 2001). Por lo demás, resultan muy abundantes los estudios de teología de la liturgia que establecen una relación directa entre la oración cristiana y el misterio trinitario. Cfr. F. M. AROCBNA, Trinidad y liturgia, «Estudios Trinitarios» 40 (2006) 609-628.
- [80](#) Existen numerosas pneumatologías, casi todas concordantes en los capítulos y en el orden en que se tratan los temas que afectan a la teología del Espíritu Santo. Cfr. J. ALVIAR (ed.), El tiempo del Espíritu. Hacia una teología pneumatológica, Pamplona 2006; Y. CONGAR, Je crois en l'Esprit Saint, 3 vols., Paris 1979-1981; J. M. GARRIGUES, El Espíritu que dice "Padre": El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque, Salamanca 1985; J. HILBERATH, Pneumatología, Barcelona 1996; F. LAMBIASI, Lo Spirito Santo, mistero e presenza: per una sintesi di pneumatologia, Bologna 1991; R. LAURENTIN, L'Esprit Saint, Bruxelles 1984; L. F. MATEO-SECO, Teología Trinitaria: Dios Espíritu Santo, Madrid 2005; H. MÜHLEN, El Espíritu Santo en la Iglesia: la Iglesia como misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos, Salamanca 1998; C. PORRO, Nellaforza dello Spirito, Torino 2000; C. SCTUTZ, Introducción a la pneumatología, Salamanca 1991; N. SILANES, El Don de Dios, Salamanca 1976; IDEM, La Iglesia de la Trinidad, Salamanca 1981.
- [81](#) Un hito importante en la consideración del Filioque ha sido la publicación de la Clarificatio (cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, La processione dello Spirito Santo (8.IX.1965) en Enchiridion Vaticanum 14 (1994-1995), nn. 2966-2992). Entre los comentarios a este documento, cfr. B. BOBRINSKOY, Vers une vision commune du Mystere trinitaire, en «La Documentation Catholique» (21.1.1996), 89-90; J. M. GARRIGUES, La Clarification sur la procession du Saint Esprit, drenikon)1 68 (1995) 501-506; IDEM, A la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme, ibidem, 69 (1996) 188-212; G. FERRARO, L'origine dello Spirito Santo nella Trinita secondo le tradizioni greca e latina, ((La Civiltà Cattolica) (1996/1), 222-231; FR. PH. JOBERT, A propos du Filioque, «La Documentation Catholique» (26.IX.1995), 601-60
- [82](#) Cfr. JUAN PABLO II, Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio 1 de Constantinopla del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso, 25.III.1981, n. 1. Cfr. también Y. CONGAR, El Espíritu Santo, Barcelona 1983, 608-646; J. M. GARRIGUES, El Espíritu que dice "¡Padre!". El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque, Salamanca 1985, 98; L. F. MATEO-SECO, Juan Pablo II: Una lección de pneumatología, «Scripta Theologica» 36 (2004) 311-328; A. M. RITTER, Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato della ricerca, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 341-365.
- [83](#) Las nuevas reflexiones llevan a perfilar la distinción entre el modo de proceder el Hijo y el del Espíritu Santo, y profundizan en la inseparabilidad entre la paternidad de Dios Padre y la filiación del Verbo.
- [84](#) Baste citar este párrafo de la Clarificatio que llama la atención sobre el hecho de que la paternidad del Padre está caracterizada por el Hijo: «El Espíritu no precede al Hijo, porque el Hijo caracteriza como Padre al Padre del cual trae el Espíritu su origen, lo que constituye el orden trinitario. La espiración del Espíritu a partir del Padre se hace por y a través (son los dos sentidos del diá griego) de la generación del Hijo que ella -la espiración- caracteriza de modo trinitario» (Clarificatio, n. 2999).
- [85](#) Para una información más detallada, cfr. L. F. MATEO SECO, Teología Trinitaria: Dios Espíritu Santo, Madrid 2005, 146-203.
- [86](#) He aquí sus palabras: «Sic cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit. Etiam si adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic

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

Publicado: Lunes, 11 Julio 2022 10:09

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

---

est Pater et hic est Filius», Summa theologiae r, q. 36, a. 2, ad 1. CEC, n. 248.

- [87](#) I. ORTIZ DE URBINA, El símbolo niceno, Madrid 1947; IDEM, Nicea y Constantinopla, Vitoria 1969.
- [88](#) L. AYRES, Nicaea and its Legacy: an Approach to Fourth Century Trinitarian Theology, Oxford 2004.
- [89](#) A. MARTIN RITTER, Das Konzil van Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II Ökumenischen Konzils, Güttingen 1965.
- [90](#) L. ABRAMOWSKI, Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (e) mit dem Konzil Konstantinopel zutun, «Theologie und Philosophie» 67 (1992) 481-513.
- [91](#) Cfr. C. KANNENGIESSER, Arlus and Athanasius: Two Alexandrian Theologians, Hampshire 1991; M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975.
- [92](#) Cfr. E. CAVALCANTI, Studi Eunomiani, Roma 1976; Th. A. KOPECEK, A History of Neoarianism, 2 vols., Cambridge MA 1979; R. P. VAGGIONE, Eunomius of Cyclus and the Nicene Revolution, Oxford 2000. A los libros de san Gregorio de Nisa contra Eunomio se han dedicado ya dos simposios internacionales cuyas actas se encuentran publicadas: L. F. MATEO-SECO y J. L. BASTERO (eds.), El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa, Pamplona 1988; L. KARFIKOVÁ, S. DOUGLASS, J. ZACHHUBER (eds.), Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II, Leiden 2007.
- [93](#) P. J. FEDWICK, Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic (2 vols.), Toronto 1981; M. MIRA, Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de san Basilio Magno, Frankfurt am Main, 2004; R. POUCHBT, Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance, Roma 1992.
- [94](#) A este respecto, son de sumo interés los cinco discursos teológicos de san Gregorio de Nacianzo. Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 27-31, P. GALLAY, M. JOURJON, (eds), Paris 2008.
- [95](#) Cfr. A. ÜJELL, Teología apofática, en L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, Diccionario de Gregorio de Nisa, Burgos 2006, 827-835 (traducción italiana: Dizionario di Gregorio di Nissa, Roma 2007); G. MASPERO, Trinidad, en ibidem, 870-895.
- [96](#) F. M. YouNG, From Nicaea to Chalcedon: a Guide to Literature and its Background, Canterbury 2005.
- [97](#) A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg in Breslau 1979, 1986, 1989, 1990 (traducción italiana: Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, Brescia 1982; traducción española: Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia [451], Salamanca 1997).
- [98](#) SESBOÜÉ, El Dios de la salvación, 57-269.
- [99](#) Cfr. por ejemplo W. D. HAUSCHILD, V. H. DRECOLL, Le Saint Esprit dans l'Église ancienne, Bern 2004; G. MASPERO, La Trinité e l'uomo (sobre el Ad Ablabium de Gregorio de Nisa), Roma 2004; B. SESBOÜÉ, J. W. OLINSKI, El Dios de la salvación, en Historia de los Dogmas I, Salamanca 1994; B. STUDER, Dios Salvador en los Padres de la Iglesia, Salamanca 1993; IoEM, Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätstheorie in der Alten Kirche, Roma 1999; IoEM, Augustinus De Trinitate. Bine Einführung, Pa derborn 2005; V. TwoMEY, L. AYRES, The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church, Dublin 2007; L. TuRcscu, The Concept of Divine Persons in St. Gregory of Nyssa's Works, Toronto 1999.



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

Publicado: Lunes, 11 Julio 2022 10:09

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

---

[100](#) Cfr. R. WozNIAK, Primitas et plenitudo: Dios Padre en la teología trinitaria de san Buenaventura, Pamplona 2007.

[101](#) Son muy numerosos y profundos los estudios dedicados a santo Tomás, realizados con perseverancia ejemplar por nombres prestigiosos como A. Patfoort, J.P. Torrell, S.Th. Bonino, G. Emery. Estos estudios no sólo mantienen vivo a santo Tomás y lo leen, por así decirlo, con ojos nuevos, sino que, al liberarlo de interpretaciones reductivas, lo ofrecen como una referencia irrenunciable. Cfr. E. ALARCÓN (ed.), *Thomistica 2006: An International Yearbook of Thomistic Bibliography*, Bonn 2007. Entre esos estudiosos de la cuestiones trinitarias en santo Tomás destaca G. EMERY, *Trinitas in Aquinas*, Ypsilanti, Michigan 2000; INEM, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004; InEM, *La Théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin*, «*Annales Theologici*» 19 (2005) 99-134; IDBM, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Oxford 2007.

[102](#) Así sucede, por ejemplo, con los manuales de Rovira Beloso (*Tratado de Dios Uno y Trino*) y Ladaria (*El Dios vivo y verdadero*).

[103](#) Cfr. STAGLIANÓ, *Teología Trinitaria*, 100-103.

[104](#) Cfr. R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007.

[105](#) Cfr. J. L. RUÍZ ALDAZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo n, Reflexiones de*. Ratzinger, W. Pannenberg y otros, Pamplona 2006; IDBM, ¿Es cristiano deshelenizar el cristianismo?, «*Scripta Theologica*» 39 (2007) 801-828.

[106](#) Cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid 2005.

[107](#) Aunque no es objeto directo de este estudio, es de justicia llamar la atención sobre la positiva y moderada posición mantenida por W Pannenberg en torno a la helenización del cristianismo en sus *Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca 1976, 93-142. Sobre esta posición, cfr. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, 167-169; Rmz ALDAZ, *El concepto de Dios*, 141-160.

[108](#) Entre los que manifestaron su pensamiento con parrhesia destaca la figura de Pannenberg cuya obra es de una gran densidad especulativo y de un gran vigor intelectual. Los títulos de algunas de sus obras no dejan lugar a dudas: *Metafísica e idea de Dios*, Madrid 1999; *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.

[109](#) Un buen ejemplo se encuentra en la *Teología Sistemática* de Pannenberg, en tres volúmenes (Salamanca 1992, 1996 y 2007; título original: *Syst'ematische Theologie*, Gi:ittingen 1988-1993). La característica más notable de esta obra de síntesis es el esfuerzo por partir siempre de la unidad entre teología y economía y, en consecuencia, el esfuerzo puesto en que los diversos capítulos estén directamente relacionados con el misterio trinitario. Buen ejemplo de esto son los capítulos dedicados a la Creación y a la Soteriología (volumen 2): ambas son consideradas explícitamente en cuanto obras de la Trinidad. Resulta verdaderamente elocuente el epígrafe con que cierra el volumen: *El Dios uno y trino como reconciliador del mundo* (p. 470). La templada posición que Pannenberg ha mantenido en el tema de la helenización del cristianismo influye en la importancia que otorga a la noticia natural de Dios y en la ordenación que da a su *Teología Sistemática*, como se aprecia en la estructura del primer volumen. Pannenberg no elude tratar por extenso cuestiones como el concepto de Dios o las pruebas de su existencia. En el capítulo segundo del primer volumen (*La idea de Dios y la cuestión de su verdad*, 65-126) impresiona la fuerza con que fundamenta su pensamiento en Rm 1, 18-32; el capítulo quinto (*El Dios trinitario*, 281-364) comienza con un epígrafe revelador: *El Dios de Jesús y los comienzos de la doctrina de la Trinidad* (p. 281); encontramos finalmente el interesantísimo capítulo sexto (*La unidad de la esencia divina y sus atributos*, 365-486) con una ordenación sugerente y personalísima de los atributos considerados en dimensión trinitaria. La ordenación que aquí realiza Pannenberg parte, pues, de la unidad de los tratados de Dios uno y de Dios Trino: comienza con cuestiones pertenecientes a la idea de Dios y al acceso del hombre al conocimiento de su existencia, pa a después a lo más específico de Dios Trino tomando como punto de partida la autorrevelación de Cristo, y termina considerando desde la Trinidad de Dios los atributos divinos, usualmente tratados al hablar de su unidad.

[110](#) P. GISEL, G. EMERY. *Le christianisme estil un monotheisme?*, Geneve 2001, 33.

111 EMERY, *La théologie trinitaire*, 483.

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

Publicado: Lunes, 11 Julio 2022 10:09

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

---

112 Ibidem.

113 EMERY, La théologie trinitaire spéculative, 130-132.