



Creo en Dios uno y Trino. Acercamiento teológico-sistemático al misterio de la santísima trinidad

Jorge Juan Fernández

El 11 de octubre de 2012, con motivo del cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, comenzaba el año de la fe, promulgado por Benedicto XVI. Con el mismo, el Santo Padre intenta dar un renovado impulso a la misión de toda la Iglesia, para conducir a los hombres lejos del desierto en el cual muy a menudo se encuentran en sus vidas, a la amistad con Cristo que nos da su vida plenamente.

Los artículos del Credo que profesamos y creemos, son el principal instrumento para interiorizar más en el Misterio de Dios, al mismo tiempo que nos proporcionan la síntesis teológica más rica de nuestra fe.

Como su propio nombre indica, la Theo-logía es la ciencia de Dios y cómo Él se ha revelado al hombre, por tanto, tal y como es conocido por la fe.

Entendida en toda su amplitud de facetas, la cuestión sobre Dios es la cuestión vital y más radical de toda la teología. Como escribe J. H. Nicolás, «decir que el sujeto de la teología es Dios equivale a decir que el misterio de la Santa Trinidad está en el corazón de la teología: no solamente que su estudio tiene en ella un lugar central, sino que todo lo que se estudia en teología está en función de él y se realiza a su luz»¹. La cuestión de Dios es también la cuestión más radical de la existencia humana. En efecto, en el Dios vivo se encuentra la razón

¹ J. H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, París, Universitaires, 1986, 27.

última de nuestra existencia; la razón de nuestro caminar y de nuestro término.

El Dios viviente –único y uno en su misterio trinitario- es la meta del caminar del hombre y del quehacer teológico. Él ocupa, pues, el centro de la Teología. Él es el principio y el fin de la contemplación pues todo se examina en cuanto a su relación con Él. Por esta razón la consideración cristiana sobre Dios no sólo se trata de lo que es Dios en sí mismo, sino también de lo que es para nosotros. Este misterio de Dios es el centro de la vida en el cielo y es también el centro de la contemplación teológica en la tierra.

I. Dios Padre

1. Dios como padre en el AT

El Dios de la revelación es un Dios de los hombres, un Dios cercano a ellos, que habla su lenguaje. Por eso la palabra ancestral «padre» es una palabra fundamental en la revelación bíblica².

El AT habla de «Dios Padre» (Ex 3, 13), del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, del pueblo de Israel como hijo de Dios, no por genealogía natural, sino por elección y vocación histórica (Ex 4, 22; Os 11,1; Jer 31,9). La paternidad de Dios y la filiación de Israel no se conciben, pues, mitológicamente, sino en la experiencia concreta de una acción salvadora realizada en la historia, pues «no existe una revelación directa de la persona del Padre; sólo existe la revelación de Dios como ser personal y de sus sentimientos paternos para con los hombres»³.

Partiendo de la idea de vocación y elección, el AT puede asumir críticamente los ideales del mito. La idea de alianza tiene como base la idea de creación (Dt 32,6; Mal 2, 10). Pero el tema del padre, basado en la idea de alianza, no remite sólo a la creación, sino que la trasciende (Cfr. Os 2,1; 2 Sam 7, 14; Sal 89, 27). El tema del padre en la Biblia no se basa únicamente en la idea del origen y en el prestigio de lo ancestral y lo inmemorial, sino sobre todo en la idea de futuro y de esperanza de lo nuevo.

² Cfr. J. JEREMÍAS, *Abba*, Salamanca 1983.

³ L. F. MATEO-SECO, *Teología Trinitaria. Dios Padre*, Madrid 2003, 54.

La idea de Dios como padre, enmarcada en la idea de alianza, se puede esgrimir en sentido profético-crítico contra los padres de este mundo⁴. La dignidad de padre sólo compete en realidad a Dios (cfr. Is 63, 15s; Eclo 23, 1; 51, 10; Sal 68, 6). La verdadera paternidad no se define desde el padre humano, sino desde Dios, origen de toda paternidad (Ef 3, 15).

2. Dios como padre en el NT

El NT constituye la culminación del AT al designar a Dios como «Padre» o «el Padre» por antonomasia. La gran parte de los exégetas están de acuerdo en atribuir este sorprendente uso lingüístico a Jesús; «el Nuevo Testamento nos hace conscientes de que el Dios del A. Testamento es el Padre de Cristo»⁵. No menos de ciento setenta veces encontramos la palabra «padre» aplicada a Dios en boca de Jesús en los evangelios (Mc 4 veces, Lc 15, Mt 42 y Jn 109).

De esta manera podríamos afirmar que Cristo inserta su predicación sobre Dios en la enseñanza sobre la paternidad del mismo. Cuando Jesús enseña a rezar a sus discípulos, está proponiendo el tratamiento básico con que el cristiano debe dirigirse a Dios. Este tratamiento está entrelazado con la afirmación de la providencia de Dios sobre el hombre y sobre el mundo (cfr. Mt 6, 8; 6, 26-30).

He aquí algunas afirmaciones de la paternidad de Dios tomadas del Sermón del monte tal y como las encontramos en el Evangelio de San Mateo: Para que seáis hijos de vuestro Padre (Mt 5,45); Sed perfectos como el Padre celestial (Mt 6, 1); El Padre que ve en lo secreto (Mt 6, 6); El Padre sabe de qué tenéis necesidad (Mt 6, 8); Padre nuestro (Mt 6, 9); Si os perdonáis los pecados, el Padre del cielo os perdonará (Mt 6, 14); Si no os perdonáis, tampoco vuestro Padre... (Mt 6, 15); El Padre que está en lo secreto (Mt 6, 18); El Padre cuida los pájaros del cielo (Mt 6, 26); El Padre sabe todo antes de que se lo pidáis (Mt 6, 32); El Padre da cosas buenas a los que se las piden (Mt, 7, 11)⁶.

⁴ Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 2005, 167 ss.

⁵ J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, Madrid 2000, 60.

⁶ Cfr. J. M. ROVIRA BELLOSO, «La teología del Padre», en A. ARANDA (ed.) *Trinidad y salvación*, Pamplona 1990, 101.

La calificación de Dios como padre⁷ está relacionada con lo que es el núcleo y horizonte de todo el anuncio de Jesús y de todo su que-hacer: el mensaje del reinado de Dios⁸.

La expresión «reinado de Dios» es una denominación abstracta tardía del enunciado verbal según el cual Yahvé es señor o rey (Sal 47, 6-9). El reinado de Dios designa el acontecimiento histórico de la soberanía de Dios, la revelación de su gloria y la manifestación de su ser divino.

Teniendo en cuenta que el reinado de Dios y su llegada son un asunto exclusivo de Dios, no se puede merecer ni forzar mediante una conducta religioso-ética ni mediante la lucha política. No podemos «manipular» en sentido conservador ni progresivo, moderado ni revolucionario; sólo podemos disponernos a ella con la conversión y la fe.

La absoluta independencia de las condiciones intramundanas y la pura gratitud son notas características del reinado de Dios en la actitud de Jesús. Su amor hacia los pecadores, hacia los alejados de Dios, es una cara de este mensaje; la otra cara es su presentación como Padre lleno de misericordia y de piedad. Así nos los viene a mostrar Jesús con su propio comportamiento; en cierta medida Jesús está diciendo «como yo me comporto con los pecadores, así se comporta Dios»⁹. En este sentido es importante la exclamación jubilosa de Mt 11, 27: «Mi Padre me lo a enseñado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar». Según este logion, el «Padre» o «mi Padre» es una palabra reveladora. El mismo Jesús, y únicamente él, es el que nos descubre a Dios como Padre y nos enseña y nos faculta a orar diciendo: «Padre nuestro» (Mt 6, 9)¹⁰.

A esta concepción cristológica se suma otra diferencia: una intensificación personal en la apelación de «padre» expresada con la incoación Abba (אבא), recordada por Mc 14, 36 y que resuena en la voz de los primeros cristianos Gal 4, 6 y Rom 8, 15.

⁷ J. AUER, *Teología Dogmática II. Dios, Uno y Trino*, Barcelona 1988, 173; L. F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 111; J. JEREMÍAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Gotinga 1966, 15-80; ID., *Teología del Nuevo Testamento I: La predicación de Jesús*, Salamanca 1980, 50, 80-87; W. MARCHEL, *Abba, Padre. Mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Barcelona 1967.

⁸ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970.

⁹ W. KASPER, *o.c.*, 170.

¹⁰ *Ibidem*.

El término Abba, que pertenece a una de las más antiguas fuentes de la tradición, aparece como un vocablo que se remonta al mismo Jesús (*ipsissima vox Iesu*) y que fue adoptado en el uso catequético y litúrgico de las comunidades primitivas¹¹.

La originalidad de la invocación es doble: en el primer caso de invocación a Dios Padre, a título individual, en el ambiente palestinese, y la primera vez que un judío se dirige a Dios tratándole como un niño a su padre: «Este hecho, sin precedentes en toda la religiosidad veterotestamentaria y judaica, constituye un rasgo característico de la oración de Jesús. Los judíos jamás habrían utilizado el término Abba en sus formas de plegaria. Dar este título a la majestad divina habría sido para ellos una verdadera profanación»¹².

Jesús inaugura de esta manera un nuevo vocabulario que expresa profundamente su relación de intimidad con el Padre; este título nos permite entrever algo del misterio del Dios cristiano: que Dios es Padre de Jesús y, a través de Jesús, también padre nuestro. El Abba manifiesta la conciencia que tiene Jesús de su relación única con el Padre, de quien recibe toda autoridad y cuyos secretos conoce (Mt 11, 27); de él recibe también el poder de revelar al Padre. Jesús se manifiesta así como el mediador único e indispensable para acceder al Padre.

El anuncio de Jesús sobre el Padre resume de modo personalísimo la totalidad de su mensaje: la respuesta a la esperanza del hombre, que sólo encuentra su cumplimiento en la aceptación libre, incondicionada y definitiva del amor, y la respuesta a la pregunta sobre el fundamento de toda realidad.

Los escritos neotestamentarios son un eco fiel del mensaje de Jesús. Los términos Dios (*theos*) y Padre (*pater*) aparecen en San Pablo indisolublemente unidos. Las saluciones y las bendiciones de las cartas paulinas hablan siempre de «Dios y Padre nuestro» o de «Dios y Padre de nuestro señor Jesucristo» (1Tes 1,1; Gal 1,3; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Rom 1,7; Flp 1,2, etc.). Éstas, que proceden sin duda de la liturgia, preparan la posterior confesión dogmática.

El Padre es el origen, el punto de partida y el fin de la obra redentora de Jesucristo. Por ello le corresponde la oración, la alabanza, la acción de gracias y la súplica.

¹¹ Cfr. J. JEREMÍAS, *Teología del NT. La predicación de Jesús*, Salamanca 1974, 17-18, recoge 18 perífrasis con las que Jesús designa a Dios.

¹² W. MARCHEL, *o.c.*, 123.

Juan prolonga el lenguaje de Jesús, de modo más decisivo aún, a modo de reflexión teológica. Habla en muchos pasajes de «el Padre» y de «mi Padre». El mensaje de Jesús sobre la paternidad¹³ se amplía aquí en forma de revelación. Ya en el prólogo del evangelio se nos muestra como el Padre es el origen y el contenido de la revelación y el Hijo el revelador del Padre, pero la fórmula consagrada que expresa el mensaje específico del cristianismo queda reflejada en la expresión «Dios es amor» (1Jn 4, 8.16).

En resumen, el Nuevo Testamento interpreta pues la cuestión fundamental de la filosofía antigua -fundamento único de toda realidad, principio de unidad y de sentido, y fin último de la actividad humana- con la palabra «padre». «Dios aparece así como origen de toda realidad, sin que él mismo tenga origen»¹⁴.

3. Dios como padre en la historia de la teología y de los dogmas

La tradición cristiana asumió el lenguaje bíblico sobre Dios como Padre¹⁵ y calificó a Dios en un sentido absoluto como «el Padre»¹⁶. Justino, Ireneo y Tertuliano coinciden en este uso lingüístico. Cuando hablan de Dios, le llaman siempre Padre. Orígenes precisa este lenguaje y distingue entre ó Θεός (con artículo) que designa al Padre, a Dios mismo, en sentido propio, y Θεός (sin artículo), que designa al Hijo, que es de naturaleza divina¹⁷.

Esta convicción que afirma que «Dios» designa directamente al «Padre» está ya presente en los símbolos de fe de la antigua iglesia. Los credos cristianos primitivos mencionan siempre a «Dios, Padre

¹³ Cfr. J. MUCK, «Discours d' adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique», en: *Mélanges M. Goguel*, Paris 1950; E. CORTES, *Los Discursos de adiós de Gen 49 a Jn 13-17*, Barcelona 1976; J.P. KAEFER, «Les discours d' adieu en Jean 13, 31-17, 26» en *NT 26* (1984); A. GEORGE, «Gesú la vita vera; Giov 15, 1-7» en *BeO 3* (1961), 121-125; F. MOLONEY, *Glory not dishonor. Reading John 13-21*, Minneapolis 1998; G. FERRARO, *La gloria di Cristo. Nel Quarto Vangelo, nelle Lettere Giovanee e nell'Apocalisse*, Roma 2000.

¹⁴ W. KASPER, *o.c.*, 172

¹⁵ Cfr. G. LOBO MÉNDEZ, *Dios Uno y Trino*, Madrid 2002, 147

¹⁶ Cfr. *Didajé* 1,5 (SC 248, 144 ss); JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 74, 1; 76, 3; 83, 2 y *passim* (*Corpus apol.* II ed. V. Otto, 264); CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepitkos* X, 94, 3 (SC 2, 162).

¹⁷ Esta afirmación delata una tendencia subordinacionista en Orígenes; tendencia que se expresa cuando califica al Hijo como deútero theos. Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum* V, 39 (SC 147, 117-121). *In Ioan.* VI, 39, 202 (SC 157, 158 s., 280 s).

todopoderoso»¹⁸. El Padre es el «αρχη, el *principium sine principio*»¹⁹. De igual manera resulta significativo el lenguaje de las primeras liturgias en las que la figura del Padre cobraba una importancia significativa²⁰. Hoy en día esta «titularidad» del Padre no sólo se conserva en iglesia oriental; la liturgia romana ha conservado esta forma de plegaria en las conclusiones o en la aclamación doxológica²¹: «Por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos».

Los apologistas intentan presentar el mensaje cristiano en el lenguaje de la filosofía. De esta manera en el s. II Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, etc., muestran otra orientación de dicho contenido al dirigirse a un público culto pagano.

En el neoplatonismo (y en el agnosticismo) el Padre es la suprema instancia más allá del ser; los estoicos, en cambio, designan con este término la unidad natural de Dios y mundo y el lazo de consanguinidad que une a todos los hombres²². Justino conectó con esta idea calificando a Dios como «Padre del universo» y «Padre de todos los hombres»²³. Una afirmación en la que mediación cristológica de la paternidad de Dios aparece difuminada, pero en la que la palabra «padre» sirve de nexo entre la cuestión filosófica del fundamento último de toda realidad y el mensaje bíblico sobre el origen y fin de la creación y de la historia sagrada²⁴.

De esta manera en paso dado por los apologetas llevó por lo pronto a una crisis debida a la poca claridad a la hora de distinguir las relaciones del mundo con Dios como su origen y las relaciones de Jesús con el Padre.

Fiel reflejo de esta confusión es la doctrina propuesta por Arrio quien ponderaba la unidad absoluta de Dios, eterno, increado e inco-

¹⁸ Cfr. DS 1-5; difiere sólo DS 6.

¹⁹ DS 60; 75; 441; 485; 490; 527; 569; 572; 683; 800; 1330.

²⁰ Cfr. *Didajé* 9, 2 (SC 248, 174 s).

²¹ Cfr. E. LODO, *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, Bolonia 1998, esp. 95-102; G. BONACCORSO, «Il "ritorno" dell'uomo al Padre nella celebrazione», en *Rivista Liturgica*, 82 (1995), 45-62.

²² Cfr. A. SCHINDLER, «Gott als Vater in Theologie und Liturgie der christlichen Antike», en H. TELLENBACH (ed.), *Das Vaterbild im Abendland, I*, Stuttgart 1976, 55-59; 66.

²³ Cfr. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 56, 15; 60, 3; 61,3; 63,3.

²⁴ Cfr. W. PANNENBERG, «La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana», en ID., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 93 ss.

municable. Fuera de Él, todo lo demás que existe son meras criaturas suyas.

De este principio se derivaba la afirmación fundamental de que el Verbo no era eterno y había sido creado de la nada, mas no por necesidad, sino por libérrima voluntad suya²⁵. La razón de su creación era para que sirviera al Padre de instrumento para crear el mundo.

Por consiguiente, el Verbo no era de la misma naturaleza que el Padre; era distinto de la divina esencia; por su propia naturaleza, mutable y susceptible de pecado.

Esta cuestión se resolvió en el Concilio de Nicea (325) en el que se declaró expresamente que el Hijo de Dios²⁶ es engendrado por el Padre, que es Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado y no creado, consubstancial al Padre, ὁμοούσιον. De igual manera lo haría el Concilio de Constantinopla en el 381.

A nivel intratrinitario, el Padre es origen (ἀρχή) y fuente (pegé), como decían los griegos. Ad extra, en cambio, la creación y la historia sagrada son obra de toda la trinidad.

La doctrina origenista²⁷ acerca del Padre como origen y fuente de la divinidad tuvo gran importancia en los padres griegos²⁸. Pero también en occidente adquirió cierta relevancia. Así por ejemplo San Agustín escribe: «*totius divinitatis vel si melius dicitur deitatis principium pater est*»²⁹. Santo Tomás, en el s. XIII, reflejará aún influencias de la afirmación de los concilios de Toledo (675 y 693) que sentenciaban: «*fons ergo ipse et origo est totius divinitatis*»³⁰. Buenaventura califica al Padre con mayor énfasis que ningún otro escolástico al considerarlo como autor et fontalis plenitudo de la divinidad y valorar la innascibilidad como su esencia³¹.

La insistencia en la divinidad de Cristo tuvo como consecuencia que el término «Dios» dejara de designar exclusivamente al Padre y pasara a calificar la esencia común de la Santísima Trinidad.

²⁵ Cfr. B. LLORCA, *Historia de la Iglesia Católica I*, Madrid 1950, 395.

²⁶ Cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969.

²⁷ Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 181-188.

²⁸ Cfr. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio II*, 38 (SC 247, 138-141); JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 8; 12.

²⁹ AGUSTÍN, *De Trinitate IV*, 20.

³⁰ DS 525; 568.

³¹ BUENAVENTURA, *I Sent. D. 37 p. 1 q. 2 ad. 3.*

Como podemos comprobar, en la historia de los dogmas³² nunca hay un balance de ganancias sin uno de pérdidas. El intento de articular la fe cristiana en el lenguaje contemporáneo no es sólo un problema del pasado. Este problema se nos presenta también hoy, ante una situación de cuestionamiento general de la idea de Dios, y concretamente del lenguaje sobre Dios-Padre, quizás con una mayor importancia o gravedad que en siglos pasados.

II Dios Hijo

1. La salvación como punto de partida de la cuestión Dios

En el mensaje cristiano, la cuestión sobre Dios y la cuestión sobre Cristo son inseparables. Dios es padre de Cristo en el más estricto de los sentidos; Jesús es hijo de Dios con tal propiedad que, por ser verdaderamente hijo, es de la misma naturaleza que el Padre, como rezamos en el credo. Cristo-logía y Theo-logía son, pues, inseparables.

Ef 1,3-14 expresa de manera admirable la constitución trinitaria de la salvación³³; esto mismo aparece con la misma claridad tanto en los Evangelios como en las Cartas y Hechos. Es Dios quien estaba en Cristo revelándose y mostrando a los hombres el camino hacia la vida, la salvación.

Cristo está siempre referido a Dios: en su ser y en sus hechos (cfr. Lc 1,35; Hch 10,38; Mt 1, 23; 2 Cor 5, 18-19; Rom 1, 16-19). La historia de Jesús, con Dios como origen, contenido y meta de su misión, «es la matriz a partir de la cual hay que iniciar toda reflexión teórica sobre la salvación de los hombres»³⁴. La mediación histórica de Jesús manifiesta su último fundamento al descubrir que lo que Él ofrece es inherente a su misma persona. El padre, al que remite, es «su» Padre y no existe al margen del Hijo sino en el Hijo. Por eso la salvación, sin dejar de ser considerada como don de Dios al hombre, «es situada en la acción de Jesús y comprendida finalmente como re-

³² Cfr. X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis*, Salamanca 2005, 497-661.

³³ Cfr. J. ALFARO, «Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, señor y sacerdote», en *MS III/1*, 671-756; H. U. VON BALTHASAR, TD 4. *La Acción*, Madrid 1995; O. GZALEZ. DE CARDEDAL, «Cristo Redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica», en *Semana de Estudios Trinitarios XVIII*, Salamanca 1986, 85-168; W. PANNENBERG, «La reconciliación del mundo por Jesucristo», en *TS II*, 427-500.

³⁴ O. GZALEZ. DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2005, 512.

sultado del encuentro del hombre con Cristo en la medida en que en ella se nos dan el Padre y el Espíritu»³⁵.

Haciendo de nuevo referencia al credo, cabe destacar el contenido expresado en la proposición «que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo». La cuestión de Cristo y, con ella, la cuestión de Dios está así en el horizonte de la salvación; «la fe cristiana no se ocupa de Dios en sí, sino de Dios para nosotros»³⁶, pues si así lo hiciera sería una doctrina sospechosa de ideología.

El que hace de la cuestión de la salvación el punto de partida de la cuestión de Dios y de la cuestión de Cristo se expone a serias objeciones. La pregunta es obvia: si Dios existe y es un Dios de los hombres ¿de donde viene el mal, el sufrimiento y todas sus formas? Tal cuestión es uno de los puntos de apoyo más fuerte del ateísmo³⁷.

Epicuro encontró la formulación más incisiva: o Dios quiere eliminar el mal y no puede, demostrando por lo tanto que es impotente y negando su divinidad; o puede y no quiere, y entonces es malo; o ni quiere ni puede, lo que lleva a las dos conclusiones anteriores a la vez; o quiere y puede, pero entonces ¿de dónde viene el mal?³⁸

A. Camus da al argumento la siguiente forma: «O bien no somos libres, y entonces el Dios todopoderoso es el responsable del mal; o somos libres y responsables, y entonces Dios no es omnipotente».

La teología judía formuló desde el principio objeciones análogas contra el cristianismo: ¿cómo se puede afirmar la redención del mundo ante el estado de evidente irredención del mismo? Esta cuestión sería aceptable si tuviéramos por concepto de redención algo que se realiza únicamente desde el punto de vista público, en el teatro del mundo; por ello esa redención es para el judaísmo una esperanza escatológica.

Esta esperanza aparece en forma secularizada en las múltiples utopías modernas, entre las que se hallan la fe en el progreso y la utopía marxista revolucionaria del futuro reino de la libertad. Ambas suponen que el hombre debe dominar su propio destino, siendo el forjador de su suerte y por tanto sin dejar lugar a la idea de un mediador que nos redima.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ W. KASPER, *o.c.*, 187.

³⁷ Cfr. J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca 1983, 63.

³⁸ Cit. En LACTANCIO, *De ira Dei*, 13.

Pero está claro que la ilustración moderna partía de una imagen abstracta del hombre en la que «olvidó que la libertad humana es siempre una libertad situada y que, por tanto, está sometida a las condiciones fisiológicas, biológicas, sociológicas, económicas y psicológicas, de forma que no “posee” sin más, para hacer uso de ella cuando se quiere»³⁹. A todo ello se añade la finitud del hombre que encuentra su expresión máxima en la muerte.

El hombre puede paliar el mal, en el mejor de los casos, y los intentos de erradicarlo acaban siempre instaurando la violencia y el totalitarismo.

Si el interlocutor de la teología moderna es el hombre ilustrado, el interlocutor de una teología actual es el hombre doliente. Una teología que arranque de la experiencia del sufrimiento humano no parte de fenómenos fronterizos, sino del núcleo y raíz del ser humano.

La cuestión de Dios y la cuestión del sufrimiento aparecen correlacionadas desde otro ángulo. El Aquinate formulaba esta idea en la siguiente tesis: «*quia malum est, Deus est*»⁴⁰. Si aún es posible la esperanza ante la situación universal de sufrimiento e infelicidad es imprescindible un nuevo comienzo que debe hacer una instancia que por encima de todas las injusticias pronuncie la última palabra al final de la historia.

El intento articular ambas cuestiones: Dios y el mal, ha sido uno de los pilares de la teodicea⁴¹, así denominada por Leibniz, pero el problema es mucho más antiguo. Se trata siempre de justificar a Dios frente al mal.

Los presupuestos de la fe cristiana excluían de entrada dos posibilidades de solución: la atribución del mal a Dios mismo (monismo) y la atribución del mal a un principio malo independiente de Dios (dualismo).

La teología cristiana debe excluir ambas posturas, pues caería en la contradicción al definir a Dios como libertad absoluta en el amor. Dios únicamente puede permitir el mal en base a un bien, como medio para el fin de la providencia divina y del orden del cosmos.

³⁹ W. KASTER, *o.c.*, 189

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 71

⁴¹ Cfr. A. D., *El problema del mal*, Madrid 1967

2. Cristología implícita en el mensaje y vida de Jesús

Aunque Jesús no se arroga explícitamente títulos cristológicos, es evidente que los asume de modo indirecto e implícito. Esta tesis se puede demostrar de diversos modos:

- Predicación de Jesús: Cristo se presenta aparentemente como un rabino, un profeta o un maestro de sabiduría, sin embargo, un análisis cuidadoso descubre diferencias sustanciales entre él y los otros tres grupos: «¿Qué significa esto? Un nuevo modo de enseñar, con autoridad» (Mc 1, 22.27). Cuando Jesús contrapone a la palabra del Antiguo Testamento su «pero yo os digo», no se limita a exponer la ley veterotestamentaria, sino que la trasciende presentando su enseñanza como la palabra definitiva de Dios.
- Análisis de su comportamiento: Jesús acostumbraba a comer con pecadores y recaudadores de impuestos (cfr. Mt 11,19). Este comportamiento tan criticado por sus contemporáneos no significa una crítica directa a la sociedad ni una búsqueda directa de cambios sociales. El hecho tiene un profundo significado. La comunidad de mesa lleva consigo en Oriente la comunidad de vida, y en el judaísmo significa especialmente una vida religiosa común. La comida es siempre un signo del banquete escatológico. Así, las comidas de Jesús con los pecadores y los recaudadores «son también banquetes escatológicos, anticipo del banquete final de los tiempos»⁴².
- Invitación de Jesús a su seguimiento: Jesús procede en este punto como un rabino judío que congrega a su alrededor a un grupo de discípulos. Sin embargo hay diferencias significativas entre los discípulos de Jesús y los de los rabinos. La diferencia estriba en que la iniciativa no es de los discípulos; Jesús eligió libremente «a los que quiso» (Mc 3,13). Por ello

⁴² W. KASPER, *o.c.*, 200.

el vínculo de los discípulos de Jesús con su maestro es más estrecho; ellos realizan un seguimiento radical y total (cfr. Mc 10, 28), los discípulos de los rabinos, por el contrario, sólo permanecerán junto a su maestro hasta que pases a la misma categoría que él.

- Modo de dirigirse al Padre: resulta muy significativa la distinción que Jesús hace entre «mi Padre» /Mc 14,36 par; Mt 11,25 par) y «vuestro Padre» (Lc 6,36; 12, 30.32) o «vuestro Padre celestial» (Mc 11,25 par; Mt 23,9). Nunca se incluye con los discípulos diciendo «nuestro Padre». El «Padrenuestro» no es objeción en contra, pues Jesús dice: «Así debéis orar» (Lc 11,2; Mt 6,9). Este uso lingüístico se mantiene en todos los estratos neotestamentarios hasta la formulación clásica del evangelio de Juan: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20, 17).

Este uso lingüístico pone de manifiesto su conciencia de filiación. La filiación de Jesús implica que Cristo mismo tiene su origen radical en Dios y depende radicalmente de él. Así, «la cristología posterior del Hijo no es sino la interpretación y traducción de lo que se contiene tácitamente en la obediencia y en la entrega filial de Jesús»⁴³. Lo que Jesús vivió ónticamente antes de la pascua, se interpretó ontológicamente después de ésta.

El ser de Jesús es inseparable de la misión y servicio; y a la inversa, su servicio presupone su ser. El ser, la misión y la cristología esencial y funcional están íntimamente correlacionadas.

3. Cristología joanea

El Nuevo Testamento proclamó que Jesús, después de su muerte ignominiosa en la cruz, fue constituido hijo de Dios por su resurrección y exaltación (Rom 1, 3 ss.); que, siendo de condición divina (Flp 2,6), es el Hijo enviado por Dios al mundo (gal 4,4; Rom 8,39). Para Pablo, la filiación divina de Jesús es el contenido central de sus cartas. Juan,

⁴³ *Ibidem.*, 201.

en fin, resume en su evangelio la confesión del NT anunciando a Jesús como la Palabra de Dios que ya existía en el principio⁴⁴.

En el Prólogo (Jn 1, 1-18), se enumeran los trazos fundamentales del misterio de Cristo que van a ser desarrollados a lo largo del Evangelio, tanto en el relato de las obras y parábolas de Jesús, como en los comentarios que el evangelista hace de ellas. Comienza con la afirmación preexistente eterna del Verbo de Dios: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios» (Jn 1,1)

El término griego *λογος*, pudo haber sido tomado por S. Juan o bien de la cultura griega o bien del judaísmo (Debar Yahvé). De todos modos es indudable que nos encontramos ante una neta distinción entre el Padre y el Logos. En efecto, un poco más adelante denominará al «Verbo Unigénito del Padre» (Jn 1, 14). Este Verbo de Dios se hizo hombre: «Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14); es Aquel que ha sido contemplado por los discípulos de Jesús; es aquel de quien dio testimonio Juan Bautista (cfr. Jn 1,15), y de cuya plenitud todos hemos recibido.

Jesús mismo se atribuye la preexistencia: «antes de que Abraham existiese, Yo soy» (Jn 8, 58; cfr. Jn 17, 5.24): «con esta expresión Jesús indica ser el verdadero Dios»⁴⁵. Por eso, «el culmen de la Revelación se alcanzó allí donde la Palabra ha podido hacer vibrar en la carne el eterno *Yo soy* de Dios»⁴⁶.

San Juan atribuye constantemente a Jesús el título de «Unigénito del Padre» (Jn 1, 14) como equivalencia a las expresiones «el Hijo», «el Hijo de Dios», o «Hijo del Padre». En alguna ocasión encontramos la expresión hijo de Dios tomada en sentido amplio (son hijos de Dios los ángeles y los justos), pero en la mayoría de las ocasiones se refiere a la divinidad de Cristo. «El padre y yo somos una sola cosa (...); el Padre está en Mí y Yo en el Padre» (Jn 10, 30.38). Aquí Cristo no sólo llama Padre a Dios, sino que afirma ser una sola cosa con dios Padre.

⁴⁴ Cfr. F. FDEZ. RAMOS, *Yo soy el Señor*, Salamanca 2012; IDEM., *Evangelio según San Juan*, Navarra 1989; W. KASPER, *o.c.*, 203; G. ZEVINI, *Evangelio según San Juan*, Salamanca 1995; J. MATEOS - J. BARRETO, *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1992; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan I-XII*, Madrid, 1979; L. F. MATEO-SECO, *o.c.*, 121; C. CARBULLANCA, «Orígenes de la cristología en el cuarto evangelio. Un estudio a partir de la tradición de Melquisedec», *Teología y vida*, Vol. L (2009), 567-597.

⁴⁵ JUAN PABLO II, Discurso 26.VIII.1987, n. 7: *Insegnamenti*, X, 3 (1987), 249-250.

⁴⁶ D. SPADA, «L'importanza dell'evento pentecostale nel proceso di riconoscimento della divinità di Gesù», *Euntes Docete*, 33 (1980), 269.

4. La filiación divina de Jesucristo en el Concilio de Nicea

En el siglo IV tiene lugar tanto en Oriente como en Occidente un gran desarrollo de la doctrina trinitaria. Los primeros años del siglo están marcados por el nacimiento de la herejía arriana.

Arrio radicalizó las tendencias subordinacionistas existentes en la tradición origenista anterior hasta el punto de negar la divinidad del Hijo, reduciéndolo a simple criatura. Arrio «niega rotundamente la posibilidad de una auténtica generación en Dios y, en consecuencia, no tiene inconveniente en afirmar que la filiación del Verbo no tiene lugar por generación, sino por gracia»⁴⁷. Más aún, la existencia del Hijo estaría en dependencia de la creación del mundo, pues Dios habría creado al Verbo para crear al mundo a través de él.

El Concilio fue convocado por el emperador Constantino preocupado de que las luchas teológicas pudieran perjudicar la fortaleza del imperio. Al Concilio asistieron 318 Padres⁴⁸.

El documento clave del Concilio es el Símbolo, en el cual se profesa explícitamente la perfecta filiación y divinidad del Verbo, es decir, su *consustancialidad* con el Padre. Sobre la génesis del mismo debemos señalar que algunos autores tanto a un cierto Hermógenes, diácono capadocio, como al diácono Atanasio de Alejandría. Otra teoría que parece haber cobrado más fuerza atribuye la paternidad del Símbolo a Osio. Éste, como presidente eclesiástico del concilio, imaginamos que «habrá tenido una parte más considerable que los otros obispos en la elaboración de la fórmula»⁴⁹; pero al leer cuanto escribe Atanasio, se tiene la impresión de que fueron los obispos quienes iban proponiendo las nuevas frases que debían de añadirse al símbolo de la Iglesia de Cesarea que servía como base. En cualquiera de los casos la declaración decisiva del símbolo de Nicea fue la siguiente:

Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles.

⁴⁷ L. F. MATEO-SECO, *o.c.*, 212.

⁴⁸ La cifra que se suele dar parece más bien simbólica. Cfr. B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, «El Dios de la Salvación», en B. SESBOÜÉ (ed.), *Historia de los Dogmas I*, Salamanca 1995, 194-195.

⁴⁹ I. ORTIZ DE URBINA, *o.c.*, 71. Sobre la génesis e historia del texto también puede consultarse IDEM., *El símbolo niceno*, Madrid 1947.

Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado del Padre como unigénito, es decir, de la esencia (ousia) del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios cual todas las cosas fueron hechas, las que están en el cielo y las que están en la tierra. El cual, por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió al cielo y vendrá para juzgar a vivos y muertos.

Y en el Espíritu Santo⁵⁰.

El símbolo de Nicea es importante en varios aspectos⁵¹:

1. Mantiene un equilibrio entre la tradición y la interpretación: no persigue una especulación abstracta; es más bien una confesión litúrgica que se inspira en la tradición bíblica y eclesial.
2. Las «nuevas» afirmaciones no constituyen en el fondo una helenización, sino una deshelenización del cristianismo: el concilio intenta, frente al arrianismo que era la helenización ilegítima que resolvía el cristianismo en pura cosmología y moral, consolidar y reforzar las afirmaciones del NT sobre el Hijo y confirmar que Dios mismo se revela en Jesucristo.
3. La declaración conciliar de Nicea no ofrece un interés especulativo, sino primariamente soteriológico: Atanasio insistió siempre en que si Jesús no es verdadero Dios, no fuimos redimidos por él, no somos hijos es hijas de Dios⁵².
4. El dogma de Nicea significó la introducción del pensamiento metafísico en la predicación de la Iglesia y en la teología: desde entonces el pensamiento escatológico e histórico de la Biblia fue traspuesto al plano especulativo, e incluso relegado.

⁵⁰ DS 125-126.

⁵¹ Cfr. P. SMULDERS, «Desarrollo de la Cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico», en J. FEINER – M. LÖHNER (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1969, vol. III, t. I, 454-464; W. KASPER, *o.c.*, 213-215; OLEGARIO GZLEZ. DE CARDEDAL, *o.c.*, 230-237.

⁵² Cfr. ATANASIO, *Adv. Arianos I*, 39 (PG 26, 91-94).

5. Cristología del Logos

La teología es «*fides quarens intellectum*» por ello intenta constatar la autorrevelación de Dios desde dentro poniendo en relación el misterio de Dios con el misterio del hombre, posibilitando de esta manera un pensamiento análogo.

Este aspecto señalado tuvo especial importancia para la cristología. El hablar de Jesucristo como Hijo de Dios «constituye una analogía que arranca de la realidad humana y viene a expresar en cierto modo la igualdad de esencia y la diferencia entre el Padre y Jesucristo»⁵³. Pero a fin de liberar las relaciones de Jesucristo con su Padre de ideas excesivamente antropomórficas y para poder expresar que el Padre y el Hijo no sólo son de igual esencia, sino que son la misma esencia se precisa de una analogía de tipo espiritual, por ello se hace necesario la traducción a concepto de la imagen de «hijo», y este fin que logró con el concepto de «palabra».

Este tránsito de la imagen al concepto está ya preparado en la literatura sapiencial veterotestamentaria y aparece realizado expresamente en el prólogo joane. Tras haber prevalecido la tesis de su origen gnóstico hoy se sostiene más bien que su origen se halla en el AT y en el cristianismo primitivo. Pero el acento lo debemos poner en el helenismo judío representado por Filón. Éste, combinando la especulación sapiencial veterotestamentaria con la filosófica del Logos presenta la «palabra» como una potencia mediadora entre Dios y el mundo, si bien es que Juan, a diferencia del anterior, conoce la idea de encarnación.

La cristología del Logos que se desarrolla en el cuarto evangelio tuvo una gran fecundidad histórica. Así por ejemplo podemos citar a San Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo de Lyon y otros padres posteriores⁵⁴. No obstante, en el siglo IV debido a las diversas interpretaciones del logos en la filosofía griega y en la Biblia, surgió una grave crisis de la que germinó la cristología clásica.

Heráclito utilizó ya este concepto para expresar la racionalidad y la unidad de sentido de toda realidad. Éstas se revelan en la razón del hombre. Sólo la razón y la palabra humana –designadas como «lo-

⁵³ W. KASPER, *o.c.*, 215.

⁵⁴ Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magnesianos* 8,2; *Ad Ephesios* 3,2; 17,2; JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 61; ATENÁGORAS, *Memorial en favor de los cristianos* 10; IRENEO, *Epid.* 39

gos»-, hacen patente la universalidad de la razón. De esta manera se da «una correspondencia formal entre la interpretación bíblica de la palabra y la interpretación griega del logos, a pesar de las diferencias fundamentales de contenido»⁵⁵. Ambas se interesan por la revelación de la realidad, aunque con contenidos diferentes.

Según esto la interpretación de Dios, mundo y hombre contenida en el concepto griego de logos supone una tendencia monística que la teología no pudo aceptar. Fue distinta la situación cuando la experiencia de un cosmos armonioso hizo crisis en la antigüedad. El logos se convirtió en mediador entre el Dios trascendente e incognoscible y el mundo. Dada la complejidad de la situación que se alejaba de la fe bíblica en la creación y de la fe en el Dios de la historia y de los hombres la cristología sólo sería posible tras un largo proceso de purificación.

En este sentido resultó útil una reflexión sobre las relaciones entre la palabra interna y la palabra externa.

Platón, en el diálogo *Cratilo*, contraponiendo su opinión a la de los sofistas, sostiene una correspondencia entre la palabra externa y la palabra interna, es decir, entre la comprensión interna y su figura exteriorizada en la palabra. El autor entiende por palabra externa la imagen y signo de las cosas⁵⁶, las cuales no se llegan a conocer a través de la experiencia empírica de las mismas, sino por una intuición interna.

Estas reflexiones influyeron decisivamente en la cristología de San Agustín. Este entiende la palabra externa como un signo «de la palabra que ilumina interiormente... todas las palabras, en cualquier lengua que se pronuncien, pueden pensarse también en silencio»⁵⁷. Para Agustín lo decisivo es la palabra interna la cual nace mediante un acto creador comparable a la generación. «Cuando decimos lo que sabemos, el saber que nuestra memoria contiene engendra una palabra; esa palabra tiene la misma naturaleza que el saber que la ha engendrado. La idea formada por el objeto conocido es la palabra que hablamos en nuestra intimidad»⁵⁸. Aunque Agustín distingue perfectamente el saber divino del humano cree sin embargo haber encontrado una cierta analogía de la relación del Padre con el Hijo: «la palabra de Dios Pa-

⁵⁵ W. KASPER, *o.c.*, 216

⁵⁶ Cfr. PLATÓN, *Cratilo* 434b.

⁵⁷ AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 11.

⁵⁸ *Ibidem.*, XV, 10.

dre es el Hijo unigénito, semejante e igual en todo al Padre, Dios de Dios, luz de luz, sabiduría de sabiduría, esencia de esencia. Así el Padre, al expresarse en cierto modo a sí mismo, engendró su palabra igual a él en todo»⁵⁹.

Tomás de Aquino desarrolla la concepción agustiniana y afirma que la palabra es un proceso (*processio*), un acontecimiento y una acción que puede calificar como efluvio (*emanatio*) intelectual. Lo peculiar estriba en que no hay aquí un tránsito de uno a otro; el nacimiento de la palabra permanece en el sujeto cognoscente⁶⁰, de manera que cabe hablar de una *perfectio operantis*⁶¹. La forma suprema de esta interioridad compete al espíritu, que reflexiona sobre sí mismo y así puede comprenderse. Pero mientras que la autoconciencia sólo es una reproducción de su ser; en Dios coinciden el ser y la conciencia, por lo que Dios no posee únicamente una imagen, sino que él mismo es esa imagen o palabra.

La interpretación de la filiación divina de Jesucristo mediante el concepto de palabra sirve para concebir desde la fe el conjunto de la realidad. La palabra eterna no sólo es expresión y representación del Padre sino también de las criaturas, por lo que el Padre, en su Hijo, no sólo se conoce a sí mismo, sino también a la realidad creada⁶².

No se puede negar la grandeza, profundidad y consistencia de esta teología de la palabra. Se funda en la Biblia y en la tradición y constituye una ayuda para la comprensión de la revelación y de su contextura interna. La cristología del Logos puede hacernos comprender que en Jesús se nos haya revelado la esencia íntima de Dios y el fundamento y sentido último de toda la realidad.

III. Dios Espíritu Santo

1. El Espíritu Santo como persona

El Espíritu Santo no es un mero don impersonal, ni simplemente dios con su presencia creadora, vivificadora y salvadora en el mundo y

⁵⁹ *Ibidem.*, XV, 14.

⁶⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologia* I, q. 34 a. L.

⁶¹ Cfr. IDEM., *De Pot.* q. 10 a. 1.

⁶² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologia* I, q. 34 a. 3; De ver. q. 4 a. 5.

en la iglesia, sino que es también el dador de esos dones: la tercera persona de la trinidad.

Su «personalidad» es menos clara para nosotros que la del Padre y la del Hijo. También su misión es menos visible que la del Hijo. Sin embargo, el conjunto de la Sagrada Escritura –especialmente las palabras de despedida de Jesús– son lo suficientemente explícitas para fundamentar la fe de la iglesia en el Espíritu Santo.

El Espíritu aparece ya como fuerza santificadora de María (Lc 1,35), inaugurando el ministerio público de Jesús en el bautismo (Mc 1, 9-11), acompañando al Hijo en este ministerio hasta el punto de que contradecir la obra de Jesús es blasfemar contra el Espíritu (Lc 12, 10), es descrito en *Hechos* como el santificador de la Iglesia (Hch 1, 8; 2, 14), etc.

Se encuentra una fuerte insinuación del espíritu en aquellos pasajes en que se habla de sus acciones. Se dice que mora en los discípulos (Jn 14, 17); que viene (Jn 16, 7-13); que recibe lo que es de Jesús (Jn 16, 14); que procede del Padre (Jn 15, 26); que oye (Jn 16, 13); que enseña (Jn 14, 26); que hace conocer (Jn 16, 13); que glorifica a Jesús (Jn 16, 14); que guía hasta la verdad plena (Jn 16, 13), etc.⁶³.

Pero a pesar de estos esbozos neotestamentarios, la doctrina explícita sobre el Espíritu se fue formando lentamente. Gregorio Nacianceno muestra en un célebre discurso el lento progreso que siguió la revelación del misterio de Dios: «El Antiguo Testamento reveló el misterio del Padre, dejando al Hijo en la penumbra; el Nuevo Testamento revela al Hijo e insinúa la divinidad del Espíritu santo. Sólo ahora se nos revela con más claridad el Espíritu»⁶⁴. Los primeros autores, en efecto, relatan algunas imprecisiones en relación con el Espíritu santo, así por ejemplo, es frecuente encontrar textos apologéticos que remarcan un pensamiento más binario que trinitario. Pero la clarificación se produjo con cierta prestanda en la confesión bautismal. Al

⁶³ Cfr. L. F. MATEO SECO, *o.c.*, 129-142; M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia*, II, Salamanca 1972; J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974; F. J. SCHIERSE, «Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento», en J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación*, vol. II, Madrid 1977, 87-123; L. SCHEFFCZYK, «La Encíclica del Espíritu Santo. Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza», en A. ARANDA, *Trinidad y Salvación*, Pamplona 1990, 177-194.

⁶⁴ GREGORIO NACIANCENO, *Oratorio* 31, 26.

igual que Mt 28, 19, también la Didajé⁶⁵ y Justino⁶⁶ conocen la confesión bautismal trinitaria. Ireneo de Lyon⁶⁷ y Tertuliano⁶⁸ la reproducen con toda claridad, etc.

Pero hasta el siglo IV la doctrina pneumatológica había consistido en alusiones sencillas. La razón es obvia: la atención de la comunidad creyente, y sobre todo la de los teólogos, se dirige primordialmente a las cuestiones propias de la estructura trinitaria de la intimidad divina o hacia cuestiones cristológicas. «Sólo más tarde, cuando comienza a solventarse la doctrina arriana, la atención se dirige explícita y reflejamente hacia el Espíritu»⁶⁹.

Arrio, quien había negado la divinidad de Jesucristo, planteó el mismo problema respecto a la tercera persona de la trinidad. Los macedonios o neumatómacos eran en el fondo biblicistas que se negaban a asumir en su fe afirmaciones metafísicas. Interpretaron al Espíritu como un ser angélico, como una criatura intermedia entre Dios y el resto de los seres creados. Contra ellos se pronunciaron los tres grandes capadocios: Basilio el grande (*Sobre el Espíritu santo*), Gregorio Nacienceno (*V discurso sermón teológico*) y Gregorio Niseno (*Gran Catequesis*, c. 2).

La polémica fue desencadenada en el 374 cuando Basilio modificó la doxología tradicional «Gloria al Padre mediante el Hijo en el espíritu santo» por una insólita: «Gloria al Padre con el Hijo y el Espíritu Santo». Esta doxología colocaba a la tercera persona en el mismo plano que el Padre y el Hijo. Atanasio, después de que Basilio en su escrito *Sobre el Espíritu santo* defendiera esta fórmula apelando a la confesión bautismal, se vio obligado a intervenir de modo similar al de la controversia acerca de la divinidad de Jesucristo: «sólo podemos participar en la naturaleza divina y ser divinizados por el Espíritu santo si el propio Espíritu santo es Dios»⁷⁰.

⁶⁵ Cfr. *Didajé* 7, 1.

⁶⁶ Cfr. JUSTINO, *Apología* I, 61.

⁶⁷ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 10, 1.

⁶⁸ Cfr. TERTULIANO, *De bapt.* 13; *Adv. Praxeam* 2.

⁶⁹ L. F. MATEO-SECO, *Teología Trinitaria. Dios Espíritu Santo*, Madrid, 74.

⁷⁰ ATANASIO, *Epist. ad. Serap.*, I, 19-25.

2. El Concilio de Constantinopla

El concilio de Constantinopla (381)⁷¹ –históricamente un sínodo de la iglesia oriental que pasó a ser ecuménico por recepción en el concilio de Calcedonia (451)- se ocupó de la controversia a la que antes aludíamos. La exposición de los contenidos se recogían en una carta (*tomos*) que se ha perdido, pero «cabe sospechar que lo principal se contiene en la carta que la mayoría de los obispos escribieron al papa Dámaso, a Ambrosio y a otros obispos latinos, cuando volvieron a reunirse al año siguiente en Constantinopla»⁷².

El sínodo occidental del 382, convocado por Dámaso, enseñó sustancialmente lo mismo. Además del *tomos* redactado con terminología teológica, el concilio de Constantinopla hizo suyo un símbolo que Epifanio nos trasmite en su *Ancoratus*⁷³ y que venía a completar la doctrina del Espíritu Santo expuesta en Nicea: «Creemos... en el Espíritu Santo, Señor y vivificador, que procede del Padre, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, y que habló por los profetas»⁷⁴. Esta doctrina del credo niceno-constantinopolitano une hasta hoy a las iglesias de Oriente y Occidente.

En esta fórmula de fe hay que notar ante todo la atribución al Espíritu Santo del título «Señor» (*Kyrios*), que el AT reservaba a YHWH, y que el NT atribuye también a Cristo. «De esta manera se subraya que el Espíritu es Dios como el Padre y como el Hijo. Se remacha este mismo concepto al afirmar que el Espíritu Santo es digno de la misma adoración y de la misma glorificación que se dirigen al Padre y al Hijo»⁷⁵.

Esta fórmula pone de manifiesto el carácter soteriológico y existencial de la confesión del Espíritu Santo al mismo tiempo que intenta expresar, siguiendo a Jn 15, 26, las relaciones intratrinitarias del Padre

⁷¹ Sobre Constantinopla I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, 141-230; J. M. YANGUAS, *La pneumatología de San Basilio*, Pamplona 1983; J. WOLINSKI, «El Dios de la salvación», en B. SESBOÜÉ (ed.), *o.c.*, Salamanca 1995, 188-240

⁷² P. SMULDERS, «Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico. Nicea-San Atanasio- Concilio I de Constantinopla», en J. FEINER-M LÖHRER (eds.), *o.c.*, vol. III, t. I, 458.

⁷³ Cfr. EPIFANIO, *Ancoratus* 119.

⁷⁴ DS 150.

⁷⁵ P. CODA, *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca 1993, 192-193.

y del Espíritu. De ahí el constante y cuidadoso empeño de los padres por evitar «que se considerase al Espíritu santo como una creación del Padre; pero había que decir también que l espíritu no es engendrado por el Padre como el Hijo»⁷⁶, sino que mantiene una relación originaria con el Padre.

El símbolo niceno-constantinopolitano, tras su recepción por el concilio de Calcedonia (451), pasó a ser patrimonio común de todas las iglesias cristianas de Oriente y Occidente. Constituye una de las síntesis ecuménicas más vigorosas y puede considerarse como el resumen fundamental de la fe cristiana.

Sommario: Il trattato di Dio Uno e Trino non è un trattato tra gli altri, è la luce il cui splendore illumina tutte le questioni teologiche. Quindi giustamente il “Dio Uno e Trino” è chiamato “il cuore della teologia cristiana”, “il mistero primordiale del cristianesimo”, o “il principio primo e ultimo, l’alfa e l’omega della vita cristiana”. Dire che Dio è un mistero, è affermare che la nostra conoscenza rimarrà sempre sulla soglia del sapere, e solo per analogia possiamo avvicinarci a Lui, ma questo non toglie che il suo influsso sia determinante nella nostra vita come tale mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito. La nostra professione di fede confessa due aspetti -indissolubilmente uniti- del Dio cristiano: da una parte, il monoteismo (Dio è uno e unico), quale eredità della rivelazione dell’Antico Testamento, dall’altra, l’originalità cristiana, perché questo unico Dio è trino: Padre, Figlio e Spirito Santo.

Summary: The treatise on the Triune God is not just one more treatise among the others; it is the light, whose rays shed light on all theological questions. So it is rightly said of the Triune God that it is the “heart of Christian theology”, “the primal mystery of Christianity”, or “the first and last principle, the Alpha and Omega of the Christian life”. To say that God is a mystery, is to affirm that our knowledge will always remain on the threshold of knowledge, and only by analogy can we get closer to Him, but that does not prevent its influence from being decisive in our lives precisely as mystery of the Father, the Son and the Spirit. Our profession of faith confesses two aspects -inextricably linked- of the Christian God: on the one hand, monotheism (God is one and unique) as a legacy of the revelation of the Old Testament, on the other, what is originally Christian because that one God is the Triune Father, Son and Holy Spirit.

Parole chiave: Trinidad, divinidad, revelación, palabra, filiación, amor, persona.

Key words: Trinidad, divinity, revelation, word, filiation, love, person.

⁷⁶ W. KASPER, *o.c.*, 247.