

## EL MISTERIO TRINITARIO

SANTIAGO GUERRA

Llama la atención el breve espacio concedido al vocablo "Trinité" en el "Dictionnaire de Spiritualité". Dieciocho columnas para presentar el aspecto escriturístico, dogmático y espiritual de este misterio, raíz de toda vida cristiana, parecen demasiado poco, y más si se comparan, por ejemplo, con las 1.550 columnas dedicadas al vocablo "Contemplation". Menos consideración aún parece merecer el tema para el "Dizionario enciclopedico di spiritualità" publicado en 1975 y dirigido por Ermanno Ancilli que le despacha en cinco cortas columnas. Pero la sorpresa es mayúscula cuando abriendo el más moderno de ellos, el "Nuovo dizionario di Spiritualità" de De Fiores-Goffi, podemos comprobar que, mientras la palabra **Diablo** merece dieciocho columnas, los vocablos **Dios** y **Trinidad** ni siquiera existen.<sup>1</sup>

Si nos acercamos ahora a los que en un sentido más estricto o más amplio podemos considerar como manuales o compendios de Teología espiritual, la impresión no cambia demasiado. Por nombrar dos autores en su tiempo prestigiosos, J. De Guibert y Crisógono de Jesús,<sup>2</sup> será inútil buscar en ellos el tema trinitario; en una orientación de la espiritualidad abiertamente psicologizante se inserta como único importante motivo pedido

---

<sup>1</sup> Esa ausencia obedece, según su adaptador español, P. Augusto Guerra, al deseo de evitar los términos abstractos "Dios" y "Trinidad" para sustituirlos por los más concretos y neotestamentarios de "Padre", "Jesucristo" y "Espíritu Santo", a los que se hace referencia en sus correspondientes lugares. No obstante, creemos que no hubiera estado de más tratar expresamente el misterio trinitario como tal aunque luego se dedicara un apartado propio a cada una de las personas.

<sup>2</sup> GUIBERT, J. DE, *Lecciones de Teología Espiritual*, Madrid, 1953; *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma, 1952; CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Compendio de Ascética y Mística*, Madrid, 1933

prestado a la teología dogmática el de los dones del Espíritu Santo.

A pesar de la distinta perspectiva mantenida por la escuela dominicana, la "Teología de la perfección cristiana" del P. A. Royo Marín<sup>3</sup> no sabe salir tampoco de los dones del Espíritu Santo como el acotado y sectorial terreno teológico que tenga una relación directa con la espiritualidad. Bien es verdad que en el apartado dedicado a los dones hallamos unas páginas en las que se expone la doctrina escolástica sobre la existencia, naturaleza y finalidad de la inhabitación de la Santísima Trinidad.

En los compendios más modernos de Teología Espiritual como los de Federico Ruiz Salvador y Daniel de Pablo Maroto<sup>4</sup> se hace explícito el misterio trinitario y su relación con el desarrollo espiritual. Daniel de Pablo dedica incluso un amplio capítulo a la configuración teocéntrica, cristocéntrica y pneumatocéntrica de la espiritualidad cristiana. Sin embargo no asistimos aún en ellos al necesario giro que consistiría por una parte en hacer del Misterio Trinitario el principio estructurante de una teología espiritual y por otra en incorporar los nuevos enfoques de la espiritualidad que requieren los actuales acercamientos teológicos a la doctrina trinitaria.

### I. El misterio trinitario, principio estructurante

La Teología Espiritual podría aprender de la eclesiología del Vaticano II a dejar atrás estructuras y entramados que ya no aguantan más la embestida de las nuevas y más acertadas visiones bíblico-teológicas. Ha constituido un verdadero record de salto el paso de la eclesiología del Vaticano I edificada sobre la institución del Primado a la eclesiología de la "Lumen Gentium" basada en la Trinidad. Ese salto se pide también en nuestra presunta ciencia teológica de la espiritualidad: renunciando a cimentar la estructura del tratado en temas como la naturaleza y el concepto de espiritualidad o la constitución del organismo sobrenatural, se le debería iniciar con la exposición pertinente del misterio trinitario como clave de todos los demás temas a

---

<sup>3</sup> ROYO MARÍN, A., *Teología de la Perfección cristiana*, Madrid, 1954.

<sup>4</sup> RUIZ SALVADOR, F., *Caminos del Espíritu*, Madrid, 1974; DE PABLO MAROTO, D., *El camino cristiano*, Salamanca, 1996.

tratar, incluido el del concepto mismo de espiritualidad. La Teología Espiritual debe definitivamente dejar de ser la derivación existencial o experiencial de un capítulo de la Dogmática para convertirse en una dimensión de toda la teología, y la Trinidad debe definitivamente dejar de ser un capítulo de la Teología Espiritual para convertirse en su piedra angular.<sup>5</sup>

El debate sobre la relación entre Dogmática y Espiritualidad ha cumplido ya bastantes años y ha sido también objeto de estudio en este Congreso. No me toca, por tanto, a mí urgar en los recovecos y meandros de esa problemática, sino presentar con la brevedad y apremio que el tiempo asignado exige el misterio trinitario como principio estructurante de la teología espiritual.

## II. De la experiencia trinitaria a la dogmática trinitaria

Si la teología espiritual debe coincidir con la dogmática en echar a andar desde la Trinidad para ser verdaderamente teología, debe a la vez liberarse de ser el simple corolario práctico de la Trinidad dogmática, y mucho más aún de ser la humilde sierva de una dogmática trinitaria que rompió deliberadamente su interna relación con la experiencia cristiana conforme al sagrado principio escolástico de que una cosa es la ciencia teológica y otra la experiencia o vida cristiana.<sup>6</sup> Además de negarse desde ese principio la unidad y reciprocidad de experiencia y teología, como inevitable secuela ésta se lanza, eso sí, con admirable esfuerzo y genial capacidad de sistematización, a navegar *more aristotelico* por un mar de conceptos y silogismos que conforman un modelo de verdad revelada objetivista y una panoplia de tratados y tesis de la misma índole. Resulta también evidente que la reivindicación de la exclusividad del carácter

---

<sup>5</sup> Augusto Guerra subraya expresamente esta idea: "La concepción trinitaria es fundamental y fundante, y cada autor podrá expresar esa categoría total en una expresión parcial (*seguir a Jesús -referencia permanente- vivir según el Espíritu, hacer la voluntad del Padre*). Pero en definitiva se trata de una realidad trinitaria percibida y vivida en la historia de la salvación (concretada en función de un presente), en tensión a la plena libertad de los hijos de Dios". *Introducción a la Teología Espiritual*, Santo Domingo, 1994, p. 41.

<sup>6</sup> Un buen resumen de la historia de esta separación puede verse en D. DE PABLO MAROTO, *El camino cristiano*, pp. 58-66

científico para la teología intelectual no sólo arroja fuera de su seno a la experiencia, sino que ésta queda sometida al férreo juicio de los teólogos de escuela que dictaminarán sobre su ortodoxia o heterodoxia. La experiencia tendrá que ser **experiencia de lo que dice esa teología**. No se vio nunca que las experiencias de los santos y los místicos movieran a repensar el entramado intelectual o a reinterpretar las formulaciones teológico-dogmáticas en un nuevo lenguaje menos esclavo de la lógica binaria del sí o no aristotélico; sí se vio en cambio a santos y místicos humildes y humillados a los pies de los teólogos para recibir su veredicto de condenación o de sospecha.

Personalmente me resultaría muy excitante saber en qué puede consistir la experiencia de la Trinidad de la teología escolástica, qué sensación puede causar el que a alguien se le abra en visión contemplativa la verdad de que Dios es uno en esencia y trino en personas, que el Hijo es eternamente engendrado y que el Espíritu Santo “procede”. Yendo más allá preguntaría si eso puede considerarse **experiencia** del misterio trinitario y no más bien iluminación repentina de una complicada fórmula matemática; haciéndome pesado preguntaría además si es posible hallar una relación interna entre tal “experiencia” y la vida cristiana personal, comunitaria o social como realización de la vida trinitaria. Y para matar a preguntas cuestionaría finalmente si es simplemente posible experimentar esa Trinidad intelectualista o por el contrario tienen razón los que dicen que la dogmática clásica, en nuestro caso la dogmática trinitaria, ha sellado con siete sellos el acceso a la experiencia del misterio.

En una época como la nuestra sedienta de experiencia, el desprestigio de los dogmas y la indiferencia ante ellos (indiferencia que alcanza sobre todo al dogma compendio de todos los dogmas, el trinitario) por la impresión que producen de ser una superestructura gratuita y un caprichoso juego de espejos lógicos no sólo amenazan con convertir el depósito de los dogmas en depósito de cadáveres, sino que favorecen la oferta y la demanda de religiones de experiencia y no de doctrinas, como el budismo.

La teología espiritual debe, en cuanto teología, partir de la experiencia trinitaria y ofertársela a la dogmática como fuente de su propia reflexión y sistematización. Haciéndolo así se tornan los papeles y la **experiencia de la teología trinitaria** pasa a ser **teología de la experiencia trinitaria**. No por ello la dogmática queda automáticamente disuelta en la teología espi-

ritual, si bien las fronteras se hacen corredizas y a veces parecen desvanecerse. Pero con ello estamos de nuevo en el debate de la relación entre ambas y a él remitimos.

### III. La revelación trinitaria como experiencia fundante

Si la consideración teológico-dogmática de la Trinidad debe asentarse sobre la experiencia trinitaria y desde ahí iluminar a su vez esa experiencia en los distintos momentos de la historia, la experiencia trinitaria de cualquier persona o de la vida eclesial, de la que la experiencia individual no puede estar desgajada, tiene que ser la siempre renovada continuación de la que se dio en la revelación bíblica. Es lícito preguntarse si la habitual consideración de la Trinidad en los compendios de Teología Espiritual contrasta suficientemente la experiencia trinitaria de los santos y los místicos, y de los propios Teresa y Juan de la Cruz, con la experiencia bíblica. Es aquí donde una teología dogmática que parte de una revelación como experiencia tiene cartas credenciales para alumbrar la experiencia cristiana al tiempo que debe mantener el oído atento a las múltiples variedades de ésta.

#### III.1. La revelación trinitaria del primer Testamento

Podríamos resumir en las siguientes apretadas proposiciones la experiencia bíblico-trinitaria que culminará en el Nuevo Testamento:

- 1º En el Principio Dios es Palabra y Palabra es **auto-comunicación**: Dios no es una realidad que se auto-comunica, sino que **auto-comunicarse es su entera realidad**. Y esto se traduce de otra manera diciendo: lo que llamamos **Dios** es realidad personal y por lo mismo interpersonal: la interpersonalidad o relacionalidad absoluta es la **esencia** y la vida entera de lo que llamamos Dios. De aquí que la confusamente llamada “revelación de Dios” no sea intelectualista, objetivista o proposicional; no es revelación de nada, sino manifestación de que lo que llamamos Dios equivale a la realidad última como absoluta auto-comunicación.
- 2º En el Principio Dios es Espíritu, y como Espíritu es acción, poder, energía, fuerza que lleva a cabo algo: Dios Palabra o

auto-comunicación es igual y simultáneamente fuerza creadora y vivificante.

- 3° Dios **es Palabra**/auto-comunicación y Espíritu-fuerza primero **a través de la historia de un pueblo** que es su propia historia. Lo que Dios **es** lo es en el movimiento de su ser y no fuera ni al margen de ese movimiento, y por lo mismo no es lo que es sino realizándose históricamente: su “ser” y su “realizarse” son lo mismo, aunque dialécticamente. Queda superado todo extrinsecismo, esencialismo metafísico e intemporalismo de Dios, puesto que no es Palabra y Espíritu dichos o enviados a una historia como desde arriba, sino auto-comunicación y fuerza realizándose en y a través de la propia historia de la humanidad.
- 4° De lo dicho se deduce que no hay ninguna experiencia inmediata de Dios Palabra-Espíritu, sino sólo experiencia indirecta e interpretada desde y a través de un contexto histórico cambiante, de forma que experiencia de Dios e interpretación inevitablemente contextualizada forman un todo indisoluble en el que la interpretación desde un contexto colorea la experiencia y la experiencia influye en la interpretación. La experiencia de Dios Palabra-Espíritu no puede divorciarse nunca de la experiencia concreta y situacional de los hombres de las diversas épocas. De tal forma se da una circularidad interna entre la llamada “revelación” y el contexto en el que aquélla es leída y experimentada, que Dios no es ni Palabra ni Espíritu ni es nada sino en ese y desde ese contexto histórico. Decir otra cosa sería aferrarse al “Dios en sí” atrapado y visto con categorías del Ser griego: un ser subsistente en sí mismo en el que no cabe la relación real al mundo y del que mucho menos se puede decir que su “ser” equivale a “ser relación”. Toda la Biblia, y no sólo el Nuevo Testamento, es la “Sitz im Leben” de una comunidad creyente, pero también es la “Sitz im Leben” del Dios de Israel y del Jesús de Dios.

### III.2. La culminación de la experiencia trinitaria en el Nuevo Testamento

Lo que va a distinguir esencialmente la fe cristiana de la fe judía, en cuyo seno aquélla nace y crece durante un considerable tiempo, va a ser exactamente un artículo de fe cristológica:

la experiencia-confesión de que en el suceso entero de Jesús leído desde su final como resucitado-crucificado ha “acontecido” definitivamente Dios: Dios **ha llegado a ser** o se ha auto-realizado de forma definitiva y suprema como lo que en el principio **es**: auto-comunicación o donación total de sí mismo.

La experiencia de que el acontecimiento definitivo de Dios y el acontecimiento de Jesús son el mismo, o de que Dios ha sucedido salvadoramente a través del suceso de Jesús, se va a traducir en una doble confesión de fe: este hombre es el Hijo de Dios y Dios es el Padre de Jesús.

Doble confesión que en la escalonada y progresiva profundización de la experiencia y reflexión neotestamentaria terminará condensándose y densificándose como fe salvadora en el Padre y el Hijo.

Tras el privilegio y práctico monopolio de que gozó un tiempo el método crítico de la “Historia de las formas” y su peculiar “Teología de la Comunidad”, la afanosa y no menos fatigosa nueva búsqueda del Jesús histórico vuelve hoy a tender el filamento continuo-discontinuo que une la confesión postpascual del Padre y el Hijo con la experiencia de paternidad-filiación en el Jesús prepascual. La espiritualidad no puede olvidar en ningún momento que esa experiencia se da y se vive en el marco del Reino de Dios y no en un contexto intimista o directamente personal. Jesús nunca habla simplemente de Dios o del Padre, sino del Padre del Reino y como tal es invocado en la propia oración del Padre Nuestro; el Hijo es el Hijo en el Reino del Padre y por lo mismo predica y vive al Padre del Reino como el corazón y la base de su proyecto utópico de fraternidad universal en el que, si la palabra “Dios” es sustituida por la de “Padre”, la palabra “hombre” es canjeada por la denominación de “hermano”.

La experiencia del “Abba-Padre” no es sólo la superación de una relación con Dios a través de una ley auto-divinizada que esclaviza al hombre, sino el paso de la observancia y obediencia del propio **mandamiento** de amar a Dios con todo el corazón para ser así **justificado** a la experiencia de que Dios **es** amor o auto-comunicación absoluta que **da vida** y que tiene que ser **vivido** para tener **vida**. El centro de gravedad pasa del “yo” que cumple el mandamiento del amor a Dios a Dios mismo como el que hace de la existencia humana el recipiente y puesta en acto fuera de sí de su propia vida, es decir, de su ser como auto-comunicación. Para expresar ese paso, Jesús sustituye de hecho, como

acabamos de recordar, la palabra “Dios” por el símbolo del “Padre”, que en su propia acepción natural se refiere al ser humano en cuanto engendrador y comunicador de vida en un acto de amorosa entrega. Jesús se siente Hijo en cuanto fruto de esa auto-comunicación de vida divina y en cuanto abierto desde su misma raíz a ella, de forma que no hay otra realidad de su vida que pueda definirle ni catalogarle.

Pero la experiencia del “Abba-Padre” es a la vez la de la absoluta libertad divina que a él le hace, por lo mismo, absolutamente libre: la auto-comunicación absoluta de Dios se manifiesta y realiza en Jesús a través de una postura que se enfrenta con valentía y arrojo a todo aquello, siquiera sea la propia ley religiosa, que maniatada y condiciona el libre hacerse presente y actuar del incondicional amor divino.

El convertido Pablo, desde su cotejo con la previa experiencia judía, identificará por una parte filiación y libertad y por otra parte libertad y espíritu. La experiencia que Jesús tiene del Espíritu de Dios o de Dios Espíritu, es decir, de la actuante fuerza amorosa de Dios en Él, y que él traduce como Espíritu del Padre, se va a convertir tras la muerte-resurrección en el Espíritu del Padre y del Hijo. Con ello no se expresará otra cosa que la experiencia del amor divino actuante en Jesús y respondido por éste hasta el extremo, es decir: el amor dado y respondido que hace de los dos uno. El Espíritu del Padre y el Hijo aparece así en la primitiva Iglesia como la fuerza personal o más bien interpersonal que une a los dos y que no es otra que el amor mismo.

Por otra parte, la teología del Nuevo Testamento tiende progresivamente a concentrarse en el Espíritu del Padre y del Hijo más que en los propios Padre e Hijo. “Dios es Espíritu” y “Cristo resucitado es el Espíritu”, son dos tajantes afirmaciones que hallamos en la teología de Pablo. Con ello no se está diciendo otra cosa que lo que dice Juan con su “Dios es amor”, fórmula con la que el Apóstol expresa la experiencia trinitaria que se origina en la experiencia de Jesús y que debe ser la experiencia de todo cristiano.

La efusión del Espíritu o amor del Padre y el Hijo, que en cuanto tal es “Señor y dador de vida”, es considerada en las comunidades primitivas del llamado “movimiento de Jesús” como la desbordante manifestación escatológica de la salvación que por medio de Jesús se abre además a todas las gentes. Y esa efusión del Espíritu la experimentan en su vida comunitaria e



individual como fe, amor, perdón, redención, justificación, santificación, adopción por Dios como hijos, reconciliación, iluminación, liberación de la fuerza del pecado y dones carismáticos para el servicio de la Comunidad.

#### IV. La helenización de la teología trinitaria y sus consecuencias para la espiritualidad

##### IV.1. La helenización de la Trinidad

Desde el siglo II se asiste a un gradual alejamiento de la Trinidad económica o histórico-salvadora con fundamentales repercusiones en la espiritualidad cristiana.

El paso del cristianismo judío al cristianismo helénico llevó consigo, quizá inevitablemente, el vaciamiento de las categorías bíblicas, para las que Dios es esencialmente "acontecimiento", en las categorías griegas para las que la realidad, y por supuesto la realidad divina, sólo es tal en una dimensión metafísico-intemporal; el "acontecimiento" o la historia tan sólo son un añadido esencialmente anulable sin que la realidad metafísica se vea en sí misma afectada.

Así el Dios que en la Biblia es esencialmente auto-comunicación y que se auto-realiza a través de una historia que culmina en la historia de Jesús, es pasado por el filtro del "Ser" griego inmóvil, intemporal y no relacional por su esencial auto-suficiencia de "actus purus". Y si, dentro de la helenización de la fe, en la teología trinitaria oriental todavía se partirá de la divinidad del Hijo y del Espíritu en relación con la divinidad del Padre, en la occidental comandada por S. Agustín el "Dios uno" se convertirá en el centro de la mirada teológica, un Dios uno que, en cuanto tal, es sustancia y naturaleza, no propiamente persona.

Hacia esa una y única sustancia divina ya sin unidad intrínseca con una historia de salvación y por lo mismo pensable al margen de ésta y como anterior a ésta, es arrastrado Jesús en un imparable movimiento de ascendente deshistorificación. La rotunda afirmación del tiempo apostólico: "en la historia de este hombre ha acontecido definitivamente Dios", o lo que es lo mismo: **este hombre** es el Hijo de Dios" (confesión en la que el hombre Jesús es el sujeto y el Hijo de Dios el predicado o título), va derivando hacia la confesión de un Hijo de Dios preexistente como persona a la generación humana de Jesús y que finalmen-

te pierde su carácter directo de Hijo para ser ante todo el **omousios**, el consustancial al Padre.

Desde esta perspectiva niceana centrada en la metafísica "sustancia" divina se tratará ahora de desarrollar una teología trinitaria lógica e inevitablemente desligada de la economía salvadora: el Padre como la naturaleza divina en cuanto no principiada y principio, el Hijo como la naturaleza divina en cuanto engendrada, el Espíritu Santo como la naturaleza divina en cuanto procediendo del Padre y del Hijo o del Padre por el Hijo. La realidad divina como relación queda reducida a la Trinidad inmanente, pero en cuanto Trinidad **ad extra** obra como Dios uno cuya relación al mundo no es real, sino de razón.

Es admirable el denodado y devoto esfuerzo de muchos siglos de teología trinitaria por evitar tanto el triteísmo como el modalismo y el monoteísmo judaico o islámico. Todas las construcciones teológicas estaban inspiradas y movidas por el afán de salvar estos escollos, pero hoy se reconoce la esterilidad de esa teología trinitaria construida a base de sutilezas racionales y que abstrae de la historia salvífica, fuera o más allá de la cual no hay ningún acceso al misterio inmanente de Dios. Aunque pueda ser objeto de matizaciones, el axioma rahneriano es universalmente admitido: "La Trinidad económica es la Trinidad inmanente".<sup>7</sup>

#### IV.2. Consecuencias para la espiritualidad

El Padre pierde su connotación esencialmente histórico-salvadora o cristocéntrica, deja de ser directamente el Padre del Reino y el Padre de Jesús, uno con éste en el acontecimiento salvífico de su historia-crucifixión-resurrección, para pasar a ser el citado principio generador del Verbo en la Trinidad inmanente y, considerado **ad extra**, el Padre Todopoderoso inspirador de una concepción patriarcal- autoritaria de la sociedad, de la Iglesia, de la teología y de la espiritualidad; un **Padre** Todopoderoso que se transforma finalmente en la conciencia de los fieles en el común **Dios** todopoderoso, Ser Supremo y crea-

---

<sup>7</sup> Cfr. K. RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid, 1969, 359-449

dor heterónimo que oscurece la relevancia central para la fe de Jesús el Cristo y del Espíritu del Padre y el Hijo.

El Verbo se concebirá ante todo como el Verbo **ad intra**, y su encarnación será un añadido posterior que por lo mismo no modificará su ontológica realidad de Verbo aunque por dicha encarnación se dé para siempre una unión sustancial de la naturaleza humana con él; es ésta la modificada y transubstanciada al ser asumida en el Verbo, y en él, sólo en él, no en sí misma, constituida en persona. Tanto en la teología del Verbo **ad intra** como en la del Verbo encarnado se traduce una irresistible tendencia a anular o traspasar lo temporal para situar la realidad divina y humana en una eternidad sin tiempo como la verdadera esencia de ambos. Esto llevará inevitablemente a una espiritualidad trinitaria intimista, del nacimiento del Verbo en el fondo intemporal o supratemporal del alma y por tanto de una "encarnación" bastante más neoplatónica que bíblica.

El "criptodocetismo" del clásico tratado "De Verbo incarnato" es hoy universalmente reconocido y también sus consecuencias para la espiritualidad: una espiritualidad incapaz de reconocer la autonomía de las realidades terrestres y de la libertad e historia humanas en cuanto tales. Pero esa autonomía es una legítima exigencia del pensamiento y experiencia del hombre desde el comienzo de la modernidad y es la vez la traducción de la doctrina de la creación si es que ésta quiere distinguirse realmente de una pura manifestación de la divinidad que equivale al panteísmo monista del que se alimentan todas las espiritualidades y místicas gnósticas.

La cristología del hipostasiado Verbo preexistente o Verbología terminó lógicamente erradicando de su construcción teológica todo apoyo o fundamento en la historia de Jesús, separó la teología de su muerte y resurrección de su unidad intrínseca con esa historia y le sacó así del marco de la historia de la salvación para convertirle dogmáticamente en el metafísico Hijo de Dios y reducirle existencialmente a ejemplo y estímulo moral y a materia de meditación en orden a la propia vida personal o, en la corriente mística, neoplatónica sin excepción, a objeto de identificación con El en el "fondo" del alma. La "imitación de Cristo" sustituye a la inserción en el escatológico misterio salvífico de Cristo y la adoración y culto a Jesús como Dios oscurece la primacía del seguimiento de Jesús como hombre de nuestra historia, consustancial a nosotros y centro del drama salvador divino.

El Espíritu, que en el Nuevo Testamento se identifica con el amor interpersonal por el que el Padre y Jesús son uno y es a la vez el lazo de unión entre ambos y el corazón de la Iglesia y de los fieles, pasa a ser esencialmente la tercera persona de la inmanente Trinidad, objeto particular de fe como el Padre y el Verbo. Se consuma así a la vez lo que ya había comenzado con la hipostatización del Verbo preexistente: la elaboración de un concepto de "persona" trinitaria como centro autónomo de autoconciencia y autodeterminación que no se libra de un larvado triteísmo.

Con la conversión de la frase "creo **en** (fuerza del) Espíritu Santo" en el enunciado dogmático "creo en **el** Espíritu Santo" como tercera persona<sup>8</sup>, y con el encerramiento de ésta en el anillo de las procesiones intratrinitarias puesto que **ad extra** Dios actúa como **uno** a pesar de las "apropiaciones"<sup>9</sup>, la espiritualidad pierde su directa referencia pneumático-trinitaria y eclesial para convertirse en una realidad borrosa y, como ya hemos dicho, de carácter más bien intimista y personal; separada, además, de la ciencia teológica en la escolástica, terminará a veces confundida con un devocionismo sentimental y unas prácticas piadosas.

El subjetivismo de la época moderna tenderá por su parte a hacer cada vez más de la espiritualidad y la mística un fenómeno de conciencia y una experiencia interior en la que la presencia trinitaria parece tener más relación con los laberintos de la psicología humana y de su misterioso fondo que con una dramática historia salvífica. Es justo el empeño de ilustres teólogos modernos por recuperar para el centro de la espiritualidad el

---

<sup>8</sup> "La afirmación central de la tercera parte del símbolo reza así, según el texto griego original: "creo en espíritu santo". Falta, pues, el artículo al que nos ha acostumbrado la traducción. Esto es muy importante para conocer el sentido de lo que ahí se afirma. En efecto, de ahí se colige que este artículo en un principio no se concibió trinitaria, sino histórico-salvíficamente. En otros términos: la tercera parte del símbolo no alude al Espíritu Santo como a tercera persona de la divinidad, sino al Espíritu Santo como don de Dios a la historia de la Comunidad de los que creen en Cristo". J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1996, 291.

<sup>9</sup> Ni siquiera el tema de las "apropiaciones" y "misiones" fue abordado teológicamente desde una base neotestamentaria, sino desde la concepción psicológica agustiniana de la Trinidad. Cfr. U. VON BALTHASAR, *Spiritus creator. Saggi teologici*, Brescia, 1972, 101.

misterio ontológico del Dios acontecido en Cristo y de considerar la experiencia cristiana en cuanto tal como experiencia objetiva del mismo mediante una vida teologal en la que la experiencia subjetiva y psicológica pierde el rango que había tenido como un grado más alto de vida cristiana<sup>10</sup>.

## V. Algunas prioridades de una teología espiritual trinitaria

### V. 1. Partir de la Trinidad histórico-salvadora

Es preciso retomar como base de la espiritualidad al Dios bíblico que es Palabra/Verbo y Espíritu, es decir, auto-comunicación histórica y a la vez fuerza divina actuante “que penetra hasta la división del alma y del espíritu”(Hebreos, 4, 12) y que llega a su plena historicación en la experiencia de Jesús y, sobre la base de ésta, en la experiencia de la Comunidad neotestamentaria, experiencia que a su vez se actualiza y adquiere constantemente nuevas connotaciones en los diversos contextos histórico-culturales mediante la guía del Espíritu paterno-filial encargado de llevar gradualmente a la plena verdad escatológica.

### V. 2. Espiritualidad y cristología del Espíritu

La “cristología del Espíritu” que hoy quiere abrirse paso<sup>11</sup> pretende tomar en serio al **hombre** Jesús como mediación histó-

---

<sup>10</sup> En la psicología analítica de C. G. Jung la Trinidad terminará reducida al mundo psicológico de los arquetipos, y por lo mismo a un dato de la psique inconsciente que se manifiesta y adquiere forma en ese símbolo entre otros, con lo que el misterio trinitario pierde todo carácter ontológico u objetivo. En cuanto reducida en último término al mundo arquetípico, Jung llegará a hablar de *cuaternidad* más que de *Trinidad* integrando en ella bien el principio femenino (María) bien el principio malo (Satanás). Cfr. C.G. JUNG, *Psicología y Religión*, Barcelona, 1981, 99 sgs.

<sup>11</sup> Para conocer las líneas maestras de una cristología del Espíritu y su repercusión en la teología trinitaria y en la espiritualidad puede verse R. HAIGHT, S.J., *The case por Spirit Christology*, en *Theological Studies*, 53, 1992, 257-287. En contra de una cristología del Espíritu se muestra, en cambio, H. HUNTER, *Spirit Christology: Dilemma and Promise*, en *Heythrop Journal*, 24, 1983, 127-140, 266-277.

rica definitiva de la auto-comunicación de Dios y por lo mismo colocar en el centro de la cristología su persona humana e histórica y relacionar su filiación divina con la presencia total, viva y actuante del Espíritu de Dios, es decir, de nada menos que Dios, en él. Con ello se cree estar más cerca del sentido bíblico de esa filiación, conservar intacta la intención subyacente a Nicea y Calcedonia y evitar la concepción cripto-doceta y criptomonoteleta de la persona y la libertad humana de Jesús propia de la cristología del Verbo preexistente hipostasiado. Jesús es el hombre que se realizó plenamente madurando su libertad perfectamente humana mediante la total y radical apertura al Espíritu del Padre que le hacía Hijo y, ya como Espíritu del Padre y el Hijo, nos hace también a nosotros hijos y no siervos sumisos de una ley.

Desde una cristología del Espíritu, la espiritualidad no puede ser la divinización del hombre por un trascendimiento de su real condición de ser histórico que se desarrolla como tal en un espacio propio de autónoma libertad, sino por una humanización e historificación de Dios que no sustituye al hombre y a la historia ni les realiza asumiéndoles hacia una divinidad eterna arquetípica, sino plenificándoles en cuanto que auto-comunicándose **se hace ellos** y con ellos marcha hacia la plena realización escatológica de la historia rigurosamente tal y no reducible en último término a un arquetipo primordial. La espiritualidad de una cristología pneumatológica es sencillamente la experiencia humana e histórica llevada a su madurez y plenitud por la apertura del hombre al Espíritu del Padre y de Jesús.

### V.3. Espiritualidad y teología trinitaria desde la cruz

La experiencia del sufrimiento humano, agudizada tras los horrores de Auschwitz como paradigma de la Soah, impulsó a la teología a la urgente recuperación del Dios específicamente cristiano arrancándole de la esfera del Ser griego inmutable e impasible en la que había sido enquistado. Ya otros autores habían hablado de un devenir en Dios<sup>12</sup>, de su mutabilidad<sup>13</sup>,

---

<sup>12</sup> Partiendo de la hegeliana "muerte de Dios" y sobre todo de K. Barth, ha desarrollado esta idea E. JÜNGEL en su impresionante y profundísimo ensayo teológico *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984. Desde el campo católico, y sin sabor estrictamente hegeliano, hablan también de un devenir en Dios K. Rahner y W. Kasper entre otros.

<sup>13</sup> Se ha significado en la defensa de la mutabilidad de Dios H. MÜHLEN,

incluso de la auto-anulación de su trascendencia en la historia humana<sup>14</sup>, de una teología del dolor de Dios<sup>15</sup>; pero ha sido Jürgen Moltmann el que ha capitaneado en la teología cristiana una “revolución en el concepto de Dios” con su libro “El Dios Crucificado” y otras publicaciones análogas<sup>16</sup>, intentando volver a poner las bases de la teología trinitaria en el acontecimiento de la cruz (nunca separado de la resurrección). En esa teología, de corte netamente luterano, pero que sirve de punto de referencia a la gran mayoría de los teólogos de ambas confesiones, al interior del Dios trinitario pertenece el sufrimiento no por carencia o limitación de ser, sino por sobreabundancia de amor. El sufrimiento del mundo se convierte en la historia de la pasión de Dios que se identifica con él no para sacralizarlo y eternizarlo, sino para vencerlo desde el amor y la entrega hasta la muerte. Consecuencia inevitable del Dios trinitario conocido y realizado en la cruz es una espiritualidad de inserción en el Dios de la aflicción histórica.

#### V.4. Trinidad y espiritualidad para el diálogo inter-religioso

En el diálogo inter-religioso nos encontramos con dos tipos fundamentales de espiritualidad: la espiritualidad y mística del Sí-Mismo que busca trascender el pequeño y objetivador “yo empírico” para descubrir e identificarse con el fondo divino del propio ser, y la espiritualidad y mística cósmica, no adecuadamente distinta de la anterior, que tras las formas y figuras del Universo anhela la fusión con su sustancia y núcleo mediante la

---

*La mutabilità di Dio como orizzonte di una cristología futura. Verso una teología della croce in discussione con la cristología della chiesa antica*, Brescia, 1974; también H. KÜNG, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómeno para una cristología futura*, Barcelona, 1974. En el fondo el devenir en Dios y la mutabilidad de Dios vienen a significar lo mismo.

<sup>14</sup> Tal es la postura de la “Teología de la muerte de Dios”. Cfr. TH. ALTIZER, *El evangelio del ateísmo cristiano*, Barcelona, 1972; TH. ALTIZER - W. HAMILTON, *Teología radical y la muerte de Dios*, Barcelona, 1967.

<sup>15</sup> K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca, 1975.

<sup>16</sup> J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda la teología cristiana*, Salamanca, 1975; ID., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, 1983.

“conciencia cósmica”. Ambas son de por sí impersonales. Una espiritualidad trinitaria aporta al diálogo el personalismo, es decir, la experiencia de que la realidad última no es la de una apersonal, impersonal o transpersonal unidad, sino la de una comunión y unión con “el Otro” mediante el amor. “Dios es la soledad absoluta”, dice el maestro espiritual hinduista Bhagwan Shree Rajneesh, subrayando con esa frase que la plena realización del hombre y su divinización consiste en la reintegración absoluta en su núcleo interior más allá de cualquier relación, juzgada inevitablemente exteriorizante y limitadora de la infinitud del espíritu. “Dios es la comunidad absoluta”, hay que decir desde el central misterio trinitario, en el que las personas se constituyen por la relación y no sólo son personas que adicionalmente se relacionan; una relación que constituye al otro en persona diferente y a la vez es el lazo que les hace unos.

No es inocente o indiferente elegir entre una espiritualidad apersonal y otra trinitaria en orden a la comunicación interpersonal humana o a la concepción de la sociedad y de la historia. En una espiritualidad apersonal, el otro como “el otro” desaparece y queda el “uno” al que todo se reduce; en una espiritualidad trinitaria lo esencial es el “otro” en el cual y a través del cual soy incondicionalmente solicitado, de forma que no pueda ser yo mismo sino siendo el otro. Esto es exactamente la kenosis o auto-vaciamiento de Dios que se hace “el otro” y así se realiza como Dios, es decir, como amor trinitario. Y si del terreno interpersonal se pasa al campo social, la espiritualidad trinitaria es una espiritualidad del valor irremplazable de cada persona y de la relación y comunicación que, haciendo a las personas irremplazablemente diferentes, les hace a la vez unas y unidas. De ahí resulta la comunidad humana frente al apersonalismo social que lleva, o bien al liberalismo individualista en que la diferencia no es a la vez la comunión, o al colectivismo marxista (que políticamente sólo puede ser una dictadura) en el que lo común no es a la vez lo irreductiblemente diferente o personal.

### **V. 5. Espiritualidad del Silencio y la Palabra**

A pesar de que Dios se hace historia y se realiza a través de ella, la unidad de Dios e historia es dialéctica, de forma que no se pueda afirmar que la historia es Dios o que Dios se agota en ella. Dígase lo mismo del afán de identificar a Dios con la profundidad e incondicionalidad de las relaciones interhumanas.



Su misterio sobrepasa ambas cosas al tiempo que es su latido interior y su impulso. Existe siempre el peligro de idolizar la realidad creada y de objetivar a Dios robándole su carácter de silencio, abismo insondable y fondo. “El que en Cristo escucha la Palabra de Dios, escucha también su silencio”, dice Ignacio de Antioquía. Aquí la senda de purificación de místicos como Juan de la Cruz tiene su plena vigencia: el abandono o silenciamiento de las operaciones naturales de nuestro mundo racional-volitivo-afectivo para abrirse al centro del alma y con ello a la fe, esperanza y amor infusos, pasando del vivir y actuar al ser vividos y actuados por el misterio del Dios trinitario, es el camino necesario para ir quemando todos los ídolos y despejando la realidad del Dios de la fe. La propia teología de la liberación ha comprendido finalmente que las noches sanjuanistas son necesarias para liberarla de la idolización<sup>17</sup>. La oración contemplativa como noche purificadora y transformadora, como liberación en el hombre de la reprimida “Llama de amor viva”, es la experiencia de que si Dios, el hombre y la historia humana son unos, los papeles no pueden intercambiarse, de que el hombre y la historia viven envueltos en el gran misterio como el horizonte en el que están situados sin que jamás puedan confundirse con él. El silencio adorante es la única respuesta y la única forma de preservar lo “fascinante y tremendo” que caracteriza a toda experiencia del misterio divino. Dios Padre como abismo y silencio, el Hijo como Palabra o autocomunicación de Dios mismo al mundo para realizarse como salvación a través de él, y el Espíritu Santo como unión del abismo silencioso del Padre y de la Palabra hecha historia expresan un misterio trinitario que ni es el eterno silencio de los espacios infinitos que estremecía a Pascal y a otros seduce ni tampoco se identifica con el vaivén de una historia en camino hacia su liberación final. Que Dios se

---

<sup>17</sup> Cfr. “Estamos convencidos, y Juan de la Cruz nos ayuda a entenderlo, que en el proceso de liberación podemos crearnos, fabricar nuestros propios ídolos. Por ejemplo, el ídolo de la justicia; parece extraño que lo diga, pero la justicia puede convertirse en ídolo, si ella no está colocada en el contexto de la gratuidad... La justicia social puede ser también un ídolo y tenemos que purificarnos de eso para afirmar con claridad que sólo Dios basta y darle a la justicia misma la plenitud de sentido” G. GUTIÉRREZ, *Relectura de S. Juan de la Cruz desde América Latina*, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. III, Valladolid, 1993.

revela en cuanto se oculta quiere decir dos cosas: que su revelación es su voluntaria y libre desaparición u ocultamiento **en** el otro y **en** el mundo, que "el totalmente otro" es "totalmente **el** otro" (y en este sentido podemos hablar de una ausencia específicamente cristiana de Dios) y que "el otro" es, en cuanto presencia suya, su ocultamiento. En el amor a la vez contemplativo y luchador el hombre vive el misterio trinitario, le toca y es tocado por él, pero sin que en ningún caso se le descorra el velo del recóndito "sancta sanctorum".