



LA COMUNIÓN DE LA TRINIDAD:
FUNDAMENTO Y META DE LA MORAL CRISTIANA

Diego Agudelo Grajales

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana

Dirigida por
Jorge Humberto Peláez, S.J.

Bogotá, 2011





Edición
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 5 No. 39-00
Bogotá, D.C.

Decano académico
Hermann Rodríguez O., S.J.
Director editor jefe
José Alfredo Noratto G.
Coordinadora editorial
Consuelo Guzmán G.
Correctora de estilo y editora
Martha Luz Ospina B.

Edición: 2011
ISBN Volumen: 978-958-716-533-3
Número ejemplares: 50

Impresión:
JAVEGRAF
Fundación Cultural Javeriana
de Artes Gráficas
Bogotá, D.C.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I	
LA TEOLOGÍA MORAL RENOVADA: LA APUESTA DEL	
CONCILIO VATICANO II	21
1. La renovación de la teología moral	23
1.1 La situación de la teología moral antes del Concilio	23
1.1.1 Respecto de la concepción de la tradición	24
1.1.2 Respecto del discurso teológico moral	31
1.2 El Concilio Vaticano II: la renovación de la moral	39
1.2.1 La dimensión moral del Concilio	39
1.2.2 Criterios y cauces de la renovación moral	41
1.2.2.1 El carácter científico	41
1.2.2.2 La especificidad cristiana	44
1.2.2.3 Moral orientada a la perfección	48
1.2.2.4 El carácter eclesial	50
1.2.2.5 Apertura a la realidad del mundo y los valores	52
1.2.3 El nuevo camino para la teología moral según el Concilio	55
1.2.3.1 La situación de camino	56
1.2.3.2 Comprensión salvífica del ser humano desde su carácter personal y social	58
1.2.3.3 La síntesis entre fe y mundo	61
1.3 La renovación de la teología moral a partir del Concilio	64
1.3.1 La teología moral y las disciplinas teológicas a partir del Concilio	66
1.3.1.1 Teología moral y dogmática	66

1.3.1.2 Teología moral y derecho positivo	67
1.3.1.3 Teología moral y teología espiritual	69
1.3.1.4 La teología moral y la cristología	71
1.3.2 La producción teológica moral después del Concilio	74
1.3.3 La renovación en los documentos oficiales después del Concilio	85
2. Conclusiones	93

CAPÍTULO 2

LA FE DE LA IGLESIA EN LA TRINIDAD: SOMOS CREACION

POR, EN Y PARA LA COMUNIÓN	101
1. La renovación de la teología trinitaria	102
1.1 La fe de la Iglesia en la Trinidad antes del Concilio	103
1.1.1 Contexto ideológico-social y eclesial antes del Concilio	103
1.1.2 Una tarea conjunta entre la teología de la Trinidad y la teología moral: recuperación del misterio	110
1.2 El misterio de la Trinidad en el Concilio: la Iglesia trinitaria	115
1.3 La reflexión trinitaria después del Concilio	127
1.3.1 El magisterio posconciliar	127
1.3.2 La teología trinitaria posconciliar	131
2. El desarrollo de la fe en la comunión trinitaria	136
2.1 El acceso al misterio de la Trinidad: la revelación en Cristo	136
2.2 Los primeros desarrollos de la teología de la Trinidad	141
2.3 La relación entre la unidad y la pluralidad de Dios	146
2.4 El ser relacional de <i>persona</i> para la <i>communio</i>	152
3. La Trinidad como clave de la comprensión de la creación	157
3.1 La creación: imagen de la <i>communio</i> trinitaria	159
3.2 El hombre como imagen de Dios uno y trino	162
4. Conclusiones	165

CAPÍTULO 3

LA COMUNIÓN TRINITARIA FUNDAMENTO

Y META DE LA MORAL CRISTIANA	171
1. La <i>communio</i> de Dios en la comprensión del ser personal en la teología actual	174
1.1 La evolución moderna del concepto persona	176
1.2 La diferencia de las personas en la Trinidad	182
1.3 Dios Padre: “principio” del dinamismo de comunión trinitaria	185

1.3.1 Dios Padre en la revelación	186
1.3.1.1 Dios Padre perdona y da vida	188
1.3.1.2 Dios Padre de la nueva ley	188
1.3.1.3 Dios Padre de la promesa	189
1.3.2 Dios Padre en la constitución de la Trinidad	192
1.3.3 El Padre constituye el modelo de acción	197
1.4 Jesucristo como mediación de la moral cristiana	199
1.4.1 La revelación del Hijo	200
1.4.2 El Hijo en la dinámica de la Trinidad	202
1.4.3 “Sígueme”: la moral del cristiano	205
1.5 Dios Espíritu Santo: libertad definitiva	208
1.5.1 El Espíritu Santo en la revelación	209
1.5.2 El Espíritu Santo en la dinámica trinitaria	216
1.5.3 La libertad, moral del Espíritu	220
2. La <i>communio</i> trinitaria en el horizonte de la teología moral	222
3. La gracia como don: eje de la <i>communio</i>	231
4. Conclusión	234

CAPÍTULO 4

LA MORAL FUNDAMENTAL TRINITARIA: IMPLICACIONES Y DESAFÍOS	239
1. La apuesta por una nueva teología moral fundamental	243
1.1 Recuperando la historia	243
1.2 Una tarea del Concilio: la construcción de una moral fundamental	247
1.3 La teología moral fundamental en América Latina	254
2. Tareas de la teología trinitaria	260
2.1 Cristología y antropología	262
2.2 Ontología y economía de salvación	268
2.3 Balance de las tareas planteadas a la teología trinitaria y a la moral	270
3. La renovación de algunas categorías de la moral desde el fundamento trinitario	275
3.1 La autonomía y la teonomía en la moral	275
3.1.1 Planteamiento del problema de autonomía	276
3.1.2 La dimensión teológica de la libertad	279
3.1.3 Balance del problema	280
3.2 La comunión trinitaria, comprensión siempre pendiente	284
3.2.1 El problema de la <i>communio</i>	284
3.2.2 <i>Communio</i> en el Concilio	285

3.2.3 La aportación de Rahner sobre la <i>communio</i> como participación y como sacramento en la Iglesia ...	287
3.3 La moral de la comunión	291
4. Conclusiones	294
CONCLUSIÓN	301
BIBLIOGRAFÍA	313

INTRODUCCIÓN

La teología es una disciplina eclesial, y una investigación de esta naturaleza –una tesis doctoral– es un esfuerzo intelectual de carácter metódico que busca articular, desde el horizonte de la revelación y la fe, la verdad contenida en la fe cristiana con una realidad histórica. Esto, con el propósito de formular en términos explícitos una interpretación de la historia y de la praxis humana en línea de liberación, para transformar esa realidad.

Por lo anterior, este esfuerzo académico pretende profundizar en la disciplina de la teología moral fundamental que, como todas las disciplinas teológicas, ha tenido cambios a lo largo del tiempo, en especial, después del Concilio Vaticano II. Éste insiste en la necesidad de una renovación epistemológica desde la recuperación de las fuentes teologales, para lo cual pide estar atento a *los signos de los tiempos* y redimensionar su carácter formal científico, con la finalidad de entrar en diálogo con otras ciencias, orientar los desafíos que el mundo plantea y dar razones de su esperanza.

De esta manera, tanto la teología moral como la dogmática recuperan espacio en las investigaciones teológicas y en la articulación de la comprensión de la fe como misterio de salvación, al establecer una gran oportunidad de desarrollar diversas líneas de investigación a partir de la integración formal de las funciones epistemológicas¹ y en la orientación de los temas morales.

Además, desde las mismas fuentes de la revelación cristiana, el fondo dogmático y las acciones morales nunca pueden estar ausentes,

¹ Cfr. Hortelano, *Problemas actuales de moral I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral*, 191.

pues están unidas en las mismas fuentes de la revelación cristiana. Esta relación es a la que se refiere la encíclica *Veritatis splendor* cuando dice a los teólogos morales que en conexión con la teología bíblica y dogmática les corresponde resaltar el aspecto dinámico de la respuesta del hombre, en un contexto de comunidad de fe, a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor (VS 111).

Es una tarea compleja, como es cualquier apuesta por lo fundamental, y se corre el riesgo de abarcar todo y aplazar la profundización, así como de privilegiar la tendencia especulativa y la repetición alrededor de los mismos argumentos, pero sin referencia propiamente teológica de la vida moral. Esta tendencia ha sido generalizada en las investigaciones.² Se deduce, por tanto, que resulta compleja esta tarea de la clarificación de los fundamentos en la teología.³

La Sagrada Escritura debe volver a ser el alma de la teología y ocupar el lugar central en la teología moral; de ella ha de surgir ese espíritu renovador para liberar la moral del excesivo legalismo. Del mismo modo, la teología dogmática no puede ser coherente ni renovarse si no tiene en cuenta las consecuencias prácticas de la fe que se confiesa y estudia.

Así, la Trinidad –como verdad profesada dogmáticamente– es reconocida como fuente de esperanza para el hombre en su relación con los otros, en el amor, y anticipa en la existencia humana la maravilla de la comunión con Dios mediante la alegría, la entrega y la gratitud de una humanidad que se hace fraterna mediante esa coparticipación de la comunión de Dios.

Por la condición del tema, se fijará la atención especialmente en el Nuevo Testamento, como lugar privilegiado de estos testimonios del nacimiento de la fe trinitaria, aunque lo definitivo en este sentido no es tanto la referencia sino la elección de un camino (método) que debe guiar en la lectura de los textos sagrados. No se trata de probar con citas que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino de descubrir el espíritu presente en la confesión de las primeras comunidades cristianas. Esto significa situarse en el que sería el primer Credo que

² Vidal, *Nueva moral fundamental*, 10.

³ Cfr. Ratzinger, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, 37.

tenemos (1Co 15,3-5), y desde allí identificar el proceso de despliegue de la fe trinitaria en la comunidad.

Se trata de provocar un diálogo con el texto bíblico o con la tradición como en una especie de relación dialéctica que dé razones de los anhelos de *comunión*, de vivir y obrar en el Espíritu de Dios, que experimentó y confesó la Iglesia primitiva. Esto quiere decir que el ejercicio hermenéutico, antes de conceptualizar la doctrina, tiene que narrar previamente la experiencia, con lenguaje descriptivo, implicando y provocando, a través de la fuerza de actualización de los hechos en los actos morales, que los creyentes celebren el misterio de Dios buscando vivir la comunión.

La referencia a la presencia del misterio en la humanidad de los hombres y en su obrar se puede llamar la “teologización” de la moral. Ésta se comprende como la progresiva revelación del misterio de la Trinidad en el acontecer humano y de la historia a través de Cristo (Jn 3,18), a partir del cual brota el imperativo de actuar conforme a este llamado de Dios. El principio metodológico que sustenta tal comprensión es la “*circularidad hermenéutica*” presente en la estructura misma de la revelación, entre lo inmanente y el obrar humano.

Precisamente, un *leit motiv* en todo el desarrollo de esta fundamentación es la verdad de la presencia de Dios en cada hombre, como misterio insondable, no solo en la plenitud de su divinidad sino también en cuanto a su acción en el mundo, en la Iglesia y en cada persona. Esto es, la Trinidad, en su obrar *ad extra*, es –como escribió San Agustín– “inseparable”; todo el obrar de Dios “fuera de Dios” es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; por tanto, la divinidad toda está en el ser humano como realidad “*divinizada*”⁴ y como anhelo. Es una presencia que llena con su gracia y exige la respuesta amorosa del hombre para los demás.

Así, la moral es comprendida como camino de la gracia: es vivir y crecer en forma continua en el amor a Jesucristo; es saber que como hijos en el Hijo participamos de la naturaleza divina, lo que determina que nuestra moral esté guiada y alimentada por el Espíritu Santo, el amor infinito de Dios Padre y Dios Hijo. Por tanto, es en la

⁴Expresión del lenguaje de Santo Tomás al tratar la función de la gracia en el hombre. Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 110, a. 4 (*Suma de teología*, II, 930-931).

opción fundamental –entendida como la aceptación libre– que cada persona realiza de la oferta de la gracia, donde residirá esta *comunidad* constitutiva de la persona con la Trinidad.

Se trata entonces de entender la condición divina del hombre como un obrar consciente para hacer realmente efectiva su relación con Dios, en la aceptación y reconocimiento de un mundo interpretado desde la fe. El escenario de esta presencia amorosa de Dios, donde se da el desarrollo dinámico de la vocación cristiana –llegar al Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo– es la *comunidad eclesial*, porque la Iglesia es esencialmente el lugar de los llamados (*ekklesia*). Es donde se puede asumir la responsabilidad de *servicio* hacia los otros, donde el creyente da testimonio de esa presencia amorosa que lo ha transformado. Es un itinerario que solo alcanzará su culminación al final de los tiempos, con la glorificación en los nuevos cielos y la nueva tierra.

El testimonio cristiano es una forma de expresión de esa gracia en la persona por medio del ejemplo y la narración gozosa de su experiencia de fe, que invita a los demás a adherirse con plena libertad a la Iglesia como comunidad de fe y de amor. Como afirma B. Häring, el respeto por la verdad en abstracto no es suficiente, pues existe en el testimonio la “*unión inseparable de la verdad interior y de la comunicación amorosa*”.⁵

Las preguntas que anteceden esta investigación están ordenadas, no en relación a los capítulos que se desarrollan, sino a esa transversalidad presente en la justificación de fundamentación de la teología moral, con el fin de dialogar con las ciencias humanas sin pretender someterlas a su servidumbre ideológica; que pueda articular la moral fundamental con la filosofía y las diferentes antropologías que ofrecen, pues ayudan a la moral cristiana a redescubrir algunos valores y entrar en debate crítico sobre sus consecuencias.

Se trata de retos que no se pueden simplificar, pero tampoco se pueden adoptar posturas displicentes desde una supuesta suficiencia. Es necesario clarificar bien el estatuto propio de la teología moral, si se pretende entrar en ese diálogo y no caer en los peligros de perder

⁵ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, 60.

su palabra o su impronta, diluyéndose en una filosofía moral, en una psicología o en una sociología.

Se plantea, en primer lugar, por qué es fundamental esta recuperación de la teologización de la moral.

– Primero, porque la teología moral tiene que recuperar su racionalidad y ésta se hace volviendo a los fundamentos; racionalidad que no puede dejar de ser crítica de la realidad social, ni desconocer las limitaciones de la realidad y las personas, que no debe perder su imaginación creativa, su audacia intelectual y profética, presentando el horizonte utópico del misterio de salvación que impulsa al cristiano a la acción.

– Segundo, porque la finalidad de la moral es la salvación no solo individual, sino también la plenitud salvífica social, a partir de la vivencia del misterio de la revelación de Cristo, a través de su gracia.

– Tercero, porque la moral cristiana nos pone en el camino de la desconfianza de los factores de poder, de tener y de saber como constructores de las certezas de las injusticias e insolidaridades; al tiempo que nos pone en el camino de la confianza de lo *kenótico*, de la fe en el bien por encima del mal, del poder de la debilidad y de la esperanza.

¿Por qué esta teologización de la moral desde el misterio de la *comunión* trinitaria revelada por Cristo? Porque la especificidad del Dios del Evangelio es ser “Dios amor” en *communio*⁶, que se confiesa como total comunicación, entrega pura y recíproca que transforma nuestra comprensión de Dios y de nosotros mismos y del mundo.⁷ Es una experiencia radical de conversión⁸ que nos pone en el camino de la *comunión* y la donación de nosotros mismos, así como en la tarea de encontrar un lenguaje sobre Dios que exprese la concepción de su misterio de amor y su orientación concomitante de la vida humana y de la creación.

⁶Cfr. Scheffczyk, “Trinidad: lo específico cristiano”, 15-29.

⁷Cfr. Greshake, *El Dios uno y trino*, 39.

⁸Cfr. Hemmerle, *Tesi di ontología trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, 48.

Además, porque formalmente es un interés que es necesario consolidar, pues reconoce el mismo M. Vidal, en su última obra (2007) que “no son excesivamente creativas las posiciones de los teólogos moralistas a la hora de fundamentar la estructura trinitaria de la moral cristiana”.⁹

Esta valoración fue de gran motivación para justificar nuestra propuesta de investigación a este nivel. Hace válido el interés de la presente investigación de tratar de responder formalmente a la necesidad de profundizar y de hacer explícita la fundamentación trinitaria de la moral, al tiempo que se ofrecen algunos lineamientos para que el cristiano pueda responder en su contexto a su vocación en Cristo. Es plantearse cómo la transformación ontológica en otro Cristo y la participación en la *comuni6n* de vida intratrinitaria corresponde al obrar cristiano, viviendo como *hombres nuevos* y expresando en cada acto categorial moral la opci6n fundamental de *comuni6n* con Dios.¹⁰

Finalmente y como sntesis de esta justificaci6n, la novedad de la investigaci6n est1 en desarrollar la estructura trinitaria de la existencia cristiana y de su dinamismo, integrando la categor1a *comuni6n* trinitaria como *clave hermen6utica* para la moral cristiana (antropolog1a-cristolog1a)¹¹, donde el dinamismo de la gracia es su punto de articulaci6n junto a la dimensi6n hist6rica de la vida trinitaria de *comuni6n* entre nosotros (*CIC*, 1997).¹²

Se trata no de una verdad por descubrir, sino de una necesaria referencia de la dimensi6n ontol6gica de la *comuni6n* de Dios en la vida moral, que se ofrece como origen y meta para dar sentido a la existencia de los hombres, a la vez que justifica su car1cter de normatividad paradigm1tica. Ello implica hacer expl1cita esta relaci6n no solo desde la perspectiva del discurso, sino tambi6n de las orientaciones para la praxis concreta de los cristianos, de tal manera

⁹ Vidal, *Orientaciones 6ticas para tiempos inciertos*, 97.

¹⁰ Cfr. Fuchs, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo de secolarizzazione*, 34.

¹¹ “El coraz6n de todo el universo teologal es la comuni6n trinitaria. Su concreci6n est1 en la transformaci6n antropol6gica [...ambas] constituyen las dos polaridades en que se resuelve la teologalidad de la moral cristiana.” (Vidal, *Nueva moral fundamental*, 17).

¹² Cfr. Pinckaers, “La ley nueva, en la cima de la moral cristiana”, 494.

que pueda contribuir en la necesidad de hacerse consciente de la liberación integral.

Es decir, es a partir de la hermenéutica como se va descubriendo la experiencia de fe reflejada en los textos para traducir la palabra interpelante de la Escritura y de la tradición, para nuestra investigación, salvando con ello varias dificultades de orden disciplinar en la misma teología, y distanciándose por ejemplo de las discusiones sobre la relevancia de la *Biblia* en la moral o de la fundamentación del dogma de la Trinidad en los textos del Nuevo Testamento.

La revelación bíblica del misterio trinitario es para el hombre una iniciación al misterio, a la experiencia de encuentro y de comunicación en el amor, desde lo más íntimo del ser, y se constituye en lo más propio e intrínseco del ser personal. Esa revelación, lejos de ser comprendida desde la apriorística unidad de *naturaleza, esencia o substancia*, es contemplada desde el paradigma de Dios *comunión*. Así, en cuanto realidad de amor interpersonal, este paradigma permite comprender la comunión como origen irreductible de la realidad, y revela al mismo tiempo el llamado de la creación a actuar *por, en y para la comunión*.

Es un movimiento de crítica y de construcción, de análisis y de síntesis, a la manera de una oscilación reflexiva presente en cada una de las secciones propuestas, que pone en evidencia el diálogo de diversas concepciones epistemológicas o tradiciones investigativas mediante el planteamiento de interrogantes existenciales. De esta manera, se entiende el acto hermenéutico con sentido propositivo, y no se queda en el horizonte del texto, sino en la producción de horizontes existenciales y de compromiso.¹³

En función de este trabajo recurrimos a tres tipos de fuentes bibliográficas, a saber: las fuentes primarias (Sagrada Escritura, tradición, fuentes de regulación como el magisterio, los concilios, las encíclicas); en segundo lugar, obras de teología moral fundamental, privilegiando las que se dieron después del Concilio; finalmente, las obras o partes que tienen estudios específicos alrededor del problema de la fundamentación trinitaria de la moral cristiana.

¹³ Cfr. Gadamer, *Verdad y método*, 380.

La ordenación sumarial de estas fuentes nos muestra el gran nivel de dificultad que se tiene en la elaboración de este tipo de estudio, sin contar con las que son propias a la naturaleza de las cuestiones fundamentales que son las de este proyecto. Sin embargo, como afirma Aristóteles:

Es muy posible que en todas las cosas, como dice el proverbio popular, “el primer paso sea el más importante”, y por esa misma razón también el más difícil; puesto que cuanto más poderosa está destinada a ser su influencia, más pequeñas son sus proporciones y, por tanto, más difíciles de percibir; pero después de que se descubrió el primer comienzo, es más fácil irlo agrandando y desarrollar el resto. Es lo que ha sucedido en el terreno de todas las artes.¹⁴

Cada uno de los objetivos propuestos señala rasgos específicos de acuerdo con su intencionalidad, pero estos mantienen una relación de equivalencia con la hermenéutica como metodología general. Así, el Capítulo 1, centrado en plantear un estado del arte, resalta la metodología de la indagación bibliográfica. Los capítulos 2 y 3, preocupados por esclarecer el fundamento de la moral cristiana y señalar su meta, en unidad con el problema de la comprensión, privilegian la hermenéutica como metodología, y en ella, el retorno a las fuentes evangélicas y teológicas.¹⁵ El Capítulo 4, por su parte, está orientado hacia la búsqueda de las condiciones de reconstruir el sentido de gracia en la vida personal y comunitaria, en la que se destaca la orientación de una moral hacia una praxis de *inclusión* en clave de *comunidad* de Dios.

De acuerdo con lo planteado, este proyecto está constituido por un capítulo que presenta una contextualización sobre la propuesta del Concilio de renovación de la teología moral. Se analiza su novedad, su orientación general, su intencionalidad, se toman como referencias las distintas tradiciones investigativas presentes antes, en y después del Concilio, no como tradiciones aisladas, sino en una interacción constante, conflictiva en muchos casos, que señalan el fin de un periodo y la inauguración de uno nuevo.

¹⁴ Aristóteles, *De los argumentos de los sofistas* 34, 183b, 21-27.

¹⁵ Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 680- 684.

Lo más significativo para la teología es la renovación de su ser y su discurso, así como la recuperación de su carácter salvífico, conservando el conjunto de la construcción. Este propósito es de por sí complejo y difícil, pero lo que resulta más problemático es el debate intraeclesial, porque supuso un cambio en el imaginario religioso y porque implicó situarse en el lugar de lo fundamental, para poner en claro la función que le corresponde a la fe cristiana: el objeto, la revelación, los métodos, el lenguaje, entre otros, para configurar una *nueva* disciplina o campo en la moral, que tiene la misión de justificar las bases de la teoría moral. Se trata de la teología moral fundamental.

En el siguiente capítulo, desde la estructura de la revelación (DV 2-6), se trata el tema de cómo la realidad es intrínsecamente plural y relacional, a partir de la manifestación del origen amoroso y de *comunión* trinitaria. Se analiza, desde la condición de ser creados, el significado de ser *imago Dei*, en el sentido de ser *en, con y para* la comunión trinitaria, así como el carácter plural, relacional y comunal de la creación. En este asunto es clave la recuperación de la categoría misterio para comprender esa dinámica de la autocomunicación de Dios y la posibilidad de respuesta del hombre a ese llamado de Dios a la comunión, por la gracia, como don de Dios.

Se analiza después el tema del origen progresivo de la fe trinitaria en la Iglesia primitiva, para centrarse especialmente en el acontecimiento de la resurrección, reconociendo la pascua como evento trinitario y principio del conocimiento de Dios.

Luego se trata lo pertinente a los primeros desarrollos de la teología trinitaria y las dificultades del lenguaje de los concilios para comprender el significado salvífico del misterio *para nosotros*.

Se comprende la teología trinitaria de la relacionalidad como una posibilidad de lenguaje que logra conjugar la alteridad de las personas y la identidad sustancial, que se propone como fundamento para la configuración de una antropología de la alteridad. Desde las analogías de la presencia de la Trinidad en la creación ofrecida por San Agustín, se analiza esa presencia en las operaciones espirituales del hombre.

Posteriormente, en el Capítulo 3, se propone analizar cómo la *comunión* trinitaria es constitutivamente fundamento y meta de la moral cristiana, y cómo el amor incondicional del Padre, el amor sacrificial

del Hijo y el amor comunicativo del Espíritu adquieren un nuevo sentido en la praxis moral. En efecto, Dios está presente en el cristiano, porque el Espíritu anticipa en él su filiación a través de la gracia (Rm 8,19); así, mediante la justificación, el sujeto es transformado interiormente para transformar la realidad (Rm 7,22; Ef 3,16). Se comprende, entonces, la moral cristiana como la realización en el tiempo histórico del significado salvífico de la Trinidad, aunque esta vida divina que se nos ha conferido está en función de la plenitud que debemos esperar (1Jn 3,2; Rm 8,24-25).

Para comprender mejor el panorama de la comunión como horizonte de la moral, se presenta el tema del pecado como rechazo al llamado de Dios a la *communio*. Consiste principalmente en el uso inadecuado de la libertad que, al rechazar la vocación de Dios, se concentra en un individualismo que lleva a la angustia, pero al mismo tiempo es la condición de posibilidad desde la que Dios se hace presente para rescatar a la persona de esa condición y ofrecerle siempre que la gracia pueda entrar en la comunión. La responsabilidad de los creyentes como comunidad eclesial está en mostrar la vivencia de la gracia para motivar a todos a participar de esa experiencia salvadora.

Finalmente, en el último capítulo se tratan las consecuencias de esta relación ontológica entre Dios y la creación, a partir de su *comunión*, en términos de discurso y de compromiso moral por la búsqueda de la justicia y la liberación social. Aquí se presentan algunas categorías propias de la moral, que generan una comprensión de la praxis cristiana con sentido de responsabilidad en la apuesta de comunión que Dios nos ofrece.

El misterio trinitario no es una realidad patente para el hombre, y por tanto, no existe la teología, sino teologías *contextuales*, que con rostros y experiencias concretas de comunidad son *semillas* que forjan –en forma provisional e itinerante– el Reino de Dios como anticipación de la promesa de Dios en la *Parusía* (Mt 28,19).

La moral cristiana como moral de amor es al mismo tiempo una exigencia en términos de discurso. Por eso, dice B. Häring: “Debemos volver a examinar los viejos y nuevos problemas desde esta coherente perspectiva.”¹⁶ Esto significa mantener en cuestión el lenguaje, la forma

¹⁶Häring, *La moral y la persona*, 9.

de hacer teología y catequesis, proporcionando una visión distinta de la comunidad en su identidad y misión de “vivir de modo trinitario”¹⁷, pues es inseparable de la verdad sobre Dios como comunidad de amor. Justifica el Concilio esta búsqueda de un nuevo lenguaje en la teología moral cuando habla de la metáfora del crecimiento:

Crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cfr. Lc 2,19.51), y cuando comprenden internamente los misterios que viven. (DV 8).

¹⁷Cfr. Rovira, “Estructura trinitaria de la existencia cristiana”, en *Corintios XIII*, No. 94, 47-75.



Capítulo 1

LA TEOLOGÍA MORAL RENOVADA: LA APUESTA DEL CONCILIO VATICANO II

El presente capítulo se propone explicar en qué consistió la renovación de la teología moral propuesta por el Concilio Vaticano II y la forma como se fue redimensionando su quehacer a partir de *volver* sobre lo fundamental. No se intentará hacer un análisis exhaustivo de cada documento –entre constituciones, decretos y declaraciones–, sino que se establecerá una línea de análisis general que permita ver la forma como esas orientaciones contribuyen en la tarea de recuperación de su estatuto teológico y de su función social en el mundo de hoy.

El Concilio Vaticano II supone un cambio total en la forma como el magisterio eclesiástico comprendía la teología moral. Este cambio, por supuesto, no ocurrió por casualidad, sino fue la expresión de un nuevo modo de considerar a cada individuo dentro de la Iglesia, hasta llegar a hablar de la *vocación propia* de los laicos (LG 31, 2) y de acontecimientos que forjaron esta renovación, a través del surgimiento de *nuevas fuerzas* expresadas en *movimientos eclesiales* de diferente índole.¹

¹Ph. Delhaye ha destacado este cambio en los siguientes términos: “La obsesión de descubrir y medir pecados ha desaparecido [...]. Se presentan los valores morales al lado de los valores intelectuales, afectivos, sociales; en una palabra, los valores humanos y culturales [...]. El enfoque ya no es individualista, sino comunitario; se tiene la convicción de que es necesario pasar por una serie de reformas estructurales para hacer posible la aplicación de los imperativos morales [...]. Se perfila una colaboración entre la teología y las ciencias humanas. El papel de la moral cristiana consiste en aportar el enfoque de la fe, el dinamismo

La importancia del nuevo lenguaje y de los movimientos precedentes a esta renovación interna está en el orden de comprender cuál es el estado general de la teología moral como disciplina teológica y su función social. Es decir, es necesario saber a qué reacciona el Concilio, cuáles fueron esos intentos de renovación planteados por teólogos moralistas, entre otros, Fritz Tillmann (1874-1933) o Bernard Häring (1912-1998).

El Concilio, a pesar de la necesidad sentida de renovación, no redactó ningún documento específico para tratar el tema moral. No obstante, debemos tener en cuenta que todos sus textos están en esa línea de renovación de la moral. Precisamente esta ausencia orgánica y sistemática de un documento que tratara el tema de la teología moral contribuyó para rescatar la identidad teológica del discurso moral.

La recuperación de la identidad teológica implicaba también la aceptación de una serie de actitudes propuestas por el Concilio, para orientarse hacia la comprensión de una moral de sentido respecto de una moral de obligaciones o de apelación a la responsabilidad. Con ello estableció una clara diferencia con la teología moral de las *instituciones morales* vigente hasta ese momento, centrada en el casuismo. El camino fue la proclamación del misterio central de la Trinidad, activando su carácter paradigmático en la realidad de las personas y de la comunidad creyente, mediante el uso de la Sagrada Escritura y de la tradición, desde la orientación del magisterio eclesial (*DV* 10) y en diálogo con las ciencias (*GS* 62).

La pregunta general a responder es la siguiente: ¿En qué consistió esa propuesta renovadora del Concilio? Tal pregunta se desarrolla identificando, en primer lugar, sus antecedentes generales, después, los aportes explícitos del Concilio para trazar esta tarea de renovación, y finalmente, las formas concretas de renovación en el discurso teológico y en los documentos oficiales de la Iglesia.

Es importante también hacer un balance sobre la forma como la Iglesia y los teólogos moralistas han orientado sus investigaciones y reflexiones, para responder a las angustias y expectativas que plantea la realidad en el mundo de hoy, en el contexto filosófico de *posmo-*

de la caridad, la fuerza de la gracia cristiana en el interior mismo de estos hechos (conocidos por las ciencias humanas) para extraer mejor su sentido profundo y ofrecerles la posibilidad de superarse.” (Delhaye, “El Vaticano II y la teología moral”, 217).

derinidad.² Se trata de poner en consideración si sigue siendo válida la propuesta de vida de Jesucristo como norma de comportamiento para los hombres y mujeres de este tiempo, quienes enfrentan el desafío de encontrar sentido de fe en la vida, en el amor que se entrega y se solidariza, en la esperanza que se vislumbra, en medio del desencanto que parece apoderarse de este mundo, con sus valores consumistas, capitalistas y egocéntricos.

1. LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL

1.1 LA SITUACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL ANTES DEL CONCILIO

Es importante delimitar en primer lugar el alcance de este apartado, pues cuando se habla del antes podemos entender lo que antecede, pero en este caso –por razón de la especificidad de lo planteado– solo se abordará el contexto inmediatamente anterior al Concilio, intentando recoger lo más importante en el siglo XX, con un acercamiento referencial a otras épocas.

No obstante, al delimitar el contexto de la primera mitad del siglo XX, existen muchas perspectivas de análisis, por ejemplo, desde la tradición eclesial, desde los textos y manuales de teología moral, desde la producción teológica de los teólogos moralistas, entre otras. Por tratarse de una contextualización general, se ha considerado importante hacer una exposición que integre todas estas perspectivas, con el propósito de tener una idea general del contexto que antecede al Concilio, en su programa de *aggiornamento*, en términos de la teología moral.

A este programa son inherentes, por lo menos, dos revisiones: la revisión epistemológica sobre el concepto de tradición, que no

²El talante de la posmodernidad es descrita por G. Lipovetsky, no solo como una reflexión sobre el mundo y la historia, sino como una actitud ética “más o menos fundamentada”: “La civilización del bienestar consumista ha sido la gran enterradora histórica de la ideología gloriosa del deber. En el curso de la segunda mitad del siglo, la lógica del consumo de masas ha disuelto el universo de las homilias moralizadoras, ha erradicado los imperativos rigoristas y engendrado una cultura en la que la felicidad predomina sobre el mandato moral, los placeres sobre la prohibición, la seducción sobre la obligación.” (Lipovetsky, *Crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, 50).

solo se reducía a la teología, sino que abarcaba incluso las ciencias de la naturaleza³; y la revisión del discurso de la teología moral. Obviamente, el contexto de análisis de la tradición se realiza especialmente desde el contexto teológico en referencia a la revelación.

1.1.1 Respetto de la concepción de la tradición

El programa general del Concilio del *aggiornamento* exige reelaborar los problemas teológicos como el de tradición-renovación, pues una de las características del tiempo moderno es el pluralismo teológico como expresión de esa renovación y cambio, al tiempo que muestra lejana esa unidad monolítica de la teología que la precedía.

Es un pluralismo que cuestiona no solo la enseñanza de la teología, sino a la Iglesia y a los principios en donde se fundamenta la confesión de fe. De ella se puede plantear una cantidad de interrogantes, aunque todos giren alrededor del problema de la identidad y la relevancia de la teología y de la Iglesia en diálogo con los problemas contemporáneos. El Concilio Vaticano II representa, entonces, toda una apuesta de renovación, de diálogo, que supone un cambio de paradigma y afecta el significado de numerosos conceptos en teología.

Se establece como análisis importante para nuestro propósito contextualizar el intenso debate que representaba el Concilio en la apuesta por recuperar el sentido dinámico y liberador del misterio de fe. Esto significa tener en cuenta, en el discurso eclesial, la historicidad de las proposiciones de fe (*GS* 62), y por ende, el paso de una visión estática de la realidad a otra más dinámica.

Hasta ese momento, la tradición, como lo afirma el Concilio de Trento, es un principio irrenunciable y criterio de verdad para el conocimiento teológico, al igual que la Sagrada Escritura (*DZ* 783). Se trató, sin embargo, de un concepto que quedó cerrado y de talante fixista, no porque fuera definido así, sino por su configuración en una especie de principio homogéneo que sirvió para contrarrestar y diferenciarse ante los reformadores con la primacía de la Escritura.

Algunos teólogos influyentes –como Pedro Canisio y Roberto Belarmino– interpretaron el primer Decreto de Trento sobre la igual

³ Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, 290.

autoridad que gozan la Escritura y la tradición como fuente de revelación, en el sentido de afirmar que la revelación divina es contenida en parte por la Escritura y parte por la tradición.⁴ Sin una definición precisa de su significado y alcance, se indujo al abuso ideológico, que aún sigue generando tensiones, como lo reconoce Walter Kasper.⁵

El Concilio subraya su importancia como una estructura básica de la vida cristiana y la reflexión teológica, pero no establece qué significa ni desde qué paradigma se comprende.⁶ Confirma lo dicho por Trento, reconociendo que constituye un principio y criterio irrenunciable del conocimiento teológico:

La tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en el mismo caudal, corren hacia el mismo fin... La tradición recibe la Palabra de Dios, encomendada por Cristo, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores... Por eso la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así ambas (Escritura y tradición) se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción. (DV9).

Desde la misma instalación de la Comisión Antepreparatoria, en mayo de 1959, se experimenta un ambiente de cuestionamiento y renovación en cuanto a este concepto de tradición; pero centrar la discusión en el plano de lo temporal no ayuda mucho, pues tanto de la tradición como del futuro o del cambio, tenemos una relación fracturada especialmente por la ilustración de la época moderna, en la que se reduce al hombre y a la humanidad al mundo del objeto y de lo manipulable técnicamente, pero carente de historia y tradición. Esta racionalidad instrumental (Habermas) pone al ser humano en un sistema de necesidades (Hegel), donde lo que cuenta es lo presentado como nuevo, como futuro, como progreso.

Paradójicamente, este progreso de la modernidad está acompañado del sufrimiento de la humanidad. Por tanto, tradición y reno-

⁴ Küng, *Teología para la posmodernidad*, 52.

⁵ Kasper, "La tradición como principio cognoscitivo", 289-300.

⁶ Breve reseña respecto de la producción teológica reciente que gira alrededor del significado que tiene la noción de tradición. Ver Brown, *Tradition and Imagination: Revelation and Change*.

vacación no deben contraponerse, sino presentarse como condicionadas mutuamente, pues aquella “solo puede ser transmitida como algo que dice relación al futuro, no como mera pieza de museo; solo se la conserva en el acto de apropiársela en el presente con referencia al futuro. Su renovación es condición de su conservación”.⁷ Es decir, la tradición tiene una función crítica de la sociedad y de la Iglesia, al mismo tiempo que es principio de renovación.

Esta comprensión dinámica y dialéctica de la tradición, siempre en evolución, a partir de la novedad del presente y en apertura al misterio de Dios presente en la historia, tiene sus raíces bíblicas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Lo importante como se ha anotado— no es centrarla en la relación temporal, sino a partir de la verdad. Lo que está en juego es la verdad de la fe cristiana, la centralidad del misterio.

Sobre el ámbito de la tradición misteriosa, el ámbito trascendente, encontramos la verdad del Evangelio, y se constituye —como dice Kasper— en el principio cognoscitivo teológico por antonomasia de la teología, en cuanto es el acontecimiento Cristo testimoniado por los apóstoles.⁸ Esta verdad posee un carácter ejemplar y necesita adecuarse en el lenguaje, en sus símbolos, para que no se diluya su sentido revelador.⁹

La comprensión de tradición ajustada a los lenguajes fue muy importante para el Concilio en sí mismo, por cuanto el trasfondo es la concepción cristiana de tradición como la autoentrega de Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo, que está presente y permanece en la Iglesia. Su trasfondo trinitario, de la única revelación entendida como autorrevelación de Dios, permite situar los principios fundamentales donde debe moverse la teología, pero reconoce también la coexistencia en el tiempo de otras formas de tradición eclesial, pues

⁷ Kasper, “La tradición como principio cognoscitivo”, 291.

⁸ *Ibid.*, 298.

⁹ “La tradición está esencialmente vinculada a una afirmación lingüística. Habida cuenta de que la situación lingüística cambia de continuo, no es posible la hipótesis de una tradición inmutable y siempre igual a sí misma, en el sentido de una transmisión de lo recibido de un modo acrítico.” (Kampling, “Tradición”, II, 612).

la realidad Cristo se hace presencia en la historia, en la tradición humana y cultural y a través de ella (GS 62).

Las explicaciones de este cambio fundamental, específicamente en relación con la aplicación de la noción de tradición en diferentes épocas, es realizada por B. Johnstone¹⁰, quien resalta la clave hermenéutica de la relación sujeto-objeto como fundamento de la concepción de tradición. El análisis que presenta está ordenado desde el pensamiento de Ch. Taylor, a partir del planteamiento del distanciamiento entre sujeto-objeto presente en la modernidad, y de allí deriva el cambio fundamental en la manera de conocer, explicar y valorar.¹¹ Esta separación entre el sujeto y el objeto tiene, en G. De Ockham, su comienzo, y reconoce el valor del objeto no en sí mismo, sino en la voluntad externa de Dios.¹²

Tomando como referencia esta distancia entre sujeto y objeto, Y. Congar la aplica al proceso eclesial, al plantear que la Iglesia (sujeto) no solo queda separada, sino subordinada a las fuentes *objetivas* de su fe. Esto quiere decir que la tradición (objeto) tiene autoridad como una realidad externa que se impone a la Iglesia, por voluntad divina.¹³ Así, desde esta visión *objetivista*, tradición significa el cuerpo objetivo de doctrinas o instituciones impuesto por la autoridad de la Iglesia, que se transmite y debe ser creído. Con el tiempo, se fue identificando la tradición con la enseñanza oficial de la Iglesia.

Es un proceso complejo de ajustes y contradicciones, que toma diferentes matices, al tratar de justificar en esta línea de separación entre sujeto-objeto, por un lado, la profundización y validación de la primacía del sujeto, de su experiencia interior como fuente de la verdad¹⁴, y por otro lado, autores como L. Billot dicen que las verdades de la tradición, en el sentido objetivo, son verdades de fe, pero re-

¹⁰ Johnstone, “¿Qué es la tradición?”, 323.

¹¹ Taylor, *Sources of the Self*, 186, citado por Johnstone, “¿Qué es la tradición?”, 323 (Cita 7).

¹² *Ibid.*, 161.

¹³ Congar, *La tradición y las tradiciones*, 130.

¹⁴ Boeglin, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, 87, citado por Johnstone, “¿Qué es la tradición?”, 326 (Cita 23).

quieren de la proclamación oficial de la Iglesia para hacerlas obligatorias; con ello formaliza la tendencia de concebir la tradición en fusión con el magisterio como regla de fe.¹⁵

Además del aporte de Blondel, surge otra corriente, en el siglo XIX, representada por la escuela católica de Tubinga, con J. A. Möhler y J. E. Kühn. Estos discuten las tesis de Hegel con la intención de mantener la objetividad y normatividad de la tradición cristiana, para evitar que se quedara en un simple proceso de conciencia de fe eclesial. Se buscaba poder integrar el elemento subjetivo con el reconocimiento del contenido objetivo y de la autoridad eclesiástica.

Específicamente, Möhler expone en su obra *Simbólica* que la tradición católicamente comprendida incluye un momento objetivo y un momento subjetivo, que es inherente y sin el cual la tradición no acontecería ni se desarrollaría en la historia: "...la fe universal de la Iglesia a lo largo de los siglos, consignaba en documentos históricos externos; y, en este sentido, la tradición se llama ordinariamente norma de la interpretación de la Escritura, regla de la fe".¹⁶ La tradición es definida como el conjunto de hechos y palabras que en la historia dan testimonio de la recta interpretación de la revelación de Dios en Cristo.

Blondel, por su parte, busca tender ese puente entre la subjetividad y la objetividad, no solo para la comprensión religiosa, sino para salvar de este abismo todo el pensamiento racional de Occidente, a través de su filosofía del acto, en el que ambos sujeto y objeto están relacionados.¹⁷ La importancia de esta corriente reside en la influencia ejercida en el Concilio, en términos de cambio en el lenguaje de la comprensión objetivista, al reivindicar el sujeto individual como parte de la comunidad viva de creyentes en la Iglesia, que es –en sí misma– sujeto activo.

Esta visión de la tradición de la Iglesia también comprende, en su dimensión escatológica, los testimonios, especialmente de los santos como testigos, que si bien no son idénticos a la tradición, son com-

¹⁵ Billot, *De immutabilitate traditionis contra modernam heresim evolutionismi*, 19, citado por Johnstone, "¿Qué es la tradición?", 324 (Cita 16).

¹⁶ Möhler, *Simbólica*, 405.

¹⁷ Blondel, *Historia y dogma: sobre el valor histórico del dogma*.

prendidos como actualizaciones de la tradición por el camino del sacramento (*DV 8*).

Se destaca también en el Concilio el lenguaje personalista y de comunicación¹⁸ con el cual se presenta el origen y finalidad de la revelación: la entrada en el dinamismo trinitario. En referencia a la forma de presentación de la tradición, llama la atención la relación con la Escritura y la comprensión viva de la tradición: “La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo” (*DV 24*).

No puede concebirse, entonces, la teología, ni el seguimiento, sin referencia al testimonio de la revelación, por lo que la Sagrada Escritura se constituye en norma de la teología, de la pastoral y de la moral (*DV 21*), en la que está presente el testimonio acerca de las formas como Dios se reveló en la historia, y refleja también la conciencia comunitaria de Jesucristo. Por esta razón, la Escritura es reconocida como el testimonio de la Iglesia y recoge la tradición, que es su origen, explicación y fundamento.

Coincide la tradición recibida con la tradición entregada por la Iglesia a través de sus ministerios. Esto es testimoniado por San Pablo: “Yo recibí del Señor lo que les he transmitido: que el señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado, tomó el pan, y después de dar gracias lo partió...” (1Co 11,23; 1Co 15,3). Esta es una interacción total entre la Iglesia, la Escritura y la tradición, que inspira el seguimiento y la misión de la Iglesia, con base en el siguiente reconocimiento:

Ustedes son la casa cuyas bases son los apóstoles y los profetas, y cuya piedra angular es Cristo Jesús. En él toda la construcción se ajusta y se alza para ser un templo santo en el Señor. En él ustedes también están incorporados al edificio para que Dios habite en ustedes por su Espíritu. (Ef 2,20-22).

Además de la dimensión eclesial, la tradición implica la dimensión moral como un aspecto esencial. Específicamente, la tradición como objeto está relacionada de manera íntima con la comunidad como

¹⁸“Dios [...] habla a los hombres como amigos [...] trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía.” (*DV 2*).

sujeto que cree en ella y se compromete. Tiene sus propias estructuras y no depende del sujeto, pero sus fines no son históricamente activos si no existe un compromiso de la comunidad. Por eso, se puede afirmar que el compromiso moral en la formación de la identidad, en la comunidad y en el fomento de las virtudes, es parte constitutiva de la tradición.¹⁹

Este carácter dinámico, de progreso moral, que estimula la imaginación y la creatividad se concreta a partir de unos factores que favorecen tal desarrollo. Pueden sistematizarse estas formas de progreso en la moral fundamental, social y de la persona, así como los factores a través de los cuales se realiza este dinamismo moral²⁰; pero lo definitivo es el *para qué* expuesto por Juan Pablo II, cuando dice que al seguir el espíritu del Concilio, los teólogos aceptan la invitación de comunicar la doctrina de la fe de manera adecuada a los hombres de su tiempo (VS 29).

Este es un llamado a la teología para asumir la tradición en espíritu de fidelidad y libertad a partir de la raíz bíblica de la verdad y la realidad, contempladas como promesa y como historia, raíz que adquiere dimensiones proféticas de *libertad para una interpretación nueva*. Es además un llamado a seguir el ejemplo de Jesús, de continuar y criticar proféticamente la tradición establecida, y asumir las consecuencias, como fue la cruz para él, que lo convirtió en persona, acto y contenido de la tradición.²¹ En el mismo sentido, su resurrección es la expresión del carácter escatológico de la tradición, pues en el acontecimiento Jesucristo se da la plenitud del tiempo.

También cobra sentido la propuesta de interpretación de Y. Congar, de que tanto la tradición como el magisterio están en referencia a la Escritura. Se trata de una propuesta fundamentalmente ecuménica, por cuanto esta primacía de la Escritura salva la disputa entre católicos y protestantes²², pero establece al mismo tiempo que no por

¹⁹ La tradición es un proceso *teleológico* de carácter moral que tiene como meta la comunicación de la vida. Ver Johnstone, “¿Qué es la tradición?”, 399.

²⁰ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 585-590.

²¹ Kasper, “La tradición como principio cognoscitivo”, 297.

²² “La Escritura es absolutamente soberana: es de Dios también en su forma. Es regla para la tradición y para la Iglesia, mientras que ni la tradición ni la Iglesia son regla para la Escritura.

esa primacía se puede excluir la tradición ni la Iglesia.²³ Se comprende así que tanto la Escritura como la tradición están en la Iglesia como forma de representación de su regla objetiva interna, para que ésta sea custodiada.

Los diversos testimonios que hemos señalado y que están en la historia indican que la tradición solo puede ser adecuadamente comprendida en relación con los otros testimonios del acontecer de Dios en la historia; todo ello para contribuir a que la Iglesia entera sea instrumento de comunión, sacramento de la Trinidad de Dios.

La tradición en el horizonte de la gracia de Dios está en relación con la libertad. Por eso no se puede reducir a conceptos ni agotar en razonamientos y sistemas (Rm 1,21-23), sino ordenarse hacia Dios en función de la salvación del ser humano. Es una disposición que implica conversión, como dice Jesús: “Porque este pueblo ha endurecido su corazón, ha cerrado sus ojos y taponado sus oídos. Con el fin de no ver, ni oír, ni comprender con el corazón. No quieren convertirse ni que yo los salve” (Mt 13,15).

Los fines de la tradición, como proceso humano asumido por la comunidad cristiana, se resumen en comunicación de la vida cristiana, expresión y confirmación de la identidad cristiana, con su sistema de creencias y de fomento de la virtud de mantener la tradición.²⁴ Ahora, al tener la tradición sus propias estructuras y no depender de la imaginación del sujeto, debe asumir el carácter de una forma de comunicación y ser parte del compromiso moral del sujeto y de la Iglesia.

1.1.2 Respeto del discurso teológico moral

En este punto es necesario remontarse más atrás en la historia, para comprender mejor los antecedentes y desarrollos durante la etapa anterior al Concilio Vaticano II. La forma de abordarlos será a partir de la presentación general de la ideas de los autores, sin entrar en diálogo con ellos, por cuanto se trata de situar el tema.

Además, la Escritura está fijada: proporciona el testimonio de testigos hoy desaparecidos en la misma forma en que ellos lo han dado.” (Congar, *La tradición y las tradiciones*, 344).

²³ Ibid., 345.

²⁴ Johnstone, “¿Qué es la tradición?”, 338.

En primer lugar, en el siglo XII, época del renacer de la teología, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura hacen del pensamiento moral su máxima expresión, pues le imprimen el carácter de saber teológico y la estructura epistemológica de su quehacer²⁵, a partir de la revelación, que fue definida como la *beatitudo*, es decir, la dichosa comunión con Dios.²⁶

Sin embargo, esta integración, poco a poco, se va perdiendo, con el desarrollo de la metafísica de lo singular del nominalismo de G. de Ockham (1349), con una moral del acto singular que se establece en correspondencia con la voluntad de Dios: es bueno lo que Dios quiere. De este modo, entra en la teología moral la necesidad de profundizar en el acto moral desde su particularidad concreta, en sus elementos subjetivos y objetivos, al tiempo que pide examinar la voluntad de Dios manifiesta en forma positiva, en la revelación, para completar el análisis, con lo cual se desarrolla, al mismo tiempo, el positivismo bíblico (nominalismo bíblico).

En esa moral de Ockham predomina el voluntarismo y el legalismo. Es decir, el creyente está obligado a cumplir los mandamientos de Dios y a actuar de acuerdo con esa voluntad divina. De ahí, la importancia de discernir esa voluntad de Dios para saber lo que se puede hacer o no hacer.²⁷ Finalmente, y a pesar de la positivización de la moral, Häring dice que tuvo un aporte benéfico en cuanto permitió recoger una importante cantidad de hechos y observaciones, que dan a la teología moral rasgos más vivos y realistas.²⁸

Al tiempo de este desarrollo del nominalismo, florecen las *Sumas para confesores* (siglos XIII-XVI) como evolución de los *Penitenciales*, que tuvieron su apogeo entre los siglos VII-XII. Las *Sumas de confesores* se reconocen como prontuarios o léxicos de moral, or-

²⁵ “En Santo Tomás de Aquino (1225-1274) se conjuga maravillosamente cuanto de bueno había producido hasta entonces la investigación teológica, con la certera visión que da principio a una verdadera ciencia de la moral. En su manera de pensar continúa, evidentemente, la ciencia de la moral cristiana formando parte indivisa de la ciencia de Dios.” (Häring, *La ley de Cristo*, I, 52).

²⁶ Ibid., 54.

²⁷ Ibid., 57; Vidal, *Nueva moral fundamental*, 401-402.

²⁸ Häring, *La ley de Cristo*, I, 58.

ganizados de forma práctica para la consulta del sacerdote en su ministerio, pero no son manuales de teología moral, sino la expresión de la penitencia individualizada vigente en estos siglos hasta Trento.²⁹ Luego, en el siglo XVI, durante el renacimiento tomista, la Escuela de Salamanca inaugura una época cumbre en el desarrollo de la moral cristiana, con especial énfasis en la moral social, con los tratados de justicia y derecho de gentes.

Este equilibrio y desarrollo de la teología moral dentro de la teología indivisa no perdura por mucho tiempo; pronto se constituye como ciencia independiente dedicada a la orientación práctica, mientras la orientación especulativa queda asentada en la dogmática. Entre los hechos configuradores de esta independencia está la exposición de las *Institutiones theologiae moralis* del jesuita Juan Azor, publicada en 1600, continuada por la famosa obra de Hermann Busembaum, *Medulla theologiae moralis* (1650), y finalmente, oficializada como respuesta a problemas pastorales por parte de Trento (DZ 894. 905). Se trata del casuismo moral o la *moral postridentina*.³⁰

Más que un género de la teología moral, las *instituciones morales* constituyeron un paradigma, que en la práctica suplió el derecho canónico³¹ y caracterizó la moral desde el siglo XVI hasta el segundo tercio del siglo XX.³² Esta reducción o asimilación de la moral a prontuarios de casos morales, desvinculada de la síntesis teológica y organizada desde la lógica del saber jurídico es lo que el Concilio Vaticano II pide revisar, con el fin de recuperar su identidad teológica, es decir, su vinculación con el conjunto del saber teológico, con el que comparte las mismas fuentes, el mismo camino histórico y las mismas exigencias metodológicas y temáticas.³³

Esta moral casuista, vigente oficialmente hasta el Concilio Vaticano II, se desarrolla en estos siglos en torno del tratado de la conciencia, y específicamente se dedica a esclarecer los problemas

²⁹ Ibid.

³⁰ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 421.

³¹ Vereecke, "Introducción a la historia de la teología moral", 66-67.

³² Vidal, *Nueva moral fundamental*, 447- 478.

³³ Ibid., 522.

del probabilismo y del probabiorismo, expresados en términos de laxismo y rigorismo. Se destaca históricamente el aporte de San Alfonso María de Liguori, por su postura equilibrada del equiprobabilismo, en el que prevalece el estudio de las situaciones concretas del acto moral, sobre la aplicación mecánica de una fórmula por válida que resulte. Prima la libertad en caso de duda, por encima de la ley.³⁴ Estas orientaciones influyen de tal manera la moral de la Iglesia que se le denomina la *liguorización de la moral católica en el siglo XIX*.³⁵

En el mismo siglo XIX surgen también algunos movimientos renovadores de la moral casuista, con perspectivas de orientación ilustrada, sobre todo, en Alemania, y con ella el desarrollo de los estudios bíblicos; mientras tanto, en Austria, a partir del reordenamiento de la disciplina y de la enseñanza de la moral, surge la reforma del josefinismo.

Ninguna de las dos perspectivas logró penetrar los desarrollos de la teología moral de entonces, ni ser parte de la reflexión de los centros de estudio teológicos, y mucho menos alcanzó a ser considerada por parte de los creyentes. Es decir, se continuaba en la orientación casuista a pesar de los movimientos renovadores.

Estos movimientos renovacionistas no surgen aisladamente, sino —como todo proceso inserto en la historia— a partir de diversos factores y movimientos paralelos, en los que se empiezan a manifestar diversos tipos de revolución que no logran ser integrados, y por tanto, complejizan los análisis y las búsquedas de renovación.

Al ser difícil el ordenamiento característico de estos factores respecto de la moral del siglo XIX, hemos de considerar en forma general la moral, en referencia al sacramento de la penitencia³⁶, como el contexto en el que se originan esfuerzos sistemáticos en los ámbitos teológicos universitarios para renovar la teología moral. Dicha propuesta de renovación estaría centrada en la actitud espiritual y en la búsqueda del ideal de vida cristiana mediante el itinerario de segui-

³⁴ Ibid., 472-473; Häring, *La ley de Cristo*, I-I, 65-66.

³⁵ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 473- 474.

³⁶ Häring, *La ley de Cristo*, I-I, 68.

miento de las enseñanzas del Evangelio y de los santos padres. Este movimiento de renovación bíblico-patristica se reconoce como la Escuela de Tubinga; a ella pertenecen, entre otros, los moralistas Johan Michael Sailer, Johann Baptist Hirscher y Franz Xaver Linsenmann.³⁷

B. Häring valora, por su parte, muy positivamente el influjo de Tubinga, y destaca, no tanto su crítica a la moral casuista, sino la dimensión novedosa de la presentación de la teología moral en perspectiva y lenguaje evangélico, como la gracia, la libertad. La gracia es entendida como don de Dios desde el cual llama al hombre a un encuentro personal con él, para alcanzar la plenitud de vida, la realización personal. La libertad también es don dado por Dios desde el cual el hombre se siente asimilado a discernir y actuar de acuerdo con la voluntad divina.³⁸

La restauración tomista es otro movimiento importante del siglo XIX que intentó desarrollar un proceso de renovación de la moral. El punto de partida de esta renovación es la encíclica *Aeterni Patris* (1879) y el interés está centrado en recuperar la base ontológica de la metafísica escolástica para la moral. Sin embargo, sus aportes concretos fueron escasos, incluso a pesar de que en su orientación de la moral, desde la perspectiva tomista, se conservó el método casuístico.³⁹ Los moralistas de este movimiento destacados por B. Häring son, entre otros, Franz Friedhoff, Konrad Martin, Theophil Hubert Simar, Joseph Schwane, Johannes Evangelista Pruner, Franz Schindler, Otto Schilling y Joseph Maubach.⁴⁰

En el siglo XX, el aire de renovación de la moral será una característica muy importante entre los moralistas, entre quienes se destaca Fritz Tillmann, formado en Sagrada Escritura, pero decide optar por la moral, continuando la propuesta de Sailer y Hirscher, hasta el punto de ser considerado como uno de los que más influyó en la renovación de la moral.

³⁷ Ibid.; Idem, *Libertad y fidelidad en Cristo*, I, 67-68.

³⁸ Idem, *La ley de Cristo*, I-I, 70-71.

³⁹ Ibid., 73; Vidal, *Nueva moral fundamental*, 494-495.

⁴⁰ Para ver los delimitamientos de cada una de estas propuestas, ver Häring, *La ley de Cristo*, I-I, 73-76.

Su aporte más importante está en el orden de privilegiar la caridad y el seguimiento de Cristo como el principio fundamental de la moral. Ello significó romper con las diferenciaciones entre la moral de los preceptos, que impone un mínimo moral a todas las personas, y la moral de los consejos, destinada a los que están en el camino de la perfección.⁴¹ Tillman escribe su obra cumbre *Manual de la doctrina moral católica* con Teodoro Steinbüchel, quien presenta los fundamentos filosóficos de la moral (Tomo 1) y con Teodoro Münker, quien presenta los aspectos psicológicos (Tomo 2).⁴² Esta obra, debido a su centralidad cristológica y estructuración bíblica, será de obligatoria referencia e inspiración para B. Häring, cuando escribe *La Ley de Cristo*.

Ya en la etapa inmediatamente anterior al Concilio, se presentan hechos que demuestran la percepción casi generalizada de la necesidad de un cambio en la concepción de la teología moral. En primer lugar, podemos situar las críticas a la moral casuista, a través de diversas publicaciones, entre las cuales reconocemos la de Gustave Thies, *Tendencias actuales en teología moral* (1940). Ella habla de la necesidad de la moral de ser más explícitamente cristiana, y por tanto, de presentarse como salvífica e histórica, y de responder de manera concreta a las problemáticas del ser humano y de la sociedad en la que se está inserto.

Luego, Jacques Leclercq publica su libro *La enseñanza de la moral católica* (1950)⁴³, que fue traducido a diferentes lenguas, con lo cual las ideas renovadoras se extendieron y generaron todo tipo de críticas y debates. De manera simultánea, se estaba gestando, en el ambiente protestante, una reflexión moral que privilegiaba el elemento subjetivo de la decisión moral, inclinada a la sobrevaloración de la *situación* del sujeto. Es lo que se llamó *ética de situación* o *nueva moral*, según acuñó A. J. R. Robinson.⁴⁴

⁴¹ Ibid., 76-77.

⁴² Respecto del “modelo” de teología moral presente en este manual de Tillmann, ver Bonandi, “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo”, 108-138.

⁴³ Leclercq, *La enseñanza de la moral católica*.

⁴⁴ Robinson, “Sincero para con Dios”, *Servicios Koinonia*, <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/RobinsonSinceroParaConDios.pdf> (consultado el 17 de marzo de 2010), 58.

Algunos moralistas católicos representativos asumieron lo que consideraron válido de la *ética de situación* para completar el análisis de la decisión moral. Es una corriente condenada por el mismo Pío XII: primero, en tono de advertencia, en la encíclica *Humani generis* (1950), y luego en forma de condena, en la Instrucción del Santo Oficio del 2 de febrero de 1956, la cual dice que “produce el efecto de un ariete implacablemente demoledor”.⁴⁵

Sin embargo, es B. Häring quien –con la publicación en alemán de *La Ley de Cristo*, en 1954– introduce las tendencias renovadoras en la exposición sistemática de la moral. De alguna manera, no solo hace una presentación completa de una moral renovada, sino que introduce un lenguaje más cercano y positivo que demanda nuevas comprensiones de la fe y de la vida moral. No se puede ignorar que Häring no fue el único (también estuvieron E. Mersch, J. Stelzenberger, G. Gilleman, S. Pinckaers, O. Lottin), pero sí quien más influyó:

...fue el primero en ofrecer una síntesis histórica más desarrollada y con metodología más crítica. Siguiendo este modelo, casi todos los manuales de teología moral publicados después del Concilio Vaticano II presentan una panorámica histórica de la disciplina.⁴⁶

Tales intentos, sin embargo, no constituyeron en sí un cambio en la enseñanza de la moral en los centros de formación teológica –que continuaban en la línea de la moral casuista con los “manuales de corte romano”⁴⁷– pero sí se puede decir que la década entre los años cincuenta y los sesenta fue definitiva en este retorno a las fuentes para la renovación de la teología moral que luego será acogida por el Concilio.⁴⁸

Poco después del Concilio, se reivindica una nueva corriente en la Iglesia a partir de la *Humanae vitae* (1968), que niega la va-

⁴⁵ Congregación del Santo Oficio, “Instrucción sobre la ‘ética de situación’ *Contra doctrinam* (2 de febrero de 1956)”, 144.

⁴⁶ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 297.

⁴⁷ La expresión “manuales de corte romano” hace referencia a los manuales escritos en latín que conservan el modelo casuístico y pretenden ser referencia única en los centros de enseñanza eclesial. Ver Vidal, *Nueva moral fundamental*, 496- 498; respecto de un análisis epistemológico de estos manuales, ver Gómez, *La refundación de la moral católica: el cambio matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, 53-80.

⁴⁸ Sayés, *Teología moral fundamental*, 80

loración de lo intrínsecamente malo desde la postulación de la opción fundamental y el proporcionalismo moral, en clara distinción con el planteamiento eclesial, específicamente en el tema de anticoncepción.⁴⁹ Se activa un movimiento fuerte defensor del personalismo cristiano, el cual se realiza a partir de la responsabilidad y la autonomía. Algunos teólogos describen en uno y otro sentido las bondades y desatinos que puede tener esta fundamentación de la moral autónoma, obviamente desde sus propios paradigmas.⁵⁰

El gran interés de este modelo personalista, según A. Auer, es la comunicabilidad, aspecto que adquiere dimensiones de urgencia en un mundo secularizado, una de cuyas características es, paradójicamente, la existencia de medios de comunicación eficientes mientras prevalece la falta de comunicación entre los humanos, las culturas en términos de comprensión.⁵¹

Otros intereses están en el orden de superar la heteronomía moral, la concepción restringida de vida teologal y la integración de lo natural y lo sobrenatural⁵²; de proponer también la centralidad de la persona en la dinámica moral, como objeto y sujeto al mismo tiempo.⁵³ Se privilegian las categorías centradas, como libertad, conciencia, decisión y responsabilidad, y se desestiman las que tiene que ver con la ley natural.⁵⁴

Al recorrer este camino sobre los antecedentes del Concilio, podemos definirlo como problemático y complejo, en cuanto significa

⁴⁹ Composta, “Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II”, 82.

⁵⁰ Urdániz describe la moral personalista como autónoma y subjetivista, contraria a la heteronomía y a la teonomía. Ver Urdániz, “La teología moral desde la encíclica *Aeterni Patris*. Progreso y crisis posterior en su centenario (1879-1979)”, citado por Sayés, *Teología moral fundamental*, 90-91. Como la reacción a la comprensión del objeto de la teología moral centrada en el acto, desvinculada de la finalidad subjetiva de la persona, reconocida como “moral de actos”, ver Molina, *La moral entre la convicción y la utilidad*, 66.

⁵¹ Auer, *Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?*, citado por Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 516.

⁵² Un interesante análisis y posterior valoración desde la comprensión de la especificidad plena de la moral cristiana se encuentra en la tesis doctoral de Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 631-635.

⁵³ Vidal, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, 121.

⁵⁴ Ver Sayés, *Teología moral fundamental*, 98.

un cambio de paradigma, y éste, a su vez, supone la revisión de los presupuestos de la fe cristiana, específicamente, de la forma como se presenta el misterio del amor de Dios en la respuesta al misterio del mundo, y del hombre en cada momento de la historia por parte de la Iglesia, que debe ser trascendental e histórico al mismo tiempo.

1.2 EL CONCILIO VATICANO II: LA RENOVACIÓN DE LA MORAL

1.2.1 La dimensión moral del Concilio

Como se ha planteado en el punto anterior, el Concilio representa la concreción de los esfuerzos de renovación de la teología moral planteada en el siglo XX en dos niveles:

...propicia el despegue de la reflexión teológico-moral hacia los aires nuevos de la renovación eclesial, por un lado; por otro, y como consecuencia de lo anterior, sella el abandono del modelo casuístico en el que se venía fraguando la vida y la reflexión de los católicos desde el Concilio de Trento.⁵⁵

Sin embargo, ¿en qué consiste este aporte del Concilio a la moral? En esta pregunta está implícita una primera respuesta: efectivamente, el Concilio –como ya habíamos insinuado– realizó aportes significativos para la renovación de la moral. Aunque no haya muchos documentos de carácter moral, el espíritu está presente en casi todos los documentos⁵⁶, en especial, en la comprensión de una moral eclesial que realiza la *Lumen gentium*, la ordenación de la fundamentación bíblica de la moral presentada en la *Dei Verbum*, y el carácter místico y sacramental del obrar humano presente en la *Sacrosanctum Concilium*.⁵⁷

⁵⁵ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 511.

⁵⁶ Esta valoración está en la línea de Häring; sin embargo, no podemos desconocer que teólogos como Congar consideran que en el Concilio es ausente el tema moral y por tanto no se puede caracterizar como un Concilio de renovación moral. Ver Congar, “El llamamiento de Dios”, 1947.

⁵⁷ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 514.

Se trata de una renovación que prosigue, que no se agota en el Concilio, pues “los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época” (GS 62).

L. Vereecke dice, a propósito en los años noventa, que el desarrollo de la teología moral no forma parte de la historia, pues todavía está tratando algunos problemas acuciantes.⁵⁸ Especifica que el Concilio generó dos ensayos de moral: uno para la caridad integral (LG 39-42) y otro para la moral social a nivel mundial (GS).⁵⁹

Además, plantea un nuevo estilo en el ejercicio del magisterio no pronunciando dogmas ni condenas, sino poniendo de relieve las verdades de fe que inciden en la vida, y estableciendo la Sagrada Escritura como la fuente de esa renovación de la moral cristiana (DV 7); moral que se sitúa a nivel de la gracia, y por eso busca estar en progresivo aumento de la fe, la esperanza y caridad (LG 65).

En la *Gaudium et spes* –dice Ph. Delhaye–, la dimensión de la moral es planteada en forma renovada, por cuanto se abre a las realidades terrenas, presenta una antropología cristiana y un *tratado de valores*, al ocuparse de la vida familiar, cultural, económica, social, política, e incluso, lo internacional; los tratados clásicos son remplazados, así como la preponderancia del enfoque comunitario sobre el individualista, de manera que para concretar los imperativos morales en la vida son necesarias reformas estructurales.

Igualmente, se considera fundamental el diálogo de la teología con las ciencias humanas y el reconocimiento de la constitución de realidades autónomas a las cuales la moral cristiana tiene la tarea de aportar desde la fe y la caridad, para “extraer mejor su sentido profundo y ofrecerles la posibilidad de superarse”.⁶⁰

En efecto, en lo correspondiente al asunto del objeto de la teología moral descentrada de la moral de casos, ésta se torna en una moral teocéntrica en la que todos los seres humanos están llamados a la santidad en la Iglesia (LG 39-42). Del mismo modo, el movimiento

⁵⁸ Vereecke, “Historia de la teología moral”, 841.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Delhaye, “La aportación del Vaticano II a la teología moral”, 216-217.

renovador del Concilio permitió configurar un nuevo tratado, el de moral fundamental, al que se aisló del tratado clásico *De principiis* y se privilegió el enfoque antropológico y soteriológico. Junto con este nuevo tratado, se redefine el de la *Moral especial*.

Aunque carecen de unanimidad en su estructura, coinciden en el aspecto de las cuestiones, entre las que se destacan las concernientes al sujeto personal, a la bioética, a la sexualidad, a la dimensión social, a los derechos humanos, a la economía, a la política, a la cultura, entre otras, para las cuales es preciso estar en diálogo con las demás ciencias.

1.2.2 Criterios y cauces de la renovación moral

Respecto de los criterios y formas como se ha de realizar esta renovación de la teología moral, es explícita la forma de plantearlo el decreto *Optatam totius*:

Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo. (OT 16).

Según este numeral, los rasgos de la renovación de la teología moral son los siguientes: el carácter científico, la especificidad cristiana (nutrida por la Sagrada Escritura), la orientación hacia la perfección (debe mostrar la excelencia de la vocación), el carácter eclesial, unificado en el amor y abierta al mundo.⁶¹

1.2.2.1 El carácter científico

El objetivo principal de la teología moral según el Concilio es proponer la grandeza de nuestra vocación en Cristo, en íntima relación con su misterio y la historia de salvación, de manera que la fe en la revelación es el principio definitivo de la moral, y su sentido será contribuir en la solución de los verdaderos problemas del hombre y la sociedad.

⁶¹ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 515-516.

Propone a la teología moral no quedarse en solo kerigma, sino hacerse de manera científica. Así como un modo abstracto de pensar y exponer una verdad no es válido en el discurso de la teología moral actual, tampoco lo es un modo de hablar reducido a lo piadoso. Debe compartir el mismo método que la teología dogmática. Para ello se requiere, según J. Fuchs, rigor de la exégesis en el uso de la Sagrada Escritura; conocimiento de la evolución de las ideas morales; conocimiento de la tradición de la Iglesia sobre algunas cuestiones morales; conocimiento de los documentos magisteriales y sus contextos; y finalmente, un análisis profundo de las fuentes, para encontrar sentido a las verdades reveladas.⁶²

Del mismo modo, la exigencia de la exposición científica implica rechazar la visión unilateral de la moral casuística, que se fundamenta en principios universales para aplicarse a las diferentes situaciones, y olvidarse de *la grandeza de nuestra vocación cristiana*. Esto significa que el método casuístico no puede quedarse en trivialidades ni limitarse a hallar los límites mínimos de la obligación, y no que no sea o no haya sido importante en la exposición de la teología moral.⁶³

Otra exigencia del Concilio para hacer efectiva esta exposición científica de la moral consiste, según J. Fuchs, en el conocimiento de la naturaleza del hombre y su manera de obrar. Esto es, en primer lugar, el problema de la relación naturaleza-gracia, ley natural-ley de Cristo; en segundo lugar, el problema de lo principal y de lo secundario de la ley nueva de Cristo; y en tercer lugar, el problema del carácter personal del acto moral.

Se destaca en este mismo numeral del decreto (el 16 de la *OT*) la necesidad de introducirse en el conocimiento que proviene de otras religiones, para conocer lo que tienen de bueno y verdadero, estar preparados para dialogar con el hombre de su época, y profundizar en

⁶² Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 65-66.

⁶³ Para una adecuada comprensión de este asunto, el autor nos ofrece una distinción entre “caso” y “situación”. Se comprende por “caso” la situación concreta sobre la que recae un juicio moral, que es además válido en esas condiciones reales. Mientras que una situación habla es de la condición personal, cuya moralidad es juzgada por sí mismo en su conciencia. Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 68-69; Idem, “Renovación de la teología moral”, 283.

la propia doctrina: para que “sean capaces de *transmitir la plena luz de la verdad* a los que carecen de ella” (OT 16). Esta apertura ecuménica es planteada por algunos teólogos moralistas como una de las tareas derivadas del fundamento trinitario de la moral.⁶⁴

La otra tarea de la teología moral en relación con la exposición científica es presentar al hombre las verdades de fe que sistemáticamente estudia y profundiza la dogmática, privilegiando su nivel práctico. En este mismo sentido, exhorta a los sacerdotes y a los teólogos a asumir con rigor científico el estudio de la teología, para que haya avances en las investigaciones y se tengan a disposición mayores elementos para explicar la grandeza de nuestra vocación como cristianos.

Esta necesidad se debe atender por parte de la Iglesia con la creación y desarrollo de facultades de ciencias sagradas en las universidades, que procuren:

Una inteligencia cada día más profunda de la sagrada revelación, se abra acceso más amplio al patrimonio de la sabiduría cristiana legado por nuestros mayores, se promueva el diálogo con los hermanos separados y con los no cristianos y se responda a los problemas suscitados por el progreso de las ciencias [...] sirviéndose también de los métodos y medios más recientes, formen a los alumnos para las más profundas investigaciones. (Declaración *Gravissimum educationis*, 11).

El carácter de científicidad de la moral como orientación para la renovación de la teología moral no solo se circunscribe al carácter formal del tratamiento de las fuentes y las metodologías de investigación, sino abarca su carácter crítico en la búsqueda de las verdaderas causas de las situaciones que angustian y lesionan la vida de las personas y las comunidades. Esto es lo que se reconoce como un aporte de la teología latinoamericana, que identifica por ejemplo la pobreza como una realidad causada por el egoísmo humano (Puebla 21.30).

⁶⁴Planteada como fundamento del diálogo ético con la sociedad secular. Ver Vidal, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos: entre la Escila del relativismo y el Caribdis del fundamentalismo*, 93ss.; sobre la Trinidad y el diálogo religioso, ver Ciola, *Cristología y Trinidad*, 205- 207, 209- 242.

Esto quiere decir que la mediación de las ciencias no solo apunta a hacer llegar el mensaje de salvación de Dios en Jesucristo de manera adecuada, sino también y principalmente al discernimiento de las causas de la injusticia, la pobreza y la opresión, pues existen diversas formas de legitimar y sacralizar el orden establecido, a través de mediaciones y desarrollos, que arropados con categorías de validación universal, como es el término *científico*, pretenden establecerse como inmodificables y exentos de crítica.⁶⁵ Esa función crítico social hace parte de la misma naturaleza profética de la teología y de la Iglesia, específicamente en su aspecto de cientificidad de la moral renovada.

1.2.2.2 La especificidad cristiana

El criterio hermenéutico para realizar de manera legítima y segura la tarea de la especificidad cristiana corresponde a la Sagrada Escritura y a la tradición. Es la garantía de la vida moral de los creyentes y de la teología moral. El Concilio Vaticano II pone especial énfasis en esta referencia, al afirmar:

La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la verdad escondida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios, y en cuanto inspirada es realmente Palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología. (DV 24).

En efecto, para la teología moral, la Sagrada Escritura y la tradición no están dispuestas como *justificación a posteriori*, ni como depósito de soluciones prediseñadas, sino se constituyen en referencial

⁶⁵ A través del uso de este tipo de categorías se puede llevar a validar un tipo de racionalidad que crea pobreza y opresión. Cito un planteamiento de L. Boff que es dicente: “La ciencia y la técnica no surgieron en virtud del mero ejercicio gratuito de la racionalidad, sino como respuesta exigida por el progreso de la producción, del mercado y del consumo [...]. El saber posee una intencionalidad perfectamente definida: el poder. Poder y saber son coincidentes según la modernidad burguesa. Por eso el proyecto científico y técnico constituirá la gran empresa de la sistemática dominación del mundo en función del proceso productivo [...]. La racionalidad analítica exigirá cortar los demás accesos legítimos a lo real que vengán orientados por el pathos, la simpatía, el eros, la comunión fraterna y la ternura. Toda esa dimensión será reprimida y hasta desacreditada como factor perturbador de la objetividad científica.” (Boff, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, 20-21).

primario para iluminar la realidad humana de manera nueva. La importancia de éstas no reside entonces en la inmediatez de los problemas, sino se sitúa más allá, en el sentido de la vida: “La Sagrada Escritura no inválida la autonomía de la racionalidad ética ni aporta un sistema moral de ‘contenidos’ concretos.”⁶⁶ Sin embargo, indagar desde la Escritura implica el ejercicio de una exégesis crítica y de no prescindir de su relación con la gracia, la justificación, su revelación de amor en la historia.⁶⁷

La fuente de la renovación moral es, en primer lugar, la Sagrada Escritura; ella informa de manera fundamental todo el pensamiento teológico y nos presenta la visión completa de la moralidad cristiana. Por importante que sean los sistemas filosóficos de un San Agustín, un San Buenaventura o un Santo Tomás de Aquino, el teólogo no le es fiel a esa tradición sino a la Sagrada Escritura. Precisamente, lo que caracteriza a estos santos como fundamento conceptual reside en que su pensamiento está en íntima relación con ella, y esto es lo que precisa la teología.

La Sagrada Escritura, especialmente el Nuevo Testamento, nos pone ante categorías dinámicas como el seguimiento de Cristo y el Reinado de Dios en una línea de opción moral personal y de comprensión de la moral cristiana como “la actualización del seguimiento de Jesús y como la realización de las exigencias del Reino”.⁶⁸ De esta manera, el Concilio rechaza la mera instrucción de normas morales de tipo penitencial, y propone una moral que incluye formalmente la moción del Espíritu Santo en las personas y en la relación íntima que se establece con el misterio de Cristo, del que subyace el compromiso con la historia de manifestar la presencia reveladora de Dios en las obras.

Revelación de Dios en la que se integran la salvación individual y la plenitud de la salvación social. La teología moral que privilegie una y desconozca la otra está lejos del espíritu de la Sagrada Escritura. Así lo refiere San Pablo:

⁶⁶ Vidal, *El camino de la ética cristiana*, 30.

⁶⁷ Fuchs, “Renovación de la teología moral”, 281.

⁶⁸ Vidal, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, 30.

Así preparó a los suyos para los trabajos del ministerio en vista a la construcción del cuerpo de Cristo; hasta que todos nos juntemos en la misma fe y el mismo conocimiento del Hijo de Dios, llegando a ser el hombre perfecto, con esa madurez adulta que hará de nosotros la plenitud de Cristo. (Ef 4, 12- 13).

Al seguir el orden propuesto en este punto, también tenemos que pensar en la renovación de la teología moral desde la fidelidad a la tradición. Esta tarea se convierte en una urgencia, porque estamos asistiendo a una época de cambios rápidos en los que se valora lo que aparece como nuevo, pero además porque la fidelidad se comprende desde lo inmutable.

La teología moral debe inspirarse en la Sagrada Escritura y en la tradición de los santos padres. Esto, por dos razones principales: debemos aprender, de estos grandes teólogos de la Iglesia antigua, a controvertir eficazmente las éticas no cristianas, y al tiempo presentar la originalidad, novedad y carácter liberador de la moral de salvación cristiana; pero esta atención a la tradición no supone la aceptación total, simple y sin reparo, del sistema de algunos de los teólogos grandes del pasado, sino reconocer que sus aportes son la expresión de la tarea de presentar la verdad salvífica con el lenguaje propio a los que pertenecen a su época.

No obstante, es posible simplificar a estos grandes teólogos, primero, si juzgamos sus aportes desde las comprensiones de nuestro tiempo, y segundo, si reconocemos solo los aportes de un maestro o escuela y desconocemos los aportes de los demás.⁶⁹

B. Håring dice, respecto de esa tentación de minimizar los aportes de los teólogos clásicos, que es la manera más común de confundir la pereza espiritual y la cortedad de mirada con la fidelidad.⁷⁰ Por tanto,

⁶⁹ Congar, *Situación y tareas de la teología hoy*, 89-90.

⁷⁰ “La auténtica fidelidad al Evangelio y al espíritu de los grandes maestros de la Iglesia solo es posible con una amplitud de miras auténticamente católica y con un humilde afán de autonomía, con un propósito consciente de salir al paso de los problemas actuales [...]. La tradición teológica de la Iglesia no es ningún silencio sepulcral con guardianes ante meras fórmulas de una lengua muerta, sino continuidad vital en virtud del espíritu del Resucitado. Sobre la vitalidad de la tradición decide la medida de la fidelidad y la docilidad al Espíritu, que nos ha enviado Cristo resucitado.” (Håring, *Teología moral en camino*, 36-38).

es necesario que los teólogos moralistas planteen una moral que responda a los problemas y angustias que tienen el hombre y la mujer en concretos, y que en nuestra realidad no es otra que la orientación hacia la liberación; una moral liberadora que no se justifica en ideologías buscando seguridades ante los planteamientos de la fe y de la que se deduce una acción política de solidaridad:

Se trata de dejarnos juzgar por la Palabra del Señor de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz... Esto es lo que busca la llamada teología de la liberación.⁷¹

Es una lectura de la Sagrada Escritura desde la perspectiva del momento presente, que destaca especialmente la experiencia del Éxodo, la del profetismo y la actitud confrontadora de Jesús desde su praxis de liberación.⁷² Así, la especificidad cristiana como exigencia de renovación moral para toda la Iglesia adquiere dimensiones de novedad: esto, para pensar la fe y hacer teología proponiendo una actitud espiritual de libertad y para pensar críticamente la realidad desde una hermenéutica histórico-liberadora; así mismo, para denunciar proféticamente las injusticias que contradicen el Reino de Dios, subrayando el hecho de que la salvación propuesta por Jesucristo se hace aquí y ahora, y comprende a todas las personas, aunque su plenitud siempre esté en la parusía.⁷³

⁷¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 15-16.

⁷² Echegaray, *La práctica de Jesús*; Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*.

⁷³ El lenguaje que propone C. Boff ilustra de forma especial esta responsabilidad profética: "...una actitud de espíritu o un estilo particular de pensar la fe [...] que] aboga por una lectura siempre situada y orientada en función de unos desafíos y de unos problemas concretos. Rechaza, en principio, una hermenéutica intemporal o puramente espiritual, en el sentido de la 'privatización' de la fe. Acentúa la dimensión política de los acontecimientos salvíficos, especialmente la del éxodo y la de la muerte (asesinato) de Jesús, así como el carácter 'subversivo' del mensaje bíblico, especialmente la crítica que hicieron los profetas y Jesús de las injusticias sociales. Subraya el hecho de que la salvación se lleva a cabo en la historia y de que no existe más que una única historia salvífica, que comprende la totalidad de los hombres." (Boff, *Teología de lo político*, 15-16).

1.2.2.3 *Moral orientada a la perfección*

Una moral orientada hacia la santificación es una moral de la gracia que busca la gloria de Cristo, progresando continuamente en las virtudes teologales en el cumplimiento de la voluntad de Dios (LG 65). Es una moral de la caridad, porque Dios es amor (1Jn 4,16), del cual participamos por la gracia (Rm 5,5), y todo se ordena a este amor como una exigencia cristiana: “Por consiguiente, el primero y más imprescindible don es la caridad, con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por él” (LG 42).

Sin embargo, es un amor que debe dar frutos, y para ello, se debe abrir el corazón a la gracia de Dios y obrar en el amor: “Pues la caridad, como vínculo de perfección y plenitud de la ley (cfr. Col 3,14; Rm 3,10) rige todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin” (LG 42). Es un llamado universal a la santidad (LG 39), en el que no hay diferencia entre los creyentes (LG 41), y en el que la perfección de la vida cristiana en el amor los lleva a concebir y actuar de forma cada vez más humana y a transformar la sociedad (LG 40).

Este compromiso de transformación está determinado, de una parte, por el acontecimiento salvador de Cristo, y de otra, por la provisionalidad de su proyecto de vida, de cara a la manifestación plena del Señor. En este tiempo, entre lo ya cumplido y lo que todavía está por suceder, se decide la vida ética del cristiano. Y en esta tensión dialéctica es en la que la vocación en Cristo se vuelve un imperativo, y las acciones se vuelven hechos salvíficos.⁷⁴

Del mismo modo, la vocación en Cristo hace que el cristiano exista en la gracia y en la esperanza como realidad dialéctica hacia la

⁷⁴O. Cullmann presenta esta tensión de la moral histórico-salvífica en los siguientes términos: “La situación del período presente, que hemos calificado como tiempo intermedio, hace que los primeros cristianos no establezcan leyes morales nuevas, sino que, en cualquier momento del período presente, es la situación concreta la que determina la decisión; y esto, fundándose en el conocimiento que tienen del acontecimiento central, de la soberanía actual de Cristo, y de la finalidad hacia la cual tiende la historia de salvación. El creyente sabe que camina actualmente entre la resurrección de Cristo y la parusía, entre el cumplimiento que ha tenido lugar ya y pone fin a todos los imperativos, y el acontecimiento que todavía no ha acaecido.” (Cullmann, *Cristo y el tiempo*, 199-200).

plenitud (Rm 5,2), y que a través del discernimiento, “la clave de toda moral neotestamentaria”⁷⁵ descubra si está en este camino de perfección. El sujeto de tal discernimiento somos cada uno de nosotros, por lo cual San Pablo pide:

Que el amor crezca en ustedes, y con él alcancen conocimiento y buen juicio en todo. Así sabrán reconocer lo que conviene en cada momento y, caminando con rectitud, llegarán sin tropiezo al día de Cristo, llevando como fruto maduro esa santidad que procede de Cristo Jesús, para la gloria y alabanza de Dios. (Flp 1, 9-11).

Además nos muestra el cómo:

Les ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios que se entreguen ustedes mismos como sacrificio vivo y santo que agrada a Dios: ese es nuestro culto espiritual. No sigan la corriente del mundo en que vivimos, más bien transfórmense por la renovación de su mente. Así sabrán ver cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto. (Rm 12, 1-2).

Santidad y perfección son términos semejantes que expresan la forma de realización de la *vocación en Cristo*, como una categoría fundamental en la moral cristiana, que el Concilio articuló en torno de la propuesta de renovación de la moral.⁷⁶ De esta manera, se comprende la convergencia entre la espiritualidad y la moral: ambas proceden de la vida nueva de la gracia de Cristo y realizan el designio salvador en la historia. Cada una se nutre de la otra recíprocamente (*Redemptor hominis*, 18).

Juan Pablo II recuerda –en *Christifidelis laici* (1988)– que el carácter de dicha invitación a la santidad a partir de la dignidad (*CL* 16) implica que la vida según el Espíritu se exprese en la realidad cotidiana para el servicio y la comunión (*CL* 17). Se trata de una fe comprometida con la caridad, expresada en procesos integrales de liberación de los pobres y oprimidos, en todos los contextos sociales.⁷⁷

⁷⁵ Ibid., 202

⁷⁶ Fráling, “La vocación como categoría ética fundamental. Interpelación del II Concilio Vaticano a la teología moral actual”, 285-299.

⁷⁷ Moser y Leers, *Teología moral: conflictos y alternativas*, 25-27.

1.2.2.4 *El carácter eclesial*

El carácter eclesial *de los fieles en Cristo* también es fundamental para la renovación de la teología moral, que es una moral de salvación (Jn 3,16; 1Jn 4,9); una moral que tiene en esta historia tiempos especiales de plenitud y densidad de salvación, como es el tiempo de Cristo. El misterio de la pascua tiene sentido cuando ha alcanzado la liberación definitiva (Hb 9,12), y participar de su salvación es participar de su acontecimiento salvador, es decir, insertarse en la hora de Cristo, que es hoy la hora de la Iglesia, participando así en el sacramento del encuentro con Cristo, quien nos pone en el camino del Padre.

Por consiguiente, la Iglesia como comunidad de salvación actúa salvíficamente mediante acciones diversas para procurar el permanente encuentro de los hombres con Cristo. El Concilio expone las acciones salvadoras de la Iglesia a partir de la realización en Cristo de la triple misión salvadora del Antiguo Testamento: ser profeta, ser sacerdote y ser rey. La Iglesia tiene la misión de hacer presente la salvación de Dios en Cristo, a los hombres, y realiza esta tarea a partir del anuncio de la Palabra (ministerio profético), la celebración y vivencia de los sacramentos (ministerio litúrgico-sacerdotal) y la dedicación al servicio de los demás en el amor (ministerio hodegético) (LG 13).

Esta es una misión de toda la Iglesia, que ha sido encargada en primer lugar a los discípulos (Mt 28,16-20; Mc 16,15), quienes confiaron a los obispos la tarea de continuar dicha misión (LG 20), y estos, a su vez, a los presbíteros y diáconos, que participan de estos mismos ministerios de Cristo (LG 28).

Los sacerdotes presbíteros, al estar unidos al orden episcopal, participan del ministerio de los apóstoles de procurar la gloria de Dios Padre en Cristo, *primero*, mediante el anuncio del Evangelio, para nutrir la fe con la predicación, pues “la fe nace de una predicación, y la predicación se arraiga en la Palabra de Cristo” (Rm 10,17); y además, para congregar y acrecentar el pueblo de Dios como un cumplimiento del mandato del Señor, en Mc 16,15 (PO 4).

Segundo, tienen la misión de celebrar y presidir los sacramentos, en especial, la eucaristía, a la que se ordenan todos los ministerios y obras del apostolado (PO 5). *Tercero*, tienen la misión de ser *rectores del pueblo de Dios* y como tales, deben cuidar espiritualmente a este

pueblo no solo de manera individual, sino tendiendo a formar comunidad, con especial atención a los pobres y a los enfermos (*PO 6*). También se extiende esta triple misión a los laicos (*LG 31*).

Expuesta la triple misión y acción salvadora de la Iglesia realizada en Cristo, se destaca ahora el lugar central que ocupa la liturgia en dichas acciones, pues es el ejercicio del sacerdocio de Cristo. Por ser la liturgia obra del mismo Cristo y de la Iglesia, es la acción sagrada por excelencia y eficacia, y actúa como fuente primaria para la teología (*SC 7*). En efecto, la liturgia y el sentir de los fieles son formas particulares de tradición que conservan el pasado como una realidad viva que apunta al presente en perspectiva de futuro, iluminándolo. Consiste especialmente en conocimientos tácitos, silenciosos, que se perpetúan a través del gesto, del rito.

El Concilio resume esta importancia de la liturgia como eje articulador de la acción salvífica de la Iglesia: “No obstante, la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (*SC 10*). Es cumbre porque “la sagrada liturgia no agota la actividad de la Iglesia, pues para que los hombres puedan llegar a la liturgia es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión” (*SC 9*).

Es decir, la fe es necesariamente una condición de participación de la liturgia, que a su vez, en la medida en que se profundiza en la participación de la celebración litúrgica, se procede a una mayor adhesión en la fe del acontecimiento salvador de Cristo. La otra condición es la conversión, entendida como la disposición interior y actitudinal para asumir la gracia y expresar la presencia de Dios en la acción moral.

También la liturgia es fuente, en cuanto lo que celebra, convoca y destina es el misterio pascual de Cristo, el cual tiene una fuerza de proyección que se exterioriza y se expresa en la liturgia, de manera que es un misterio vivido como un continuo *pentecostés* para la Iglesia.⁷⁸ Pascua y Pentecostés son esos dos momentos o acontecimientos que vive y hace la Iglesia: “Es de la Pascua de donde brota Pentecostés.

⁷⁸ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 611.

El tiempo de Pentecostés es el tiempo de la Iglesia, pero ese tiempo necesita de la Pascua como de una fuente continua de energía.”⁷⁹

Esta opción por lo eclesial, por lo comunitario y por lo litúrgico tiene también implícita una denuncia, un cuestionamiento profundo a la sociedad capaz de crear dinámicas de exclusión y marginación, generando pobres⁸⁰ y lenguajes pesimistas. Los ritos acogen símbolos de vida y recuperan su sentido de convocatoria comunitaria alrededor de la vida y como expresión de ella a través de expresiones de fraternidad, de encuentro.

Esta reivindicación también es importante en relación con el misterio trinitario, en tanto es en esa forma celebrativa de la Iglesia primitiva como se descubre este misterio central del cristianismo; uno que se reveló primero como hecho, como realidad siempre presente en la vida humana y que es expresado, primero, en la liturgia mediante oraciones y doxologías por parte de los creyentes, a las que siguen las formas sacramentales, por lo cual puede hablarse de *emergencias de la conciencia trinitaria en la historia*. Luego, en un segundo momento, esa realidad es formulada doctrinalmente.

1.2.2.5 Apertura a la realidad del mundo y los valores

Se trata del nivel de relación con el mundo, que en el texto del decreto *OT* se expresa con el carácter de compromiso con el mundo: *obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo*. En esta tarea descubre el Concilio una distinción moral entre un fin primario (divinización) y otro secundario (humanización) (*GS* 40, 42, 43, 57).

Ph. Delhaye señala seis razones para el compromiso con el mundo. Son las siguientes: la bondad de la creación, la dignidad del hombre, la diaconía de la caridad, la recapitulación en Cristo, su ejemplo, y el alcance cósmico de la resurrección (*AA* 7; *GS* 43. 45. 58).⁸¹ Estas son razones que provocan una permanente exhortación a los cristianos, en los términos de la vigilancia evangélica de San Pablo, para responder al espíritu del Evangelio (*Rm* 12,2).

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Moser y Leers, *Teología moral: conflictos y alternativas*, 88.

⁸¹ Delhaye, “La aportación del Vaticano II a la teología moral”, 215-216.

Respecto de tal responsabilidad para con el espíritu de la época, es necesario –como plantea B. Häring– saber diferenciar entre *espíritu del mundo* y *espíritu de la época*. De esta adecuada diferenciación dependerá la legitimidad y servicio de la teología moral con la realidad. El espíritu del mundo es un modo de sentir y pensar basado en el egoísmo y el orgullo, que lleva a rechazar la redención y la propuesta de Cristo. El espíritu de la época comprende el conjunto de sentimientos, imaginarios y anhelos presentes en un determinado tiempo de la historia que caracteriza el pensamiento y la vida de los hombres. El espíritu de la época supone dificultades, pero también posibilidades de esperanza:

Si creemos en el Señor de la historia y en la relación de toda la historia a la historia salvífica, entonces la teología moral ha de intentar con todo celo y con un amor comprensivo hacia sus contemporáneos descubrir en el espíritu de la época las legítimas aspiraciones. Si llegamos en teología y en pastoral a valorarlas positivamente, ello significará colaborar en la redención del espíritu de la época.⁸²

Esta relación de correspondencia mutua entre la teología moral y el espíritu de la época es siempre actual por la acción del Espíritu de Dios. Supone la renuncia al biblicismo y a la reducción del mensaje salvífico para todos los tiempos y culturas, a través de la obra de alguno de los padres de la Iglesia. La verdad supera toda barrera de tiempo y época, pero si la verdad no es comunicada adecuadamente con los lenguajes, no tiene en cuenta las aspiraciones y angustias del espíritu de la época.

[La consecuencia] será que el espíritu de la época permanecerá sin redimir y sucumbirá a las tenebrosas potencias del espíritu del mundo. Una repulsa “apologética” global puramente negativa del espíritu de la época con fórmulas tomadas parcialmente de una teología actual de ayer o de anteayer que dialoga con su época significa un escándalo peligroso para la salvación, provocar una reacción desfavorable en el espíritu de la época e incluso condenarlo a la degeneración.⁸³

⁸² Häring, *Teología moral en camino*, 39.

⁸³ *Ibid.*, 40.

Es la realidad la que nos ilumina, y entre más la comprendamos, en esa medida, podemos fecundar una fe viva y producir frutos en la caridad para la vida del mundo. Es una obligación que supone –además de lo expuesto– superar el aspecto individualista de la vida cristiana, dando fruto para el bien de otros (Jn 15,2-5). El Concilio planteó esta necesidad: “Todos en conjunto, y cada cual en particular, deben alimentar al mundo con frutos espirituales y difundir en él el espíritu de que están animados” (LG 38).

Es importante aclarar que el término *obligación* no es asimilable en nuestro lenguaje al de coacción, sino que evangélicamente está en relación con el de *producir frutos*. El Concilio comprende que, al aceptar a Cristo en el grado que lo aceptemos, superaremos con su fuerza todas las dificultades, de manera que tal impulso nos lleve a hacer las cosas del Espíritu en forma libre.⁸⁴

Entre los frutos de la vocación cristiana se destaca la caridad, que –como enseña San Juan– está en íntima relación el amor a Dios y el amor al prójimo (1Jn 4,20ss.), se manifiesta en la entrega y donación total por los otros, para la “vida del mundo” (Jn 6,52), que en sentido evangélico es vida eterna, salvación para todos y todas.

La insistencia en la actualidad de caridad como expresión del fundamento trinitario es recogida por Benedicto XVI, al comentar el pasaje de Mt 25,31-46, en la encíclica *Deus caritas est*, en la que confirma el amor como criterio de acción y valoración de la vida humana (DCE 15). Reconoce esta unidad entre la caridad y las acciones que favorecen al prójimo (DCE 17). No es cualquier acción simple, sino un obrar excelente que procura resolver de manera eficiente las necesidades de la gente y acrecentar su esperanza y felicidad (1Tm 6,17).

Ciertamente no es un descubrimiento, sino una puntualización de las enseñanzas de los evangelios y de la tradición de la Iglesia. Santo Tomás, fiel a esa tradición, plantea superar con la praxis de misericordia los actos propios del culto:

⁸⁴ Es decir, “si alguien es verdaderamente cristiano y, por tanto, posee el Espíritu de Cristo, no podrá dejar de producir fruto a favor de la vida del mundo, y lo hará ciertamente desde el corazón, movido por la gracia de ese Espíritu y, por consiguiente, con libertad.” (Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 33).

No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. Él no necesita nuestros sacrificios, pero quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y para la utilidad del prójimo. Por eso la misericordia, que socorre los defectos ajenos, es el sacrificio que más le agrada, ya que causa más de cerca la utilidad del prójimo. (ST II-II, 39,4, a. 1).

Es la caridad comprendida desde la dimensión de solidaridad (1Co 1,26-31). Cuando la experiencia de amor pasa por esa experiencia del misterio pascual significa renunciar a sus propios intereses y reconocer al otro como hermano-hermana, afirmando la soberanía de Dios como Padre (Jn 15,5).

Este concepto teológico de la solidaridad como expresión de la caridad permite reconocer que la experiencia de Dios solidaria conlleva una vida solidaria, por cuanto es don que se transforma en tarea.⁸⁵ Del mismo modo como la revelación histórica de Dios se realiza en la persona de Cristo, así también en él se revela su comunión trinitaria e incorpora también a los hombres a revelar esa comunión⁸⁶, pero no como invitación externa, sino como parte de su propio ser. Este será uno de los puntales en los que se establecerá la presente investigación.

1.2.3 El nuevo camino para la teología moral según el Concilio

Señalados los criterios de la renovación, se seguirá con lo correspondiente a los cauces que propone el Concilio para que esta renovación sea el reflejo evidente de una nueva teología moral comprometida con la misión histórico-salvífica de la revelación. En primer lugar, corresponde a la teología reconocer su situación de camino, de novedad permanente, por su referencia al Evangelio, como por lo que tiene que ser para el hombre y la sociedad en el momento salvífico actual. En segundo lugar, esta conciencia le exige una comprensión salvífica del hombre más personalista y comunitario. Luego, esta profundización nos llevará a plantear la nueva síntesis entre fe y mundo, destacando su carácter existencial.

⁸⁵Piana, “Solidaridad”, 1732.

⁸⁶Mifsud, *Moral fundamental*, 548.

1.2.3.1 *La situación de camino*

La situación de camino de la fe, del cristianismo y de la teología está presente en la Sagrada Escritura, especialmente en el libro de los Hechos de los Apóstoles (9,2; 18,25; 19,9.23; 22,4; 24,14-22). Se trata del camino del seguimiento de Jesús, del Reinado de Dios que nos pone ante una doble realidad: la realidad del presente y la del final escatológico, la parusía. Al mismo tiempo, es una dialéctica entre una verdad de salvación segura –*el Señor ha de venir*–, y otra de búsqueda humilde de comprensión del mensaje salvífico.

Este *ya pero todavía no* de la moral cristiana que tiene su fuente en la Trinidad (LG 2-4; AG 2-4) se reconoce también su carácter eclesial como sacramento universal de salvación para el mundo (LG 48; GS 45), como signo e instrumento de la unión con Dios y de todo el género humano (LG 1). A esta comprensión eclesiológica le corresponde no solo una manera especial de entender la moral cristiana, sino también la tarea de la teología, la cual tiene una especial función, en el sentido de que no tiene el monopolio ni de la causalidad, ni el de verificación, la cual le corresponde al Espíritu Santo. Es él quien acompaña este camino y dispone el espacio de diálogo de Dios con el mundo a través de la Iglesia.

Así, la Iglesia es sacramento de diálogo de Dios con el mundo y le corresponde tomar, como uno de sus principales rasgos, una actitud abierta, en diálogo y siempre de búsqueda con el principio de docilidad y humildad al Espíritu Santo, para la valoración de la diversidad de carismas y expresiones de fe de la comunidad, así como el carisma propio del magisterio.

Esta diversidad dada por el mismo Espíritu Santo es confirmada mediante el bautismo y la confirmación para que los cristianos sean cotestimonios activos de la fe (LG 12.35). Así, todos los fieles están convocados al diálogo y a caminar en el mundo para afrontar las dificultades, interrogantes y anhelos que provienen de los avances científicos, los desarrollos sociales, que si bien puede ayudar a una comprensión mejor de la fe, también exige posturas críticas y nuevas investigaciones:

Los teólogos guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito

mismo de la fe, o sea sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado. (GS 62).

En el espíritu del Concilio está integrar las competencias académicas e investigativas de los laicos y de los consagrados a la vida religiosa a partir de la libertad de investigación y de pensamiento (GS 62), como una forma de estar en camino.

En otro sentido, esta vez más pastoral y de acompañamiento espiritual, propone integrar la tarea del laico con la de los pastores, pues ambos –como testigos de la resurrección y de la vida del señor Jesús– deben afrontar de manera eficaz la tarea de dar vida para el mundo (LG 37).

También, de modo especial, este peregrinar de la teología está asociado al afán de fidelidad a Cristo, a la tradición heredada y a la Iglesia, por lo que se infiere que el conocimiento que alcanza es siempre fragmentario, aunque pueda ser verdadero. B. Häring propone una analogía respecto de esta tarea siempre incompleta de la teología, al referirse a una torre con numerosas ventanas, desde donde es posible ver una parte del panorama, y donde la tarea será acercarse a cada ventana para conocer fragmentos diferentes del mismo panorama. Ahora bien, como llegar a todas las ventanas es imposible, la teología debe estar en comunicación con los que contemplan el mundo de Dios desde las otras ventanas, y evitar atrincherarse en la propia opinión personal o de escuela, para imponer su mirada.

Esta fidelidad tiene un fundamento divino, porque es la promesa del Señor a su Iglesia de enviar al Espíritu Santo. En San Pablo fidelidad significa una lucha contra la *sarx*, es decir, contra la manera egoísta de ser y pensar desde los valores de este mundo, por lo que significaría “dejarse guiar por el Espíritu” (Rm 8,14; Ga 5,18) y admitir que estamos en camino hacia el encuentro definitivo de perfección en la Jerusalén celestial.

Mientras se está en este camino, debe haber un mayor esfuerzo por la fidelidad permanente y estar atentos a la tentación de servir y agradar a los hombres, y no a la salvación; para ello, es necesario exponer fielmente el mensaje de salvación, independientemente de que se ajuste o no al interés de los hombres. Es necesario reiterar que, para el Concilio, la moral es la llamada de Dios en Cristo para la salvación, en la que nuestras actitudes y comportamientos deben estar en

coherencia con su carácter de “ser en Cristo”.⁸⁷ Del mismo modo, se establece que en la moral el indicativo y el imperativo están relacionados, es decir, el “ser en Cristo” fundamenta el “vivir en Cristo” (Rm 6,3-5; 1Jn 2,6).

1.2.3.2 *Comprensión salvífica del ser humano desde su carácter personal y social*

El carácter salvífico de la moral en el orden de lo personal y social se expresa en la relación intrínseca que existe entre la antropología teológica y la cristología. La antropología, desde la categoría fundamental de *imagen de Dios* sustentada en textos básicos de la Sagrada Escritura, concibe al hombre como un ser “con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido (cfr. Gn 1,26; Sb 2,23) señor de la entera creación visible, para gobernarla y usarla, glorificando a Dios (Si 17,3-10)” (GS 12).

Este valor único en la creación se expresa en la proclamación de su inviolable dignidad y de su vocación de servicio: “Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (cfr. Lc 17,33).” (GS 24).

Es una antropología personalista en el sentido bíblico, es decir, un personalismo en relación con los otros, como un *yo-tu-nosotros* en conformidad con la imagen de la Trinidad de Dios:

El Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno como nosotros también somos uno (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (cfr. Lc 17,33). (GS 24)

Es un personalismo de carácter comunitario que se convoca en la comunión de Dios como Trinidad, y es allí, en esa dinámica de encuentro, donde el ser humano comprende su ser.

⁸⁷Fuchs, “Renovación de la teología moral”, 279-284.

Es decir, alcanza su máxima plenitud, su máxima realización a partir del misterio de Cristo (*GS 22*).⁸⁸ Y desde esta vocación es posible superar el individualismo, a partir de la fuerza del Espíritu Santo entre nosotros, de manera que en la medida en que aceptemos su fuerza, ésta fructifica entre nosotros.⁸⁹

Efectivamente, ante las preguntas más profundas del ser humano, el Concilio plantea la respuesta:

Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado (2Co 5, 15) por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación [...]. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación (cfr. Col 1, 15), el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones, que respondan a los principales problemas de nuestra época.⁹⁰

Confirmada la relación entre lo personal y lo comunitario, entre lo antropológico y lo cristológico, encontramos que el amor dinamiza este conocimiento. Por eso, el Concilio afronta el tema de la humanización a partir del mandato evangélico del amor de Dios, siempre en relación con el amor al prójimo, máxime, cuando estamos ante los hechos de la creciente interdependencia de los hombres y de la unificación creciente del mundo (*GS 24*).

La comprensión de estas afirmaciones del Concilio, en especial, las que corresponden a lo antropológico y a la moral, se pueden dar a partir de lo que significa la revelación en el bellissimo pasaje de la *Dei Verbum* (2), en el cual se establece que la autocomunicación de Dios al hombre se ha realizado de diversos modos, en especial, por medio de Cristo; por ello, la revelación del misterio, de su verdad, está asociada no a una verdad abstracta, sino en favor de una persona.

⁸⁸ “No puedo olvidar, sobre todo, en el contexto de esta encíclica, que un capítulo de la constitución *Gaudium et spes* es casi un compendio de antropología bíblica, fuente de inspiración también para la filosofía [...]. Ciertamente tiene también un profundo significado filosófico la expresión culminante de aquellas páginas, que he citado en mi primera encíclica *Redemptor hominis* (No. 8) y que representa uno de los puntos de referencia constante de mi enseñanza: ‘Realmente, el misterio del hombre...’ (*GS. 22*)” (en Juan Pablo II, *Fides et ratio* 60).

⁸⁹ Fuchs, “Renovación de la teología moral”, 280.

⁹⁰ *Ibid.*, 10.

Es una revelación que Dios ha preparado a lo largo de la historia (DV 3) para mostrar que, desde Dios en Jesucristo, la vida del hombre tiene sentido y que a pesar de su fragilidad, desde el amor, su vida no se queda en el fracaso de la muerte, sino está llamado a la plenitud en Dios.

En relación con la realidad comunitaria del hombre, el Concilio destacó el capítulo segundo de la *Gaudium et spes*, pero ya desde la primera parte se dedican unas líneas al respecto:

Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gn 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás. (GS 12).

Este es un pasaje afortunado, porque si bien el primer capítulo expone la dimensión individual, y el segundo expone lo comunitario, exige que no se quede en una lectura individualista del hombre y afirma que todo lo que es el hombre queda comprendido y realizado en la vida comunitaria. Esta esencialidad de la dimensión comunitaria de la persona exige la construcción conjunta de una sociedad (GS 30).

En un análisis más detallado y profundo de esta dimensión comunitaria del hombre encontramos que dicha realidad no es fruto de la modernidad, así ésta la haya posibilitado e incentivado (GS 23); es anterior a ella, está en la naturaleza misma del hombre. Además, es una realidad en conexión con la vida del mundo, a la cual es preciso encontrar desde la forma de relaciones sociales como realidades perfectibles para el hombre dentro del plan de Dios.

Otro aspecto a destacar es lo social, pues es en este ámbito donde las personas se descubren necesitadas y donde, desde la instancia de la comunidad, proyectan su superación y amplían su campo de experiencia: primero, en relación con los otros, pues se nace, crece y vive con ellos. Se trata de una referencia a la alteridad, máxime cuando este vínculo se establece en el amor, desde la donación y entrega mutua, hasta llegar a la comunión. La antropología presente en la *Gaudium et spes* se caracteriza, en este sentido, por ser una antropología *en y para* la unión. Es recuperar el mensaje de Jesús, de que *solo dándose, saliendo de sí mismo hacia los demás es como recibo*.

Segundo, es también una antropología de interacción entre hombre y realidad social. Ésta se constituye en esa parte integrante de su existencia, desde donde se organiza su humanidad.

La razón teológica de la comunidad humana es la vida trinitaria. La salvación de Dios es en comunidad y el avivamiento de ese encuentro comunitario es el amor de Dios y su vida trinitaria, como efectivamente afirma el Concilio, al relacionar la naturaleza social de la personalidad humana con este misterio y establecer no solo el carácter de identidad común porque se participa de su imagen y semejanza, sino también porque solo en esa dimensión de entrega y servicio a los demás es posible al hombre asemejarse a la unión de las personas en la divinidad (GS 24).

Recuperar esa dimensión colectiva en la imagen del hombre implica también evitar el discurso sobre él como identidad metafísica, pues ambas son igualmente significativas en la gramática de la revelación cristiana. Por un lado, la unidad del género humano indica la dimensión salvífica de la relación entre Dios y los hombres a través de la historia; y por otro, la dimensión individual expresa la conciencia de su dignidad en cuanto es manifestación de Dios en el mundo por *ser imagen de Dios*.

La importancia de ambas dimensiones reside en que se entrecruzan y es necesaria la interpretación conjunta, aunque obviamente se trata de una distinción metodológica, pero no objetiva.

1.2.3.3 *La síntesis entre fe y mundo*

En correlación con el desarrollo histórico y existencial a partir de la verdad del Evangelio de que *Dios es todo en todas las cosas* nos pone en el camino de una nueva forma de síntesis entre la fe y lo mundano, no por el camino del sometimiento de una sobre la otra. La Nota 7 de la GS 36, que hace referencia al caso Galileo, nos presenta el ámbito de esta oposición, cuando cada una de ellas –desde su referente– ignora la otra. En el universo de formación esta oposición infecunda condujo a la negación de la teología en la universidad moderna. Por tanto, la teología debe reconocer

...los métodos propios y específicos de las ciencias modernas y camina hacia un conocimiento profundo de su carácter propio de ciencia sagrada o

ciencia salvífica. Ya no somete las demás ciencias a sí misma, sino que persigue integrar de una manera cautelosa los conocimientos de aquellas en sí misma.⁹¹

Esta síntesis es especialmente desarrollada por la *Gaudium et spes*, que propone un diálogo con las demás ciencias para la integración de nuevos conocimientos en una visión fecunda por parte de la teología en general y en especial, de la teología moral. La redención del hombre ha de estar presente en todas las actividades del hombre. Específicamente, el Concilio propone la tarea de la Iglesia de renovar la fe de los creyentes y su modo de vivir el compromiso cristiano: “Realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad” (GS 72).

El principio de dicha tarea reside en la relación fe y justicia, consistente en la realización del Reino de Dios en la historia. La justicia ha de plantearse como una forma del amor en un mundo predominante de estructuras de pecado, a través de la cual revela la presencia salvífica de Dios en la dinámica de lo social. El mandamiento nuevo es el imperativo por excelencia, que nos pone en esta dinámica de relación cuando por un lado se pone en unidad el amor de Dios y el amor del hombre, pero también, ante la bondad y justicia de sus obras.

Se trata de un aprendizaje que debe ser promovido desde los espacios de la familia y de la escuela, pues forma parte de la meta de la educación moral. Mas no es tarea fácil ésta de integrar la fe a la necesidad de actuar, por cuanto la fe pensada y celebrada debe corresponder a la praxis concreta. El Concilio hace explícito este llamado cuando invita a los cristianos para que formen parte activa en el movimiento económico-social y a trabajar por la justicia y la caridad, para mejorar el mundo. Se trata de poner todo el empeño, desde la propia competencia profesional y la experiencia, para respetar los valores, con fidelidad a Cristo, con prevalencia del espíritu de solidaridad con los más necesitados:

Quien con obediencia a Cristo busca ante todo el Reino de Dios, encuentra en éste un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos y para realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad. (GS 72).

⁹¹ Häring, *Teología moral en camino*, 19.

M. Vidal subraya el significado fundamental de la justicia como categoría moral a partir de dos referentes axiológicos para orientar la formación moral de personas capaces de transformar la realidad: “*la igualdad*: considerar y resolver todos los problemas de la vida desde y para la igualdad de los seres humanos; *la reciprocidad*: entender las relaciones humanas en clave de participación equitativa”.⁹²

Es precisamente lo que subraya el Concilio cuando reclama todo tipo de esfuerzos para frenar y eliminar, lo más pronto posible, esas diferencias de orden económico de nuestras sociedades que llevan a otro tipo de marginamiento social (GS 66). La Iglesia latinoamericana, en los documentos de Puebla y Santo Domingo, ofrece en forma de síntesis un panorama de sociedad que se ha configurado a partir del privilegio del consumismo y de la insensibilidad frente a los valores y la trascendencia, que genera y profundiza las situaciones de empobrecimiento y muerte (Puebla, 56, 62, 311, 435, 496, 834; Santo Domingo, 44, 112, 199, 255).

A partir de esta apertura a la realidad se comprende el carácter existencial de la teología. Ella está llamada a leer los signos de los tiempos. Esta vocación exige una actitud de disponibilidad, de escucha atenta a lo que la historia va manifestando, así como la conciencia de que Dios sigue trabajando en la historia, a través de ella, lo cual nos pone ante la evidencia de que si bien es cierto que la revelación ya se dio, también es cierto que se sigue dando.

La revelación confiada en Cristo a la Iglesia es la última Palabra de Dios a la humanidad. Más que a su Hijo no puede darnos Dios. Pero en Cristo y hasta su venida definitiva sigue hablando Dios a la Iglesia por medio de todos los acontecimientos. La teología es un encuentro con el Dios vivo.⁹³

En otras palabras, la tarea de la teología pasa por su relación con las problemáticas y situaciones que vive el hombre; solo de esa manera puede ser significativa su función en la sociedad:

Si la teología no puede permitirse ningún mero practicismo carente de profundidad, tampoco podrá alcanzar la hondura propia de las ciencias

⁹² Vidal, *Nueva moral fundamental*, 733.

⁹³ Häring, *Teología moral en camino*, 12.

salvíficas sin prestar atención a los problemas existenciales decisivos y al sentido de la vida del hombre actual.⁹⁴

1.3 LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL A PARTIR DEL CONCILIO

Realizada esta breve descripción de los planteamientos previos al Concilio y de los que formuló este evento eclesial, vamos ahora a analizar los esfuerzos de renovación de la teología moral dados a partir del Vaticano II. Intentaremos, para ello, recoger las grandes líneas de orientación y señalar la importancia de algunos autores en hacer más significativa esta renovación.

Las exigencias para la renovación de la teología moral propuesta insisten en la necesidad de recuperar su estatuto epistemológico y su articulación como disciplina específica dentro del saber teológico. Este desafío epistemológico fue retomado de manera explícita por la Congregación para la Educación Católica, en el documento titulado *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (Roma, 1976). En él se plantearon las diferentes asignaturas teológicas y las orientaciones particulares para su desarrollo (Nos. 78-115), y se destacó, entre otras, a *la teología moral* (Nos. 95-101). Tales orientaciones son: las relacionadas con el objetivo y el marco referencial (No. 95); las de clarificación del estatuto epistemológico (No. 96); y las orientaciones concretas (Nos. 97-101).

Estas últimas específicamente son: la vinculación con la dogmática (No. 97); la sistematicidad e integridad material de la enseñanza (No. 98); la atención especial al aporte de las ciencias naturales y humanas, con la mediación de la filosofía (No. 99); la dimensión espiritual (No. 100); la relación con la teología general y la pastoral (No. 101).

Es evidente que en los años siguientes al Concilio se haya avanzado en relación con estas orientaciones, hasta el punto de

...hablar de un “cambio de paradigma”, de una “revolución epistemológica” y hasta de una “refundación” de la teología moral. Al paradigma ontológico de la Edad Media y del Renacimiento, y al paradigma jurídico de la etapa

⁹⁴Ibid., 13.

postridentina, ha sucedido un paradigma nuevo, que es reconocido por “moral renovada” y que puede ser comprendido como paradigma histórico-personalista.⁹⁵

En concreto, este paradigma *histórico personalista* ha permitido la recuperación epistemológica de la teología moral como disciplina autónoma, dentro del tronco común de la teología, en especial, de la teología dogmática, la espiritual y la pastoral. Es un paradigma que atraviesa todo ese referente renovador de la teología en general, por lo que cada disciplina se verá transformada.

La definición oficial elevada por el Concilio respecto de este paradigma se reconoce cuando establece que es Jesucristo el punto central del misterio de Dios presente en el mundo y en la historia, y es al mismo tiempo, meta del género humano y de la historia (GS 10.45).

Es una innovación epistemológica importante. Si se analiza el lenguaje de los documentos eclesiales precedentes, se destacaba el término “ley natural”⁹⁶ como la categoría básica del edificio ético, mientras que en el Concilio el referente de interpretación es la revelación. De esta manera, la expresión *a la luz de la revelación* o *bajo la luz del Evangelio*, así como su relación con la categoría *experiencia humana* o *mundo* (GS 46) indican que son categorías distintas, pero con unidad epistemológica para presentar el proyecto de salvación a partir del discernimiento y la comprensión de la vida moral del cristiano (GS 1.40).

El diseño de esta parte del capítulo se ha estructurado, primero, haciendo referencia a la explicitud epistemológica de la teología moral en relación con las otras disciplinas teológicas, y se ha privilegiado a las que usualmente han estado en estrecha conexión. En un segundo momento, se presentará una síntesis del cambio de matriz disciplinar dada en la producción de la teología moral después del Concilio, por parte de algunos reconocidos autores y sus obras; finalmente, haremos un breve paso de los documentos oficiales del magisterio de la Iglesia, con la misma intención de reconocer las posturas que se privilegian.

⁹⁵ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 892-893.

⁹⁶ *Gaudium et spes* solo lo emplea una vez, en el No. 74, y de manera semejante se usa la expresión “derecho natural de gentes” en el No. 79.

1.1.1 La teología moral y las disciplinas teológicas a partir del Concilio

1.3.1.1 Teología moral y dogmática

Es evidente que la crisis más grave en el orden de la teología moral estuvo en la separación total de la teología dogmática, que la llevó a convertirse en una especie de disciplina práctica del derecho canónico y a perder su necesaria referencia a la Sagrada Escritura. Por esta razón, constituye un gran acontecimiento que después del Concilio los esfuerzos estén encaminados a acercar recíprocamente las dos ramas de la dogmática y la moral.

La renovación litúrgica y bíblica pone a la teología en general ante la centralidad del misterio histórico-salvífico, del cual brota todo lo demás. Desde esta realidad dinámica se puede percibir claramente el sentido de cada una de estas ramas de la teología, por lo que se comprende que en la teología moral lo fundamental no está en su carácter imperativo, sino en el misterio salvífico. La moral cristiana solo puede exponerse en su característica propia; en cuanto es “con un amor auténtico, creceremos de todas maneras hacia aquel que es la cabeza, Cristo” (Ef 4,15).

La inspiración de ambas es la misma, pero deben distinguirse, sin separarse. Es decir, deben estar unidas; así puede diferenciarse el objeto de cada una. La moral debe poner especial atención al carácter dinámico de las verdades salvíficas, y debe encontrar la manera de hacer explícita la síntesis de la teología en función a la vida, haciendo referencia al dogma: “Hay que mostrar claramente en qué sentido todas las verdades morales atañen al hombre llamado en Cristo.”⁹⁷

Esta relación es de beneficio mutuo, pues la dimensión moral constituye un factor fundamental en la confesión de la fe. La Congregación para la Educación Católica subraya esta relación, que ha de permanecer viva, siguiendo la concepción de Santo Tomás, quien no las separó sino las relacionó en el plan de salvación como condición

⁹⁷Fuchs, “Renovación de la teología moral”, 284.

natural y vocación divina en la que el hombre dispone de la gracia para la redención y la vida en comunión con Dios.⁹⁸

Redefinir el misterio de Dios, a partir de la revelación de su intimidad y de la historicidad, como dimensión que hace parte del contenido de la revelación misma, es fundamental, tanto para el desarrollo de la teología trinitaria como para su relación con la moral. En tanto el dogma se presenta como verdad viva, en esa medida significa también para el creyente principio y fundamento de su obrar.

La renovación de la concepción de la una implica la renovación de la otra. Así, la concepción de Dios que se tenga afirma implícitamente un tipo de moral específica.⁹⁹ Además, si reconocemos que estamos ante el giro antropológico que convierte al hombre como tal, en referencia al conocimiento del mundo y de la realidad, se sigue que nunca se puede tener la verdad en sí, sino tal como aparece en determinada perspectiva histórica, en el *medium* de la sensibilidad y la comprensión humana.

La Sagrada Escritura y el credo de la Iglesia primitiva como común y vinculante para todos como creyentes y comunidades, lo es también para la pluralidad de teologías y disciplinas. Es lo que afirma la unidad entre el desarrollo de la teología a partir de la comprensión fundante y como meta del misterio trinitario en la moral. De ningún modo, la historicidad del hombre y de la Iglesia, que es ese *medium* para la comprensión de la verdad del dogma, erosionan el principio del misterio, pues la renovación siempre debe concordar con el Evangelio y los tiempos presentes, para crear consenso interno en la *communio* de Iglesia como lugar de esa verdad.

1.3.1.2 Teología moral y derecho positivo

El Concilio nos pone ante una nueva forma de relación entre el derecho y la teología moral. Con ello, estamos hablando de la existencia de una íntima relación, pero no de que el derecho sea la fuente propia y absoluta de la moral.

⁹⁸ Congregación para la Educación Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, No. 97.

⁹⁹ Vidal. *Nueva moral fundamental*, 28.

El derecho, como la teología moral, se constituye como ciencia autónoma, y en el caso del derecho canónico, a pesar de su distinción de las otras ramas, debe estar unido a la misma indivisa teología. Por tanto, no puede ser objeto de la teología moral hacer una exposición exhaustiva de las leyes civiles y eclesiásticas. Por el contrario, debe tratar a fondo la obligación moral de las leyes humanas y la orientación de obediencia a la autoridad, en virtud de la ley de la gracia y del amor de Dios en Cristo.

Es más, tiene la responsabilidad de “mostrar con qué sentimientos y de acuerdo a qué normas de la prudencia tiene el cristiano que ponerse en contacto con la ley humana. Según esto, se trata para la teología moral ante todo de la moralización del derecho”.¹⁰⁰

Es importante recordar que la subordinación de la teología moral al derecho estuvo presente durante varios siglos, y esta necesaria distinción tardó en ser acogida en su total sentido, pues en los últimos decenios antes del Concilio se estaba realizando tal delimitación. Moralistas como Johann Michael Sailer y Johann Baptist Hirscher, con los manuales llamados de tipo germánico, estaban eliminando lo correspondiente a la materia jurídica. El juridicismo de la teología moral no reside tanto en el aumento de las cuestiones jurídicas en los manuales, como en la confusión de los problemas meramente jurídicos y de los originalmente teológicos-morales. El proceso tenía que ser largo, pues si esa ruptura fuera repentina, sería un peligro.¹⁰¹

Se comprende el derecho desde una relatividad histórica por cuanto organiza las relaciones sociales desde su naturaleza puramente jurídica, no las obligaciones de las conciencias. Así, el derecho canónico regula las relaciones sociales en la Iglesia, pero no las concien-

¹⁰⁰ Häring, *Teología moral en camino*, 44.

¹⁰¹ “Si el derecho canónico no puede contener en su red a la moral, no menos se ha de tener en cuenta en la Iglesia Católica la íntima unión entre la ‘ley del espíritu de vida en Cristo Jesús’ y la dirección que dimana de los pastores de la Iglesia. Si la teología moral no dedica una atención benévola a la relación de moral y derecho, se puede desembocar en una alternativa peligrosa, hasta el punto de que el canonista y luego el pastor de almas no vean ya claramente el espíritu auténticamente cristiano con el que ha de aplicarse las leyes eclesiásticas. El derecho canónico tiene necesidad, de acuerdo con la esencia misma de la Iglesia, de una incorporación consciente a la ‘ley del espíritu de vida en Cristo Jesús’.” (Ibid., 47-48).

cias, y rompe de este modo el axioma *ius-catholicismo* de la casuística, por la que la ley eclesiástica obliga en conciencia.

Una vez más, se trata de un cambio de paradigmas, como lo llama H. Küng¹⁰², cuyo presupuesto es la concepción histórica de la verdad y del paso –en la teología– de una hermenéutica teológica de carácter jurídico a otro paradigma más histórico y dinámico (GS 5). Así, tanto la moral como el derecho tienen, desde la historia, una dimensión social que lleva a la praxis social y a debatir el plano exclusivamente ideológico que ayuda a entender la eclesialidad de la fe y de la teología como posibilidad de la verdad.

La verdad de Dios obliga absolutamente en conciencia, y lo demás –preceptos, imperativos, del orden moral natural o sobrenatural– ha de estar ordenado por la gracia como modo de “vivir en Cristo” para que sea verdaderamente liberador. Del mismo modo, solo es posible conocer la verdad a partir de la libertad. Corresponde a la moral y al derecho, desde sus propias racionalidades, apostar por esa búsqueda en el ámbito de la libertad.

1.3.1.3 Teología moral y teología espiritual

El método de la casuística antecede al Concilio y relaciona directamente la moral con el sacramento de la penitencia; reduce así la función de la moral a una *moral de confesionario*, y por tanto, la concibe separada de la teología espiritual. Además, la teología moral ha sido considerada como una simple doctrina de los deberes, con lo cual ha sido privada del dinamismo de la gracia por cuanto queda como una moral de obligación.

La urgencia del Concilio es entonces devolver el puesto de la ley de la fe y de la gracia, pues desde la revelación plena en Cristo estamos en gracia de Dios, por la fe, y no por el cumplimiento de la ley:

Pues hay un solo Dios, que salvará por medio de la fe, tanto al judío circuncidado como a los no circuncidados ¿negamos entonces el valor de la Ley por lo que decimos de la fe? De ninguna manera; más bien colocamos la Ley en su verdadero lugar. (Rm 3,30-31).

¹⁰² Küng, *Teología para la posmodernidad*, 109ss.

La teología moral tiene la capacidad de exponer en su totalidad la “ley perfecta”, y por ende, la tarea de hacer presente cómo la vida cristiana es un crecimiento continuo hasta la perfección o la santidad de los hijos de Dios.

Respecto de esta tarea cabe la pregunta de qué le corresponde entonces a la teología espiritual, a la ascética o a la mística para no quedar subsumidas en la teología moral.

La teología espiritual ha de exponer los diversos estilos de la realización cristiana con su fondo histórico y sociológico, y también ha de ser una introducción para disponer el camino hacia la espiritualidad. Sea cual sea la perspectiva que se tenga, es una palabra muy importante en el universo simbólico del cristianismo, que debe entenderse, fuera del esquema antropológico dualístico, como expresión de la realización de la persona integral.

La teología espiritual como disciplina teológica autónoma es muy reciente, porque sus contenidos siempre fueron considerados transversalmente por todos los campos del saber teológico. Su origen está en la segunda década del siglo XX, cuando se inaugura la Cátedra de Ascético-mística en la Pontificia Universidad Gregoriana. Luego será declarada como asignatura obligatoria en las facultades de teología.¹⁰³ Hoy se denomina *teología espiritual* y de este modo se reconoce un discurso propio que alimenta el conjunto de la teología y se nutre de sus desarrollos en otros campos.

La teología espiritual y la teología moral son distintas por el contenido y por su metodología, pero no se puede negar la existencia de una identidad existencial que permite hacer la propuesta moral-espiritual del Evangelio en clave de unidad plural, como dirá M. Vidal: “una misma propuesta con modos y formas diferentes”.

Del ser trinitario de Dios revelado en Jesucristo surge una metafísica relacional cuyo punto central es el amor por las personas, por lo que toda la dinámica espiritual y moral están ordenadas al desarrollo y realización personal.

Debe considerarse también esta relación con la teología pastoral, que hoy es reconocida como teología práctica, no solo porque ha tenido similar desarrollo a la teología moral y espiritual, sino porque su

¹⁰³ AAS 23, 1923, 270. 281.

contenido, metodología y objetivos están estrechamente relacionados. De hecho, la teología pastoral es propuesta por la Congregación para la Educación Católica en articulación con la moral para la formación de los sacerdotes.¹⁰⁴

La apuesta es a no disociar, en la teología, la credibilidad teórica y la vivencia práctica, la dogmática y la moral, la espiritualidad y la moral, sino considerarlas en su necesaria correlación, preocupadas por la vida y la renovación. De lo contrario, se cae fácilmente en el activismo de tipo sociológico, sin relación con lo trascendente, en el espiritualismo desencarnado y en convertir el misterio en un enigma conceptual, incurriendo en aporías insolubles.

La manera de salir de esas aporías es mediante la interrelación de la unidad y la comunión entre Dios y el hombre, de manera única y especialmente personal, que se convierta en modelo para nuestra comunicación con Dios. Contemplación y acción tienen su fundamento en el amor de esta comunión de Dios.

1.3.1.4 La teología moral y la cristología

La teología moral cristiana está centrada en Cristo. La moral neotestamentaria y la predicación de la moral salvífica están centradas no en una idea, sino en una persona concreta, que es Jesucristo, pues en él se hace visible el amor del Padre: “El que me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14,9).

En él nos encontramos liberados y perdonados. El es la imagen del Dios que no se puede ver, el primogénito de toda la creación, ya que en él fueron hechas todas las cosas; las del cielo y las de la tierra; lo visible y también lo invisible [...]. Todo está hecho por medio de él y para él. (Col 1, 14-16).

¹⁰⁴ “De modo especial, la enseñanza de la moral a los alumnos que se prepararan para el ministerio sacerdotal conlleva un estrecho contacto y relación con la pastoral; por ésta será provocada a estudiar los problemas planteados por la experiencia de la vida, y a la cual proveerá de esquemas de acción inspirados en las exigencias de la Palabra de Dios y teológicamente fundados y elaborados. Este es el camino de la renovación indicado por el Concilio Vaticano II: ‘*Sub luce evangelii et humanae experientiae*’ (GS 46).” (Congregación para la Educación Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, No. 101).

Esto significa que Cristo es el redentor del hombre, pues viene del Padre (Jn 1,14) y al Padre están orientadas todas sus obras (Jn 1,1; Flp 2,11). Jesucristo no es solo la presencia y revelación en el mundo de lo que Dios es en sí, sino también el ser-ahí, su existencia es expresiva y provocadora de sentido para la vida de los demás.

Esta centralidad de Cristo en la teología moral está presente en la reflexión teológica desde tiempos antiguos. Esta fue una insistencia nuclear en la reflexión de los santos padres acerca de la predicación de Cristo, quien vivió en un tiempo determinado de la historia, pero sigue estando vivo en medio de la comunidad a través de la Iglesia y de sus misterios, comunicando su gracia, de forma que se configura como nuestra ley de vida, por el Espíritu, y refleja en nosotros su vida.

En tal sentido se trataba de una reflexión integral del mensaje moral con el mensaje salvífico y la celebración de los misterios sagrados, en los que Cristo es la norma, el centro y fin de la moral cristiana. Santo Tomás presenta este cristocentrismo en la moral de manera más sistemática. A pesar de que no era su interés hacer una exposición específica de la moral, ni ésta hacía parte de su estructura mental, la estructura general de su *Summa* demuestra que Tomás consideraba la teología como única e indivisa, centrada en Cristo, nuestro redentor, en quien tiene fundamento nuestro ser, imagen de Dios por la creación (*Pars prima*); reflexionó sobre este hombre como ser llamado a vivir en la gracia de Dios, para que esa semejanza con Dios se enaltezca (*Pars secunda*); finalmente, se refirió a la plenitud de este camino (*Pars tertia*). Hablar verdaderamente del hombre significa hablar de Cristo.

La teología moral cristocéntrica fundamentada en la “ley de Cristo” (Ga 6,2) no se queda en una formalidad externa, pues se trata ante todo del don de la gracia de la vida de Cristo, que se asume como el seguimiento abierto y libre del amor de Dios mediante la vivencia de su mensaje. Santo Tomás lo expresa así: “Lo propio de la ley de la nueva alianza, en lo que descansa toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo, que por la fe en Cristo se nos da. Y por eso la nueva ley es principalmente la gracia del Espíritu Santo...”

La ley exterior que se comunica en la Palabra y la Sagrada Escritura están en segundo término, pero no es algo secundario porque participa de la ley interior. “Forma parte de la preparación a la gra-

cia del Espíritu Santo y al recto uso de esta gracia.” (*S. th.* I. II. q. 106 ad 1).

De acuerdo con esta doctrina tomista, la tarea correspondiente a la teología moral actual consiste en presentar las exigencias religiosomorales desde el amor de Cristo, fuente de vida, que deben conducir a una relación totalmente personal con Cristo en el Espíritu Santo, el cual nos ha sido dado por Cristo resucitado y va más allá de todo lo legalmente establecido.

Ahora bien, esta gracia del Espíritu Santo, por la que nos hacemos partícipes del amor de Cristo, se expresa por medio de los sacramentos. En otras palabras, los misterios salvíficos centrados en el misterio pascual se expresan de manera eficaz en los sacramentos, y si estos nos ponen ante la tarea de hacer nuestra vida conforme a Cristo, entonces la teología moral es también sacramental.

Este carácter sacramental de la teología moral no es una novedad a partir del Concilio, sino la recuperación de la teología de los padres de la Iglesia (centrada en la predicación del kerigma del misterio salvífico), quienes aprovechaban la celebración de los sacramentos para la instrucción de la vida cristiana. En virtud de ello, la novedad de Cristo es comprendida como novedad de la vida recibida en el sacramento.

Los sacramentos, como fuerzas histórico-salvíficas para la construcción del pueblo de Dios, estructuran la moral, especialmente en la experiencia total en Cristo, vivida y celebrada en la eucaristía. De esta manera, puede hallarse una comprensión más vivencial del sacramento de la penitencia, sin el protagonismo del confesor, que durante largo tiempo fue la expresión única de la teología moral, como encuentro personal del penitente –desde su conciencia de pecador– con Cristo crucificado y resucitado.

Ahora bien, para explicar esta falta de articulación entre la dogmática y la moral, entre los sacramentos y la moral que tuvo lugar durante tanto tiempo, debe tenerse presente que dicha situación no solo ocurrió por la limitación de su fin, sino también porque la misma dogmática se dispensó de tratar el dinamismo moral de la fe y se quedó en una racionalidad formal muy conceptual. Además, para ser justos, esto sucedió en una época en la que “en el mundo en general, Cristo vivía todavía en las conciencias como camino de verdad y vida, y en la que –sobre todo, en pos de Santo Tomás– la teología en

conjunto conservaba todavía su unidad, y las *institutiones theologiae moralis* estaban justificadas, en la medida en que se limitaban conscientemente a su modesta función”.¹⁰⁵

El Concilio –como se ha planteado– rescata ese otorgamiento original presente en la comunidad de fe, mediante los signos reveladores que evocan una realidad más allá de la afirmación explícita. Esta enseñanza nos revela como portadores de la autocomunicación de Dios, como *sacramentos* de Dios, pues es mediante los signos como se manifiesta esa conversión, al tiempo que como gracia tiene la capacidad de producirla.

Con esta perspectiva, el Concilio afirma que la humanidad ha sido revelada a sí misma en Cristo:

En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...]. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. (GS 22).

Teológicamente, eso quiere decir que el hombre puede describirse como aquello en lo que Dios se convierte cuando elige existir en forma no divina.¹⁰⁶ De ahí se deduce también la constitución ontológica trinitaria de la persona, que lleva a su consumación en el amor como manifestación de la perfección en la dignificación humana (GS 41). Del mismo modo, permite descubrir en la encarnación que la humanidad es, en su más infinita realidad, la capacidad de participar en la divinización realizada en forma preeminente en Cristo. Los seres humanos como receptores potenciales o actuales de la Palabra pueden ser definidos en función de su potencial obediencia para la transformación divinizadora en Cristo y de su inmanente orientación final hacia esa transformación.

1.3.2 La producción teológica moral después del Concilio

Para el desarrollo de este punto es necesario primero delimitar de manera clara el tema en términos de cronología y en referencia a las obras producidas. En otras palabras, se hará uso de la producción

¹⁰⁵ Häring, *Teología moral en camino*, 60-61.

¹⁰⁶ Rahner, “Hombre”, III, 493-504.

teológica más relevante en nuestro contexto, con criterios de selección por citación, por estudio y por divulgación. Es un criterio más de afinidad que de rigor, en el que es posible que coincidan, pero –como en toda opción de selección– se corre el riesgo de dejar por fuera alguna producción teológica.

La forma de abordar a los autores se realizará situando sus planteamientos en los contextos, y en la contribución a la renovación de la teología moral. Se sigue de cerca, en este punto, la investigación de Vicente Gómez Mier sobre el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II.¹⁰⁷

Es evidente que la renovación es un proceso con antecedentes y con un momento de expresión oficial, de reconocimiento de la validez del nuevo paradigma y de articulación con las orientaciones planteadas por quienes forjaron tal renovación. Este proceso no está libre de fuerzas opositoras que pretenden generar resistencia a los cambios y procuran mantener vigentes modos de proceder que aseguran la permanencia del antiguo paradigma. También es cierto que, como todo proceso de renovación, éste no se da por decreto, sino por la existencia de una resistencia y unos modos de seguir presentes. Por ello, no vamos a encontrarnos con un discurso ya consolidado.

Esta situación es mucho más evidente en los documentos del magisterio, porque estos recogen principalmente la tradición teológica de la Escuela Romana¹⁰⁸, que seguía estando vigente inmediatamente después del Concilio. Esto, porque sus defensores seguían ocupando los puestos de control como editores de las revistas y de los sellos editoriales, privilegiaban el criterio de universalidad y de validación a partir del indicador del latín como la lengua en la que estaba escrita, y despreciaban las obras escritas en lengua vernácula, como lo indicaba el Concilio. Ellos tardaron poco menos de un decenio en verificar que no existía demanda de esa antigua literatura para aceptar la nueva edición de obras.

¹⁰⁷ Gómez, *La refundación de la moral católica*.

¹⁰⁸ Es un término o “sintagma” utilizado por Gómez para identificar la tradición de las ideas que desde el siglo XIX inspiraron las normas para comprender los textos literarios en forma de manuales que escritos en latín estaban destinados a difundir la teología moral católica entre 1860 y 1960. Ver Gómez, *La refundación de la moral católica*, 48-49.

La nueva tradición de investigación venía haciendo esfuerzos importantes, no tanto en contra de la Escuela Romana, sino al ofrecer nuevas formas de comprensión y de resolución de los problemas urgentes del hombre y sociedad contemporáneos. L. Laudan dice, respecto del progreso y sentido de una tradición de la investigación: “Una tradición de investigación tiene éxito cuando, por medio de sus teorías componentes, conduce a la solución adecuada de un ámbito creciente de problemas empíricos y conceptuales.”¹⁰⁹ Del mismo modo, se comprende que la función de una tradición es ofrecernos las herramientas para resolver¹¹⁰ problemas empíricos y conceptuales del presente.

Recordamos que paralelamente con la revolución disciplinar del Concilio se edita el libro de Tomás Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, y se realiza el Congreso Internacional de Filosofía de las Ciencias en Londres. Ambos acontecimientos inauguran el periodo pospopperiano por cuanto marcan la crítica y renovación de la epistemología científica.

La novedad después del Concilio está en hacer presente, en la teología, la relación teoría-praxis en forma dialéctica, y se constituye –como afirma Gómez Mier– en “metanorma para aplicar y para escribir”.¹¹¹ Caracterizan esta directriz las obras de A. Günthör y B. Häring, que se alimentan de la experiencia pastoral. Además, otro criterio definitivo de selección de estos autores es la presentación sistemática de la teología moral católica después del Concilio.¹¹²

¹⁰⁹ Laudan, *El progreso y sus problemas*, 117.

¹¹⁰ El término “resolver” no refiere a solución definitiva y única, sino a la elección de nuevos caminos y nuevos modelos, que terminan por ayudar a vislumbrar salidas creativas; pero el éxito de esta tradición no significa la confirmación ni la refutación, como tampoco dice sobre la verdad o falsedad de la tradición (ibid., 118).

¹¹¹ Gómez, *La refundación de la moral católica*, 112-113.

¹¹² “Son muchos los autores ilustres que escribieron diferentes ensayos dando orientaciones sobre cómo deberían ser escritos los libros de texto de teología moral renovada según el Concilio Vaticano II, pero son muy pocos los autores que de hecho se pusieron a recorrer el arduo camino llevando hasta el fin el proyecto de presentar un nuevo texto de teología moral a principios de los años setenta.” (Ibid., 135).

La obra de A. Günthör¹¹³ es fundamental, por haber contribuido con la revolución disciplinar del mismo Concilio y por plasmar esas innovaciones epistemológicas en la estructura de un texto de moral. Así también el Concilio le ayudó a replantear su pensamiento teológico en algunas estructuras, con lo cual se comprueba que el acontecimiento que fue el Concilio desbordó las previsiones y universos conceptuales de sus protagonistas.

Günthör escribe un libro de texto sobre teología moral, a pesar de ser profesor de teología pastoral en el *Anselmianum*, lo que supuso que su libro *Chiamata e riposta* generara una especie de avance en la demarcación y orden tradicional de las secciones de teología. Por su diseño curricular, se inscribe en la tradición de la Escuela de Tubinga, dentro del movimiento del personalismo bíblico-teológico, en la realización de la tendencia dialógico-responsorial.¹¹⁴

Es una moral que se fundamenta en la autocomunicación de Dios al hombre, es decir, en la divinización del hombre. Por ello, Günthör afirma que la finalidad de la teología es mística, y en esa medida, es concreta y práctica.¹¹⁵ Asume las orientaciones conciliares de la nueva teología moral, pero reconociendo su riesgo en tiempos de tantos cambios como los dados después del Concilio.

El mismo autor caracteriza su orientación a partir de tres tareas principales: primero, la fundamentación y planteamiento bíblico de la moral; segundo, debe estar estructurada por el Concilio para desentrañar y elaborar sus afirmaciones; y tercero, el tener una perspectiva abierta de diálogo, promoviendo el ecumenismo con la doctrina de los hermanos separados.¹¹⁶

¹¹³Para un análisis sistemático de su obra en materia de diseño curricular, de su contexto y su orientación, ver *Ibid.*, 107-140.

¹¹⁴Vélez, "Hacia una moral fundamental, bíblico-cristológica, religioso personalista y dialógico-responsorial (OT 16)", 1181.

¹¹⁵"...el fin de la teología moral fluye de su carácter carismático, porque, en cuanto carisma, ella está preordenada a la 'edificación, exhortación y consolación' de la comunidad (1Co 14,3). No actuaría de acuerdo con este fin el teólogo moralista que, en vez de edificar al pueblo de Dios, se pusiera a inquietar a ese pueblo propalando hipótesis infundadas." (A. Günthör, *Chiamata e riposta*, I, 61, citado por Gómez, *La refundación de la moral católica*, 123).

¹¹⁶Günthör, *Chiamata e riposta*, I, 6.

Este no es el espacio para hacer una presentación general y estructural de la obra de Günthör, pero debemos tener en cuenta que la valoración de los primeros textos –en un contexto de revolución epistemológica– pasa necesariamente por lo que Gómez Mier llama el estadio de *fracaso relativo*. Es decir, este último prueba los efectos de las innovaciones en los sistemas y establece la separación entre el estado anterior a cada revolución, y el estado posterior, y en ese estadio de fracaso relativo se avanza en la relatividad de sus errores:

En la historia de la revolución disciplinar de la teología moral después del Concilio Vaticano II, *Chiamata e riposta* es documento que sirve para demostrar cómo el programa conciliar para la teología moral (Según OT 16), necesario en un primer estadio, se verificó como insuficiente en el estadio siguiente. *Chiamata e riposta* es un libro gestado en ese periodo y es documento que tiene el valor positivo de demostrar cómo los planteamientos de *Optatam totius* 16, dominantes en ese periodo, no eran suficientes para la revolución disciplinar que, legitimada por el Concilio Vaticano II, iba a desbordar las previsiones de los textos del Concilio Vaticano II.¹¹⁷

Chiamata e riposta avanzó significativamente en la construcción de esta renovación de la teología moral, pero ésta no se da por realizada. Iniciar un camino no significa saber a dónde se va a llegar, pero por esta incertidumbre no se puede desconocer a quienes como Günthör empezaron a hacer el camino. En cuanto al tema de la Trinidad, como fundamento y meta de la moral, no aparece explícitamente, aunque Günthör pone las bases para inferirla desde el presupuesto de una intervención de Dios en la historia de los hombres, revelación realizada en Cristo en forma definitiva en la que “le llama a participar íntimamente en su vida divina”, y desde la cual la relación con Dios se desarrolla de manera personal de gracia: “...se trata del ‘yo’ divino haciéndose ‘tú’ para nosotros mediante la revelación [...]. Es la relación personal de gracia, establecida por Dios con nosotros, hombres, y nuestra respuesta que compromete toda la vida.”¹¹⁸

¹¹⁷ Gómez, *La refundación de la moral católica*, 137.

¹¹⁸ Günthör, *Chiamata e riposta*, I, 31, citado por Gómez *La refundación de la moral católica*, 132.

El otro autor es Bernhard Häring, quien antes del Concilio publica *La Ley de Cristo* en lengua alemana y en un contexto católico alemán, pero después de participar en los trabajos de redacción de algunos textos conciliares como perito, publica su obra en inglés *Libertad y fidelidad en Cristo* en un contexto anglosajón.

La ley de Cristo se convirtió en un acontecimiento editorial. Lo prueba el número de ediciones y las traducciones a los principales idiomas. Esta aceptación de la obra en el mundo católico mundial se explica en parte por la obsolescencia de los manuales latinos de teología moral escritos desde el paradigma de la Escuela de Roma.

Con el propósito de confirmar esta tesis, tenemos el dato documental de que para 1967, ya terminado el Concilio, no se hacen más ediciones de la obra en alemán. Además, en esta última edición hace una inclusión al final del *panorama histórico* sobre la teología moral en los siguientes términos, en concordancia con la idea presentada:

El artículo 16 del decreto sobre la formación sacerdotal (*Optatam totius, OT*) del Concilio Vaticano II es la culminación de todos los esfuerzos realizados hasta el presente para renovar la teología moral, y significa, sin duda de ningún género, el comienzo de una nueva época [...]. Un motivo fundamental decisivo para toda futura teología moral ha de ser también la doctrina, solemnemente expuesta, de la vocación general a la santidad. (*Lumen gentium*, Capítulo 5).¹¹⁹

Este comienzo de una nueva época, a partir del Concilio, no alcanzó a tenerse en cuenta en *La ley de Cristo*, por muy visionaria que fuera esta obra. Por tal razón, Häring se obliga, diez años después, a escribir *Libertad y fidelidad en Cristo*. Recordemos que su propuesta inicial era tomar nuevamente *La ley de Cristo* y hacerle reajustes desde el Concilio, en una nueva edición, pero reconoce que esta estrategia no es válida, y se dispone a escribir una nueva exposición de la teología moral, inmerso en un proceso de aprendizaje único a través del Concilio. De hecho, dice de esta nueva obra:

...[que] revela su identidad y su programa principal. No es una edición abreviada o revisada de *La Ley de Cristo*. Espero que el lector encuentre

¹¹⁹ Häring, *La ley de Cristo*, I, 76, citado por Gómez, *La refundación de la moral católica*, 155.

en él la continuidad de pensamiento y de mensaje del libro anterior centrado en el amor de Jesucristo [...] Cristo viene del Padre y nos conduce al Padre, será siempre el punto focal de nuestra reflexión.¹²⁰

De acuerdo con el análisis y los sintagmas de Gómez Mier, quien recurre al instrumento conceptual de I. Lakatos sobre los cambios en los desarrollos científicos para hacer su investigación sobre la matriz disciplinar de la teología moral después del Concilio, el “cinturón de protección”¹²¹ que Häring utiliza en sus dos obras consiste en conservar el nombre de Cristo en ambas. Si se atiende al título de las obras como indicadores del contenido, dice:

El “núcleo firme” de *La ley de Cristo* parece ser la “ley” (*gezet*) personalizada en Cristo (1954) mientras que en *Libertad y fidelidad en Cristo* el “núcleo firme” es la “libertad”, también personalizada en Cristo, como creatividad (1978).¹²²

Libertad y fidelidad en Cristo desplaza en forma definitiva la perspectiva legalista de los manuales preconciliares hacia perspectivas de libertad de conciencia. Sus textos son provocadores en todo sentido y se mantienen en permanente referencia en la reflexión teológica moral actual. Textos como el que sigue son ejemplo de ello:

La Iglesia debe afirmar la libertad de conciencia y no solamente para sí misma, acentuando únicamente la libertad para elegir miembros en la Iglesia Católica. Cristo vino a liberar a todas las personas para la verdad. Dirigió su mensaje a la conciencia de la persona. No desea tener esclavos sumisos, sino amigos [...] la primera misión de la Iglesia no consiste en reclamar la libertad para sí, sino en ser, más bien, un sacramento de libertad y liberación [...]. La Iglesia no sirve si inculca verdades abstractas. Ella es sacramento de salvación y de verdad en la medida en que promueve un genuino crecimiento de la libertad en la búsqueda y dedicación a la verdad que nos

¹²⁰ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 21.

¹²¹ “Cinturón protector” hace referencia a las hipótesis auxiliares que tienen la tarea de resistir la fuerza de las contrastaciones para ajustarse en forma permanente. Ver Lakatos, “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica”, citado por Gómez, *La refundación de la moral católica*, 37-38.

¹²² Gómez, *La refundación de la moral católica*, 156.

viene en la persona de Cristo y que debería alcanzar a todas las naciones en las personas de sus discípulos.¹²³

En relación con el tema de la fundamentación trinitaria de la moral, es indiscutible que si bien no plantea un desarrollo del tema en forma explícita, toda su fundamentación está en esa línea. La escogencia de la libertad y la fidelidad como conceptos claves para presentar el significado de la vida moral en Cristo como una forma de seguimiento abren toda esa perspectiva trinitaria.

Cristo, don libre del Padre y como gran acontecimiento de libertad, nos ofrece su libertad para nuestra salvación. Así:

El cristiano es consciente de que, desde el principio, es llamado desde Dios y para Dios y de que encuentra su existencia auténtica en una respuesta total a la gracia de Dios. A la luz de la Palabra hecha carne que nos llama a todos juntos, vemos también nuestra existencia entera como una palabra pronunciada y confirmada por Dios, en la que debemos alcanzar nuestra propia identidad convirtiendo toda nuestra vida en una respuesta en Jesucristo.¹²⁴

Desde esa verdad de Cristo, como el gran don de libertad y amor del Padre, que en la teología paulina se acoge desde la justificación por la gracia, B. Häring, presenta *la dimensión trinitaria de la libertad en Cristo*. Dice:

En el acontecimiento de libertad de la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo se hace presente en la tierra la santísima Trinidad; y este acontecimiento nos revela que Dios es amor. La libertad es una dimensión esencial del amor. La cohumanidad de Cristo, el *Emmanuel*. Su total estar con nosotros y ser para nosotros, es la gloria de la libertad infinita de Dios para amar.¹²⁵

Desde una opción marcadamente antropológica, Häring desarrolla el tema de la opción fundamental como expresión de la libertad básica, al reconocer el papel que han tenido las investigaciones recientes de la psicología, que deben integrarse a la reflexión teológico-

¹²³ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, 288-289.

¹²⁴ *Ibid.*, 77.

¹²⁵ *Ibid.*, 130.

moral. Dice que ambas disciplinas no han encontrado un lenguaje común y que es urgente articular esa mediación para abordar una adecuada orientación a la acción moral en favor de la libertad y de la fidelidad creativa. La opción fundamental positiva es apertura a Dios y a los otros, pues ésta –la libertad– es entendida como *capacidad para lo eterno* y tiene implícitamente el compromiso en favor del prójimo.¹²⁶

Häring reconoce la relación de correspondencia entre el conocimiento y la libertad básica. Esto quiere decir que la libertad tiene un modelo en la libertad de Dios, pues es una participación de ella, y que el nivel más elevado de libertad es su conocimiento de amor:

La segunda persona de la santísima Trinidad “no es una palabra cualquiera, sino la Palabra que respira amor”. La Palabra pronunciada por el Padre, en su infinita libertad de amor, está cargada del mismo *élan* vital y, por consiguiente, juntamente con el Padre es el origen del Espíritu de amor.¹²⁷

A partir de la realidad divina de la Trinidad es posible percibir el conocimiento básico moral en el plano de la libertad, que es el amor, siendo al mismo tiempo lo que permite la captación del bien como opción y el compromiso con ese bien:

En el amor, desde el amor y para el amor habla el Padre su palabra consustancial. Cuánto más sea una imagen de Dios más dinámica será la interacción y síntesis entre el conocimiento del bien y el compromiso total a favor de él.¹²⁸

Como balance, hasta este momento, es importante recordar que el límite puesto en esta parte correspondiente a los autores de la primera generación –A. Günthör y B. Häring–obedece a que en nuestro contexto más próximo ellos ejercen su influencia en los autores de segunda y tercera generación después del Concilio, entre quienes se destaca a Marciano Vidal.

Éste es el autor que más ha influido en nuestro contexto latinoamericano, por pertenecer a una corriente plural de la tradición hispana.

¹²⁶ Ibid., 181.

¹²⁷ Ibid., 194.

¹²⁸ Ibid., 195.

Por tanto, es pertinente acercarnos brevemente a su obra *Moral de actitudes I-II-III* (1974-1979). Haremos referencia a estas obras, entre su copiosa producción, porque están más cercanas a la terminación del Concilio y reformulan la teología moral a partir de las enseñanzas de éste, abandonando el sistema de reglas de los manuales latinos de la Escuela Romana.

El contexto de transición política de España, de un sistema autocrático a uno democrático, hace que M. Vidal aporte una forma de pluralidad social mediante la creación de espacios colectivos de diálogo entre *eclesiásticos* y *laicos* que no profundicen en las diferencias excluyentes entre religión y moral, sino que busquen su reconciliación a partir de la fundamentación epistemológica de cada una, sin necesaria referencia a la trascendencia:

¿Tiene que apoyarse la moral necesariamente en la trascendencia o es posible una moral no religiosa? ¿Es inauténtica toda moral religiosa o es posible una moral que al mismo tiempo sea coherente y religiosa? [...]. Juzgamos que la respuesta exacta está en la doble afirmación de que es coherente tanto la moral autónoma (laica, no religiosa) como la moral religiosa (abierta a la trascendencia).¹²⁹

La construcción moral de M. Vidal se distancia de la propuesta de Häring, quien al pretender fundamentar la moral cristiana, a juicio de Vidal, termina autojustificando la moral cristiana desde la misma fe.¹³⁰ Vidal precisa que la reflexión teológico-moral debe configurarse como un saber crítico y específico sobre el comportamiento ético de los cristianos y que por tanto sería más afortunado acoger el sintagma *ética teológica* en lugar del sintagma teología moral.

La presentación de su *Moral fundamental* (*Moral de actitudes I*) presenta esta preferencia, así como la conciencia respecto de la provisionalidad de su contribución y de hallarse en una etapa de transición, lo que hace de Vidal un precursor de la renovación de la teología moral del Concilio.¹³¹ El presupuesto fundamental de su pro-

¹²⁹ Vidal, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, 137.

¹³⁰ *Ibid.*, 164.

¹³¹ “Una de las tareas de mayor urgencia en el ámbito de la reflexión teológico-moral es la de someter a un reajuste crítico las categorías morales de base. Los resultados de esta labor condicionan todo el edificio de la ética cristiana, tanto en su vertiente teórica como en sus

puesta de renovación de la moral reside, en primer lugar, en el carácter histórico y dinámico de la realidad, a partir de la comprensión del obrar moral como comportamiento tridimensional en el tiempo en forma interdependiente: como una decisión del presente enlazada con una memoria del pasado y proyectada hacia el futuro.

Otro elemento clave en la investigación de Vidal está en el fundamento antropológico personalista a partir del cual comprende la autonomía en cuanto estructura de lo humano y en cuanto supuesto de la moral, así como la inviolabilidad de la conciencia, en explícita referencia al Concilio (*GS 16*).

También presenta la Iglesia como una comunidad histórica condicionada por formas culturales, pero con una dimensión misteriosa y sacramental, en la que obviamente la dimensión trinitaria se erige como fundamental. Coherente con esta referencia reconoce el lugar teológico de la *Biblia* en el universo de la intencionalidad, de las motivaciones y no de los contenidos concretos de la teología moral.¹³²

En concreto, por lo menos en las obras que estamos poniendo en consideración, el tema de la fundamentación trinitaria no es evidente, aunque atraviesa toda la propuesta de Vidal de renovación, específicamente desde el paradigma histórico-personalista, cuando reflexiona sobre la Trinidad como modelo del amor, refiriéndose al principio de integración del amor humano en el misterio de salvación.¹³³ Del mismo modo, en relación con la *moral de convivencia interpersonal*, propone los principios teológicos para desarrollarla; entre ellos destaca, a

instancias de realización práctica. El libro que presento tiene la osadía de abordar ese tema. Advierto desde el principio que no he pretendido romper todos los esquemas anteriores para construir algo completamente nuevo y original. Más bien he intentado ofrecer una orientación que ayude a dar paso desde una manera casuista de entender las categorías morales a una forma más personalista. Soy consciente de que es necesario seguir avanzando hacia nuevas formulaciones, labor en la que, por otra parte me siento empeñado.” (Ibid., 5).

¹³²“La *Biblia* no es para el moralista cristiano la solución, cómoda y gratuita, de los problemas que preocupan a la humanidad [...]. La Sagrada Escritura no invalida la autonomía de la racionalidad ética ni aporta un sistema moral de ‘contenidos’ concretos. Su mensaje pertenece al universo de la intencionalidad, de las motivaciones, de las orientaciones globales; en una palabra, al universo de la ‘cosmovisión’ y no de los contenidos concretos.” (Ibid.), 99.

¹³³Vidal, *Moral de actitudes II*, 417.

partir de Jn 17,21-22 y de la GS 21, la comunidad como “trasunto de la comunidad trinitaria en el amor”.¹³⁴

Para finalizar, es importante destacar el recorrido por los autores y libros citados, los cuales, según el vocabulario de V. Gómez Mier, pueden ser señalados como *autores-libros* de los nuevos caminos de la renovación de la moral. Como es natural, no fueron estos autores los únicos; las suyas tampoco son las únicas obras abocadas a la tarea de renovación.

El proceso no fue fácil, pues en esta misma construcción subsisten tanto las corrientes orientadas a refundar la moral desde los principios del Concilio, como quienes desde la Escuela Romana trataron de dar continuidad a la lógica constructiva de teología moral casuística.

Por eso, la renovación moral encontrará muchos tropiezos e incluso algunas autores podrán presentar el pensamiento legalista prevaticano en formato renovado con algunas alusiones al Concilio. Esto significa que no hay correlación entre los textos del Concilio y el cambio de matriz disciplinar. En consecuencia, el interés de centrarnos en identificar esa actividad de replanteamiento de problemas conceptuales en cada uno de los autores destacados, por cuanto expresaron una revolución o renovación disciplinar, y por la forma como se plantearon, de alguna manera, el tema de la fundamentación teológica de la moral cristiana desde la comunión de la Trinidad, aunque ésta no haya sido analizada por ellos en forma exhaustiva.

1.3.3 La renovación en los documentos oficiales después del Concilio

Aquí se hace referencia a los documentos emanados de la Iglesia en términos de magisterio eclesiástico, y se constata que en ninguna otra época en la historia de la Iglesia se ha intervenido más en el campo de la moral como después del Concilio (VS 4). Por razón de la especificidad de esta buena cantidad de documentos es preciso aludir a los más importantes, además de seccionarlos temáticamente.

¹³⁴ Ibid., 516.

En el área de la moral social, con base en la *Gaudium et spes*, surgen muchos documentos¹³⁵: la *Populorum progressio* (1967), *Octogesima adveniens* (1981), *Laborem excercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991); y documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la dimensión social del compromiso cristiano, como *Libertad y liberación* (1986).

En el área de la moral familiar la producción también es abundante.¹³⁶ La referencia es el Capítulo 1 de la parte segunda de la *Gaudium et spes*: la encíclica *Humanae vitae* (1968), la declaración *Persona humana* (1975), la primera sobre control de natalidad y la segunda sobre ética sexual; la exhortación postsinodal *Familiares consortio* (1981), la carta *Derechos de la familia* (1983), la instrucción sobre *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, las cartas apostólicas *Mulieris dignitatem* (1988) y *A las familias* (1994). En la bioética está la declaración sobre el aborto provocado (1974), la declaración *Eutanasia* (1980), la instrucción *Donum vitae* (1987) y la encíclica *Evangelium vitae*.

En referencia más general, particularmente, al desarrollo epistemológico, encontramos dos producciones de gran envergadura para la teología moral: el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), que en la tercera parte hace una exposición novedosa, en el sentido de presentar una *Moral fundamental* y la articulación de la dimensión moral dentro del conjunto de la fe y vida sacramental; y la encíclica *Veritatis splendor* (1993), que es el primer documento oficial del magisterio que presenta en forma sistemática la moral fundamental (VS 115). El desarrollo doctrinal de esta fundamentación es de gran originalidad y riqueza.¹³⁷ Es expresado en forma de principio, en el No. 28, cuando dice que la Iglesia *lleva a cabo un desarrollo doctrinal análogo al que se ha dado en el ámbito de las verdades de fe*.

¹³⁵ Iribarren y Gutiérrez (eds.), *Once grandes mensajes*.

¹³⁶ Sarmiento (dir.), *La familia, futuro de la humanidad*.

¹³⁷ Para un análisis sobre el desarrollo en la doctrina moral católica tomando como referencia los criterios de J. Newman para cuestiones de dogma, como son el conocimiento más profundo de Cristo y el significado de las experiencias humanas, ver Noonan, "La evolución de la moral", 51-60.

Estos dos textos, por más complementarios que parezcan, son realmente divergentes en su lenguaje, aunque comparten un lenguaje de difícil comprensión para la gente no especializada en teología. La redacción del *Catecismo*, en su aparte referente a la moral, fue compleja y predominó el carácter tomista de sus colaboradores, quienes fueron llamados a responder a las innumerables observaciones dadas por los obispos al proyecto enviado inicialmente, en el que se anotaba la no existencia de una moral fundamental. Lo complejo y lo extenuante también caracterizaron la redacción de la encíclica.

Ambos textos comparten, según el juicio de M. Vidal¹³⁸, el intento por restaurar la moral neoescolástica respecto de los movimientos renovadores de la teología del posconcilio.¹³⁹ Esta impronta tomista se ve en la estructura de las categorías de la moral general, que toma de la *Summa* el mismo orden¹⁴⁰; también se puede observar en el intento por integrar la gracia de Dios con la libertad humana, del mismo modo como estará presente en varios números de la encíclica (Nos. 7, 46, 49, 76, 102).

Respecto de la encíclica, reconoce positivamente las líneas de renovación presentes (No. 29), pero lo sobresaliente no es la continuidad de este reconocimiento, sino sus observaciones. La opción del magisterio, al publicar la encíclica y tratar la moral fundamental, plantea un problema en la comprensión de esta disciplina. Al tener en cuenta que es una disciplina nueva y que es legítimo el afán de entrar en diálogo con la sociedad, plantea desafíos en la comprensión de los fundamentos; uno de ellos guarda relación con el problema de la objetividad frente al subjetivismo, que tiene como trasfondo la secularización de la moral y afirma la autonomía de la moral respecto de la fe¹⁴¹ (VS 4). Algunos autores, como L. Melina, afirman que es un verdadero cisma moral en la Iglesia Católica. Se cierra un periodo

¹³⁸ Esta restauración es interpretada como una teología moral con sello del magisterio: “Se verifica así la que se ha dado en llamar tendencia a la ‘dogmatización’ en la moral católica.” Ver Vidal, *Nueva moral fundamental*, 553.

¹³⁹ Franco, “*Splendor veritatis*: el retorno a la escolástica”, 269-286.

¹⁴⁰ Vidal, “La encíclica *Veritatis splendor* y el Catecismo universal”, 284-285.

¹⁴¹ Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 352ss.

de debate sobre los fundamentos y se abre un nuevo escenario de análisis.¹⁴²

Existen muchos estudios respecto de la representación de esta encíclica en la evolución de la teología moral en la cual se reconocen dos paradigmas al mismo tiempo.

– Un paradigma de orientación renovada, a partir especialmente de la moral social, que genera un desarrollo en el horizonte de liberación, desde el análisis social y estructural de la realidad de pecado y de la opción por los pobres. Desde esta orientación se reconoce el sentido de compromiso social de la moral cristiana y de la especificidad disciplinar de la doctrina social de la Iglesia en relación y en diferencia con la teología moral.¹⁴³

– El otro paradigma es el de orientación conservadora, en relación con la moral de la persona. En concreto, algunas normas del magisterio no logran establecer una conexión afortunada entre la ética racional (derecho natural) y las concepciones de verdades centrales de fe como es la normativa respecto del control de natalidad.¹⁴⁴

Es muy importante entender, en esa confluencia de los dos paradigmas, el contexto eclesial presente en forma dialéctica en la encíclica; esto es, como afirma M. Vidal, la forma como en la Iglesia posconciliar prevalece la creatividad y se insiste en la seguridad doctrinal: si antes predominaba la actitud de diálogo, ahora es la intraeclesialidad lo que se pondera con mayor fuerza; si antes se privilegió el análisis, ahora se tiende hacia la sistematización.¹⁴⁵

Son importantes otros contextos, como el biográfico y el socio-cultural, para comprender el sentido de la *Veritatis splendor*, así como otros datos que ilustran mejor su estructura y su intención como “claves de lectura”.¹⁴⁶ Estos son: su carácter como acto de magisterio ordinario; el de los destinatarios, que serían en primera instancia los obispos (VS 5); los procesos de redacción; la característica de la exposición,

¹⁴² Melina, *Moral: entre la crisis y la renovación*, 7.

¹⁴³ Lorenzetti, “La ‘doctrina social de la Iglesia’ después del Concilio Vaticano”, 707-722.

¹⁴⁴ Vidal, “La moral de la persona según Juan Pablo II. Claves y desafíos”, 29-31.

¹⁴⁵ Idem, *La propuesta moral de Juan Pablo II*, 14.

¹⁴⁶ Ibid., 31-39.

es decir, su orientación; la relación con el *Catecismo* que la antecede; las fuentes; la división por capítulos y la conexión interna entre ellos; el objeto, que no es enseñar sobre cuestiones concretas de moral, sino tratar de manera profunda su fundamentación.

El interés más relevante que se puede inferir es la recuperación del sentido de la moral como quehacer para la humanización de la vida y los valores que la defienden.¹⁴⁷ Se precisa también la comunión trinitaria como paradigma y como principio de la vida moral, lo que se constituye en dimensión ontológica para el cristiano (VS 28).

Propone asimismo el discernimiento como la forma en la que el creyente debe asumir su acción moral, que es posible a partir de una moral de *seguimiento* de Cristo (VS 34). El marco hermenéutico de este discernimiento será el análisis sapiencial de la parábola del *joven rico*, reconocida como la síntesis de los contenidos morales de la revelación. Desde allí la encíclica lee la relación entre fe y vida moral.

Ciertamente existen muchas aristas desde donde analizar la encíclica, pero para el propósito específico de esta investigación, con conciencia de que se dejan de lado otras posibilidades, se ha privilegiado el correspondiente a la *ley natural*. La escogencia de esta perspectiva implica una ordenación diferente, o mejor, una explicación del sentido original de este proyecto, cual es tratar la fundamentación trinitaria de la moral cristiana, pero no como paradigma, sino en cuanto el ser humano y toda la creación es ontológicamente trinitaria, y por tanto, su meta.

La *ley natural* es clave en su afirmación cuando hace referencia a la totalidad de la realidad del ser humano (VS 47-48, 50). Éste participa así, con su razón, de la ley eterna, por lo cual la ley natural es concebible como ley interior, como presencia de Dios en el corazón del ser humano, por la que naturalmente conoce las exigencias básicas de la vida moral (VS 43-44). Tales preceptos adquieren forma negativa para salvaguardar la dignidad humana y siempre son válidos (VS 52-53). En este sentido, resulta importante el siguiente texto:

...la “ley natural”. Ésta no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y

¹⁴⁷ Cortina, “Ética filosófica”, 146.

lo que se debe evitar. Dios dio esta luz y esta ley al hombre en la creación. (VS 12).

En la ley natural también se expresa la esencial subordinación del ser humano a Dios. Por tanto –dice la encíclica–, no puede haber conflicto con la verdad, ni entre las inclinaciones naturales y la libertad (razón) del hombre para decidir autónomamente sobre qué debe hacerse:

El presunto conflicto entre la libertad y la ley se replantea hoy con una fuerza singular en relación con la ley natural y, en particular, en relación con la naturaleza. En realidad los debates sobre naturaleza y libertad siempre han acompañado la historia de la reflexión moral... El gusto de la observación empírica, los procedimientos de objetivación científica, el progreso técnico, algunas formas de liberalismo han llevado a contraponer los dos términos, como si la dialéctica –e incluso el conflicto– entre libertad y naturaleza fuera una característica estructural de la historia humana.¹⁴⁸

Se da, por consiguiente, una subordinación natural del hombre y de su libertad a la voluntad de Dios, es decir, a la verdad.

En la encíclica, subyace a estas presentaciones –como se ha planteado previamente respecto de los paradigmas– la confluencia de lo que hemos denominado orientación renovadora y orientación conservadora, reconocidas a su vez como *moral de la autonomía teónoma* y *moral de la fe*.

En la *autonomía teónoma*, en la que la crítica a una conciencia (razón) creadora, no se confronta a una reflexión acerca de las condiciones de una razón autónoma por ser racional, sino a la proposición de la razón como autónoma en virtud de ser creada por Dios. Además, cada autor representativo tiene su manera particular de afrontar esta discusión y no podemos generalizar desde un solo autor. Es preciso presentar en forma general los fundamentos de este paradigma.

Lo primero es la característica de no tratar el acto moral como tal, sino su identidad. A. Auer dice al respecto que es lo “auténticamente moral”.¹⁴⁹ En esta consideración sobre la articulación entre la libertad (personal) y la naturaleza (ley, verdad) es posible encontrar la di-

¹⁴⁸ Ibid. 46.

¹⁴⁹ “Nel recepire l’idea di autonomia, gli studiosi di etica teologica avevano in mente non un’idea di autonomia di tipo filosofico, bensì un’idea generale di autonomia. Il

ferencia con la *moral de la fe*, y preguntarse específicamente cuál es la concepción antropológica en la que se sustenta cada una.

En relación con la moral de la *autonomía teónoma*, en lo concerniente a la antropología, llama la atención su insistencia en el carácter creatural de la estructura, modo y operación de la razón en cuanto racional, y desde allí, como autónoma. En otras palabras, en la afirmación de la razón como instancia definitiva de la moralidad, no acontece una escisión entre la verdad ética (racional) y la *verdad*, porque la condición de posibilidad del juicio moral es una razón de suyo (en cuanto creatura) abierta y capaz de afirmar la verdad en la historia.¹⁵⁰

Es una opción que tiene su fundamentación teológica en un gran teólogo como K. Rahner y en su recepción de las nociones tomistas de ley natural y recta razón. La confirmación de tal relación está en las siguientes afirmaciones: (a) Dios se comunica, en clave trascendental, a un *existencial sobrenatural*¹⁵¹; (b) en directa relación con lo anterior

*contenuto centrale di tale idea è l'“autenticità” del morale, la competenza della ragione in ordine alla conoscenza di esso e il carattere incondizionato della pretesa ch'esso avanza. Vale a dire: Primo, il bene ha il proprio fondamento nella libertà razionale dell'uomo [...]. Secondo, la competenza della ragione in ordine alla conoscenza del morale deve essere decisamente rispettata. Solo la ragione è in grado di conoscere il bene come fonte ultima di obbligo per la libertà umana; solo la ragione inoltre conosce ciò che è moralmente giusto nelle concrete situazioni decisionali. Terzo, la morale dell'autonomia include soprattutto la volontà o l'aspirazione all'incondizionato. Per essa il bene non è un'idea metafisica bensì il fondamento sperimentabile della volontà razionale della persona. La libertà razionale mette l'incondizionato in condizione di comparire.” (Auer, *Morale autonoma e fedecristiana*, 217ss.).*

¹⁵⁰ “Tomás atribuye a Dios con toda naturalidad la circunstancia de que el hombre sea un ser moral encomendado a sí mismo. En este modo de ser de la naturaleza racional, que Tomás no consideraría más que como una participación impropriamente dicha en la providencia, la vinculación del hombre y su condición de autolegisador son una misma cosa. Así, el carácter normativo de la ley moral natural consiste en la actividad natural de la razón práctica (*ordinatio rationis*), mediante la cual reconoce ésta que el bien es lo que se debe hacer y el mal lo que se debe evitar. Con esta reducción especulativa de la razón estimativa a su último fundamento trascendente no sufre cambio alguno la estructura de esta razón. En cambio, la fundamentación en la *lex aeterna* confiere un carácter absoluto a la exigencia de autorrealizarse racionalmente.” (Böckle, *Moral fundamental*, 89ss.).

¹⁵¹ “El lugar originario de la experiencia de criatura no es la cadena en serie de fenómenos que transcurren en la temporalidad vacía, sino la experiencia trascendental, en la que el sujeto y su tiempo mismo son experimentados como llevados por el fundamento incom-

(tesis-base), se constata/propone la esencial apertura del hombre a la trascendencia (el *oyente de la Palabra*)¹⁵²; y (c) se verifica la afirmación del hombre como trascendentalmente responsable y libre.¹⁵³

Esta relación permite comprender la moral como la orientación (trascendental) hacia la salvación mediante la praxis cristiana (categorial). Ahora bien, primero debemos decir que la *moral autónoma teónoma* es relacional. Reconoce el poder de la razón, incluso en relación con los bienes y valores a tener en cuenta para actuar moralmente. En segundo lugar, como consecuencia directa de lo anterior, afirma la total independencia del juicio de la razón acerca del bien que se puede y debe ser hecho, por lo que no habría otra norma distinta para regir el acto que la constatada de su propio acto.

De esta manera, se insiste por parte de los teólogos de tal paradigma en que no es posible una oposición entre la autonomía (racional y humana) y la voluntad de Dios expresada en la naturaleza, la ley natural y las leyes, porque la autonomía humana es teónoma por (en) su misma constitución. La autonomía humana está estructuralmente constituida como una apertura relacional con lo trascendental y, en cuanto tal, como apertura relacional con lo categorial. Este aspecto, entre otros, permitirá descubrir la *communio* trinitaria de Dios como

previsible. Por ello, la doctrina cristiana de la fe expresa siempre esta condición creada bajo la experiencia —en adoración divina— de la autónoma y responsable realidad propia, la cual se da sin reservas en respuesta a la disposición indisponible del misterio por excelencia y, precisamente así, nos ha sido impuesta a nosotros. Por ello, la condición creada también significa mantener y aceptar la gracia y el mandato; aquella oscilación de la analogía que es el sujeto finito, significa pensarse a sí mismo, entenderse, aceptarse como el verdaderamente real, como uno que es encargo para sí mismo y, precisamente así, está originando por y se halla remitido al misterio absoluto como su futuro.” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 104ss.).

¹⁵² Ibid., 51.

¹⁵³ “Lo mismo que la subjetividad y el carácter personal, también la responsabilidad y libertad es una realidad de la experiencia trascendental, o sea, es una experiencia allí donde el sujeto se experimenta como tal, es decir no precisamente allí donde él se objetiva en una posterior reflexión científica. Donde el sujeto se experimenta a sí mismo como sujeto, o sea, como el ente que por la trascendencia tiene ante el ser una originaria e insoluble unidad y un estar dado para sí mismo, donde este sujeto experimenta su acción como subjetiva [...] allí se experimentan en un sentido originario la responsabilidad y la libertad en el fondo de la existencia propia de cada uno.” (Ibid., 57).

fundamento del obrar moral, de manera dinámica y abierta, siempre en estado de cuestión y en lógica de relacionalidad, por lo que se reconoce como más afín a este proyecto.

Desde la *moral de la fe*, la centralidad está en la fe como fuente de la moral cristiana. Reconoce la imposibilidad de la razón para fundamentar la moral, para lo que es necesaria la gracia de la fe. La importancia sobre la ley natural y la verdad hacen parte de su justificación.

Ahora bien, es importante definir que, por su conjunto, su estructura y lenguaje, la encíclica valora más la perspectiva de *moral de la fe*; por lo menos, es lo que prevalece al dar el mismo nivel a la Palabra de Dios como fuente de verdades de fe y de comportamientos morales, y utilizar para desarrollar el término *análogo*, lo que plantea interrogantes que no se resuelven en ella (VS 28). Conviene recordar también que reconoce el pluralismo de opciones teológicas, siempre y cuando estén dentro de los límites del magisterio, con el deber de mostrar lo que es incompatible con lo verdad revelada (VS 29). Pretende zanjar este problema de los dos paradigmas, reconociendo la *teonomía participada*: “Porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios” (VS 41).

2. CONCLUSIONES

Todo proceso de renovación es complejo, no se da por decreto y requiere de un constante movimiento para mantener vivo el carácter de novedad. El constante movimiento se da a partir de una doble mirada: hacia el pasado y hacia el futuro. La perspectiva histórica para mirar el pasado, que está a nuestro alcance, es la perspectiva que nos da el momento en el que nos encontramos¹⁵⁴, como es la renovación de la teología moral en el posconcilio. El futuro, por su parte, se analiza desde la tradición viva de la Iglesia, con *fidelidad y libertad*, como dice B. Häring.¹⁵⁵

¹⁵⁴ “La objetividad histórica no es una reconstrucción del pasado en su facticidad irreplicable, sino que es la verdad del pasado a la luz de presente.” (Schillebeeckx, *Dios el futuro del hombre*, 37).

¹⁵⁵ Häring, “La ética teológica ante el III milenio del cristianismo”, 15-30.

Esta fidelidad y libertad sirven para retornar con fe y juicio crítico a las fuentes bíblicas y teológicas, recuperando, primero, la *frescura* evangélica de la moral cristiana, como respuesta gozosa a Dios, vivida en la libertad del amor y expresada en la sencillez de la caridad, mediante la alegría de recibir y estar en el amor de Dios revelado en Cristo, “que actúa no mediante la acumulación continua de normas, sino a través de la entrega total hacia los hermanos”¹⁵⁶; segundo, para recuperar el estatuto teológico de la moral; y tercero, para redimensionar, o mejor *resignificar* la moral dentro del conjunto de la fe, como dimensión necesaria en perspectiva del horizonte de sentido y como motivación para vivir la moral cristiana.¹⁵⁷

En punto de referencia está en el Concilio Vaticano II. Allí se presenta el programa de renovación para la teología moral (*OT 16*). Es allí donde se presenta como tarea el contacto vivo con el misterio de Cristo y la historia de salvación y donde se deduce el uso correcto de la Escritura para tener una visión de conjunto, valor y significación la vida cristiana.¹⁵⁸

Los acontecimientos que antecedieron esa renovación plasmada como orientación en el Concilio son muy importantes, para reconocer por inferencia cuál era la realidad que se quería revisar o transformar. Del mismo modo, como se indica en una realidad dinámica, no se trató de un momento o situación determinada lo que originó ese cambio, sino –por el contrario– se trató de muchas tendencias, corrientes, hechos los que forjaron esta renovación.

Dada la amplitud de tal panorama, se propuso agrupar en tres momentos este desarrollo. El primero corresponde a lo que antecede: el segundo se refiere a las líneas y orientaciones de renovación a manera de directriz que presenta el Concilio; y el tercero hace referencia a la manera como se ha dado respuesta a esa orientación en el Concilio, hasta la encíclica, intentando presentar de manera transversal la configuración de una moral con sello trinitario.

La justificación de esta transversalidad es la verdad de la revelación de Dios como *amor*, que nos hace Cristo (1Jn 4,8.16), en

¹⁵⁶ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 681.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 680-684.

¹⁵⁸ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 25.

la que el horizonte de comprensión de Dios como comunión en Trinidad se constituye en fundamento último y meta de la moral cristiana; moral que es esencialmente una moral del amor afectivo y efectivo, la respuesta del hombre al proyecto misericordioso de Dios.¹⁵⁹

Este es el mensaje central de la revelación en Cristo –*Dios es amor*–, que debemos recuperar como perspectiva de análisis por parte de la teología moral, en cuanto nos exige ver todas las cosas, en especial, las relaciones personales, desde el amor. Es una verdad, que –a juicio de Häring– se los moralistas han perdido de vista.¹⁶⁰

Precisamente el Concilio pretendió, ante la crisis moderna de la teología y la forma penitencial y jurídica en la que se había tornado la moral cristiana, restablecer el horizonte histórico-salvífico a partir de la centralidad de Cristo, iluminado por la gran tradición de la Iglesia y, obviamente, por la Sagrada Escritura y las verdades de fe que ella custodia.

Efectivamente, la nueva comprensión de la Sagrada Escritura como alma de la teología que impulsa la *Dei Verbum*, así como la recepción del método histórico-crítico para el análisis exegético de esa Palabra, además de redescubrir la teología patristica y la alta escolástica, permitieron la entrada de una concepción dinámica y viva de la tradición y de las verdades de fe, que suponen la superación del marco estrecho y rígido de la teología que por muchos años estuvo presente en la Iglesia.

En cuanto a los factores externos que contribuyeron en esa necesidad de renovación, están el ecumenismo y el secularismo, es decir, la toma de conciencia de un distanciamiento que se había producido con la modernidad y la cultura, y con los desarrollos de las ciencias modernas.

Antes del Concilio prevaleció una moral caracterizada por un sello reconocido generalmente como la “*casuística*”: todo lo concerniente a la acción moral del cristiano estaba prefijado desde una normativa en el sentido limitado legalista y prohibitivo. La moral se confundió cada vez más con el derecho y se aisló del tronco común de la teología, a su vez maniatado por el lenguaje del dogma, pero no en

¹⁵⁹ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 52.

¹⁶⁰ Häring, *La moral y la persona*, 9.

un sentido vivo del mismo, sino en su sentido regulador, que prevaleció durante la Contrarreforma. Todo esto contribuyó a convertir la moral en *administración penitencial*, reducida a la instancia del confesionario, y dejar de lado ese carácter de seguimiento, de justicia como acción justificante de Dios y de respuesta amorosa a su llamada.

Independizada y autosuficiente, como teología moral sistemática, se dedicó a determinar los principios doctrinales para la solución correcta de casos de confesionario. Estos principios estaban divorciados de la Sagrada Escritura, la verdadera fuente de conocimiento moral. También estaba ausente una perspectiva comunitaria, lo que chocaba con algunos principios contenidos en los movimientos sociales que empezaban a salir al escenario público.

En las universidades estatales alemanas, con menos control de la Iglesia de Roma, se hizo un esfuerzo científico de renovación, que poco a poco fue sumándose a hechos incontrovertibles de libertad, como los que destaca B. Häring, de la dimensión ecuménica abierta por el cardenal J. H. Newman y por V. S. Solovyev.¹⁶¹ Obviamente, no es asunto exclusivo de moralistas, sino de todas las disciplinas de la teología, entre las que se destaca la dogmática. Algunos teólogos, como Y. Congar, K. Ranher, H. de Lubac y J. A. Möhler, serán muy importantes en esta renovación, lo mismo que en el área bíblica lo será la encíclica *Divino affante Spiritu* (Pío XII, 1943).

Por su parte, el Concilio presenta las líneas generales de lo que sería esta renovación de la teología; de manera explícita, para la teología moral serán particularmente importantes tres constituciones: *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, y *Dei Verbum*, además de los decretos *Optatam totius* y *Unitatis redintegratio* y la declaración *Dignitatis humanae*.

El hilo conductor de la moral renovada en el Concilio es la propuesta de una moral del seguimiento de Cristo, que incluye la imitación. Él es el ideal normativo para la vida humana:

El que sigue a Cristo, hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre” (GS 41), pues “todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos (LG 3).

¹⁶¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, 70-72.

La base cristológica de este cristocentrismo moral está en el texto “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). También precisa esta presencia cuando habla de la dignidad de la persona humana, especialmente, cuando considera el pecado (GS 13).

Como consecuencia de este dinamismo salvífico, se infiere el principio trinitario de la moral cristiana: Cristo, centro de la revelación de Dios y de la historia de salvación, solo es comprensible como tal desde el dinamismo de la *communio* trinitaria. Es en Cristo, entonces, como tenemos, por un mismo Espíritu, abierto el camino al Padre. En Cristo entramos en la Trinidad de Dios como hijos, entendiendo esta inhabitación de las tres personas no como indeterminada. Éste será un asunto para tratar de manera más detallada y profunda en un capítulo posterior.

El cómo es posible esta inhabitación de las tres personas en el hombre y cómo entender esa presencia hasta lograr que el ser humano quede divinizado es algo que también requiere de un análisis profundo, pues solo de esta manera podemos comprender la renovación de la teología moral fundamentada en el misterio de la comunión de Dios Trinidad, que la constituya como una moral salvífica y escatológica para el creyente y la comunidad de la Iglesia, según afirma el Concilio.

En el posconcilio, a partir de un análisis de V. Gómez Mier sobre el cambio de matriz disciplinar, que utiliza el lenguaje construido para estudiar tal renovación, se puede verificar que efectivamente hay una renovación de la teología moral en el trabajo de los teólogos moralistas, a partir de un cambio en la formalidad estructural de sus obras, de sus núcleos problemáticos y del diseño de sus contenidos. En relación con el dinamismo trinitario en la fundamentación de la moral, se constata que es un principio integrador, a partir de su carácter cristocéntrico, como moral de gracia, específicamente válida en la recuperación de la creatividad de la conciencia, por ejemplo.

También se puede ver este mismo interés en los documentos eclesiales a partir de Vaticano II, en relación con la necesidad de hacer explícito tanto el carácter de paradigma como el de ser principio, *fundamento* de la moral. Esto lo hace el *Catecismo* cuando caracteriza la moral cristiana como una “conformación con Cristo en el Espíritu para la gloria de Dios Padre” (CIC, 2558). También el *Directorio*

general para la catequesis se estructura desde el “cristocentrismo trinitario”.¹⁶² En otros documentos, como los de preparación del Gran Jubileo del año 2000, de Juan Pablo II, hay alusiones directas a esta impronta trinitaria en la moral renovada.¹⁶³

Subsisten, sin embargo, reformulaciones involutivas respecto de esta renovación, a partir de algunas posiciones de la encíclica *Veritatis splendor* y del mismo *Catecismo*, que procuran la restauración de la moral neoescolástica, tanto en la organización de las categorías de la moral general como en el desarrollo de las mismas, a partir de la perspectiva naturalista u objetivista de Santo Tomás.

Esta opción no suprime la valoración que ella misma hace del pluralismo teológico (VS 29), ni las grandes oportunidades que ofrece, a partir de la síntesis de los rasgos fundamentales de la moral cristiana según la Sagrada Escritura (VS 28), el discernimiento de algunos problemas sobre la correcta relación entre ley y libertad, conciencia y verdad, elección fundamental y actos concretos. Antes bien, valora la importancia de la moral en la Iglesia.¹⁶⁴ Por esto, hay que tomar el valor de la encíclica como una referencia autorizada para seguir enriqueciendo las búsquedas de construcción de una moral con sello evangélico, adaptada a las preguntas y angustias del tiempo histórico que vivimos.

También es necesario considerar el especial desarrollo de esa renovación en la teología latinoamericana, que no acepta esas orientaciones del Concilio en clave eclesial, sino hace una apuesta por resignificar tales principios, a partir de las situaciones específicas de la realidad, pues es una realidad que exige su propio desarrollo de manera crítica. En efecto, la situación latinoamericana no se limita a un problema de ideas, sino de vida de los más pobres, como lugar ético para pensar y discernir la praxis de la moral. Es una realidad desafiante que apuesta por nuestro compromiso solidario.¹⁶⁵

¹⁶² Congregación General para el Clero, *Directorio General para la Catequesis*, 108-110.

¹⁶³ Juan Pablo II, *Carta apostólica Tertio millennio adveniente*, No. 8.

¹⁶⁴ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 552.

¹⁶⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 15.

Obviamente, no es un tema tratado en forma profunda, sino han sido señaladas algunas de sus apropiaciones en el desarrollo de ciertos aspectos. En principio, sorprendió a los teólogos europeos, quienes miraron con indiferencia y condenaron los aportes de la teología latinoamericana. Sin embargo, esta percepción cambió luego de manera rotunda, y muchos de tales teólogos no solo reconocieron su vitalidad evangélica y su solidez teológica, y no se limitaron a comentar, sino articularon en su quehacer teológico estas problematizaciones y opciones (la opción por los pobres, la centralidad de la praxis liberadora).¹⁶⁶

¹⁶⁶Tamayo, “Recepción en Europa de la teología de la liberación”, 51-77.



Capítulo 2

LA FE DE LA IGLESIA EN LA TRINIDAD: SOMOS CREACIÓN *POR, EN* Y PARA LA COMUNIÓN

Este capítulo desarrolla el contexto general de fundamentación desde el cual será posible comprender el carácter de origen y meta que tiene la creación en la comunión trinitaria de Dios. El capítulo anterior estaba centrado en la renovación de la teología moral; éste lo estará en su primera parte, en relación con la teología trinitaria, y tendrá la misma estructura conceptual de revisar los antecedentes inmediatos, planteamientos y desarrollo posterior del Concilio. Luego plantea lo que fue la progresiva construcción del dogma en referencia a la revelación y a lo conceptual. Su importancia consiste en poner las bases para la comprensión de un misterio que se revela para nosotros desde la estructuración ontológica de la creación, y por supuesto, del hombre como imagen y semejanza de Dios, desde la que toda la creación está llamada a participar de esa comunión de Dios.

La lógica conceptual se relaciona con los lineamientos del Concilio, que trató el tema trinitario en relación con la Iglesia, acentuando la comprensión existencial de la comunión en la realidad personal y del cosmos. Es decir, dicha lógica se sitúa en la recuperación de la vitalidad de la experiencia de fe de la Iglesia primitiva y de la teología patrística, para reconocer la revelación de Dios como acontecimiento histórico y existencial, donde el objeto de la fe y de la teología no es tanto la explicación docta del misterio, como el misterio confesado como Iglesia. La praxis o la experiencia eclesial preceden a cualquier tipo de reflexión sistemática de la fe.

El presupuesto de este itinerario está en la afirmación de L. Ladaria, según la cual “la Trinidad divina ha sido entendida simplemente como el misterio incomprensible, más que como fundamento y principio de nuestra salvación”.¹ Como la de él, la opinión de teólogos como K. Rahner, B. Forte, entre otros, es generalizada en torno de la poca incidencia de la Trinidad en la moral del cristiano.

Ahora bien, no se trata de una marginación conceptual que hemos de comprender con la misma lógica racionalista, sino que debemos ser capaces de recuperar ese sentido salvífico, situándonos en el camino de la identidad cristiana.²

Además, por ser la teología trinitaria esencialmente relacional y comunal, debe ayudar al entendimiento originario del kerigma, que –a partir de la experiencia vital del misterio pascual de Cristo– se fue descubriendo progresivamente como fundamento y meta en la moral cristiana.

El orden de este capítulo es el siguiente: primero, lo correspondiente a la renovación del misterio de la Trinidad desde el Concilio, obviamente, a partir de la conocida estructura de considerar los antecedentes, la formalización de esa renovación y la continuidad con la enseñanza del magisterio en el mismo Concilio. Aquí se destaca la recuperación de la identidad de la Iglesia como *imagen de la Trinidad*; y en última instancia, en esta estructuración, las líneas y corrientes de investigación del posconcilio.

En la segunda parte, se presenta la reflexión teológica sobre la Trinidad, las diversas formas de comprensión y los conceptos que aproximan su explicación desde la perspectiva del magisterio y de la investigación teológica. En el punto siguiente se analiza el misterio de la Trinidad como clave para la comprensión de la creación. El final del apartado se dedica a presentar la conclusión.

1. LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

El punto de referencia de esta renovación es el Concilio. Por eso, desarrollaremos en este aparte las fases que corresponden a los an-

¹Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, 27.

²De Lubac, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, 110.

tecedentes, los documentos del Concilio en sí mismo, y el desarrollo en la época posconciliar.

1.1 LA FE DE LA IGLESIA EN LA TRINIDAD ANTES DEL CONCILIO

El análisis propuesto tiene un límite histórico y éste es el de los movimientos más significativos previos al Concilio. Sin embargo, para comprender de manera más profunda este interés por la renovación o la *refundación* (Gómez Mier), es necesario situar el contexto en el cual se desarrolló y la forma como influyó en la puntualización hermenéutica del Concilio en torno de la confesión de la fe trinitaria. Una cosa es lo que se afirma en el Credo y otra lo que se está comprendiendo.

1.1.1 Contexto ideológico-social y eclesial antes del Concilio

El alcance y significado de los diferentes movimientos renovadores a partir del Concilio desde la perspectiva de comprensión de la Iglesia, como ícono de la Trinidad, hace de este análisis una introducción necesaria sobre la intención de Juan XXIII al convocarlo. Se debe tener en cuenta la dinámica histórica y los esfuerzos por hacer un balance del fin de una época marcados por una intencionalidad o perspectiva. En otras palabras, no existe una concepción pura de cualquier realidad o concepto, por más novedosos que parezcan ser: más bien, esas ideologías de fondo que se han querido renovar siguen vigentes, pero con otros formatos.

El programa de *aggiornamento* de la vida de la Iglesia, que el Papa planteaba como tarea, indicaba una renovación que implicaba necesariamente la profundización de la fe común y un ajuste en el lenguaje y las mediaciones, para ser significativo como mensaje al mundo actual. Uno de los indicadores más importantes de la experiencia personal de Juan XIII en los países balcánicos donde ejerció su atención pastoral fue reconocer la existencia de una fragmentación y desunión entre los cristianos; por ello, el percibir los *signos de los tiempos* será una condición importante como actitud y como respuesta por parte de la Iglesia.

La primera situación para ver, oír y sentir es la forma como la teología católica se fue distanciando de la protestante. Desde el siglo XVI, este alejamiento no es dado a partir de la doctrina de la Trinidad como principio unificador, pues los reformadores la aceptan como fundante³, sino por su articulación en su profesión de fe. En otras palabras, mientras que en la teología católica es una doctrina fundamental que atraviesa todo su credo, en el protestantismo aparece como una verdad revelada, pero no inscrita con tal importancia en su confesión, en su experiencia personal, ni en la oración; en su lugar, los protestantes daban mayor importancia a aquello que los diferenciaba de la doctrina católica, por ejemplo, la justificación del pecador realizada por Cristo y avalada por su Espíritu; pero esta misma suposición de creer en la Trinidad en forma teórica, sin ser parte de la experiencia eclesial y personal del católico, también era una constante.

El trasfondo epistemológico de este divorcio entre lo que se confiesa y se vive se refiere a los límites empíricos que plantea la dificultad del hombre moderno para comprender la *experiencia* y la *praxis*, más, si se trata del misterio de la Trinidad. Serán tratadas como las dos grandes categorías de análisis de la realidad, a las cuales corresponden también subcategorías que están en juego en la *provocación* de volver sobre la Trinidad de Dios en el Concilio.

En referencia con la experiencia, se trata de una comprensión a partir de la percepción que crea y puede reproducir, pues afecta en forma personal. Al mismo tiempo, el contenido de este anhelo es la comunidad, con la consecuente lucha por los intereses particulares. Toda esta realidad está inserta en la experiencia de los participantes del Concilio.⁴

Existe también, si se abona esta imposibilidad de la experiencia, la legitimación del nihilismo, que en nuestra explicación está ordenada como subcategoría. Se define, en primer lugar, como el *olvido del ser* y la consecuente caída en la nada. El nihilismo es devastador: como

³ *Catecismo menor* de Martín Lutero (en http://www.luteranos.cl/documentos/catecismo_menor.pdf) y “El símbolo de la fe” (<http://www.scribd.com/doc/18118864/Juan-Calvino-Breve-instruccion-Cristiana>), entre otras, cómo son las confesiones de las iglesias (consultados el 25 de septiembre de 2010).

⁴ La historia del decreto *Nostra aetate* para los judíos confirma este deseo.

fruto de esa presunción de equiparar lo real con lo ideal, en la cultura occidental pasa por la preocupación del hombre por tener y cosificar la vida humana, hasta el punto de perder contacto con el ser de las cosas. La misma teología ha contribuido en este desequilibrio con el *ontologismo*, al identificar a Dios con un ente y a éste con las cosas, de manera que ese otro trascendente termina siendo dejado a un lado para hacerse disponible al interés de poder.

En el mismo sentido, se fragua una subcategoría reconocida como *ateísmo*, que entiende la negación de lo divino, en cualquier manifestación, como idea rectora para un humanismo. Así lo plantea Kant, cuando afirma que la idea de Dios “se queda, pues, en mero ideal del uso meramente especulativo de la razón, aunque sea un ideal perfecto, concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero”.⁵

El principio lógico de este desarrollo está en la relación de tal concepción de Dios con el modelo antropológico y de sociedad. Es decir, la relación entre la unidad de Dios con el carácter único del hombre y la unidad de la sociedad. Ésta es, ciertamente, una relación de vinculación muy generalizada, y aunque haya posiciones que difieren de tal conexión con lo social⁶, prevalecen las que la avalan. Es más, se argumenta como sustentación que desde épocas muy antiguas Eusebio de Cesárea explicó el carácter sagrado del imperio desde la unicidad de Dios.

La segunda categoría de análisis del mundo moderno es la *practicabilidad* de la verdad, como la llama J. Moltmann.⁷ Esto es la valoración en el mundo moderno de aquello susceptible de transformarse en acciones concretas, al experimentarse el giro de una teoría pura a una teoría práctica de la verdad. Es una categoría que expresa una sensibilidad nueva en la religión y en la teología, que se expresa en una actitud mental de contradogmatismo, de oposición al pensamiento abstracto y al esencialismo, entre otros. Se apalanca en un discurso construido desde los términos *real, concreto, hechos, acontecimientos*

⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 530.

⁶ Sobre el interés de mostrar que no existe tal explicitación en la relación entre una deidad unitaria y las formas totalitarias del orden social, ver Nicholls, *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*.

⁷ Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 20.

de las ciencias sociales, pero deslumbra también a la teología y se convierte en tarea de poder comprender los alcances de estos lenguajes con la predicación de la Palabra y la fe.

Kant eleva la praxis ética a norma interpretativa de las tradiciones bíblicas y eclesiales, al establecer la razón práctica como criterio hermenéutico cuando trata los principios filosóficos de la exégesis:

Aquellos pasajes que contienen ciertos dogmas teóricos tenidos por sagrados, pero que sobrepasan todo concepto de razón (incluso el moral), pueden ser interpretados en beneficio de la razón, pero aquellos otros que contengan asertos contrarios a la razón práctica tienen que ser interpretados necesariamente así.⁸

Como ejemplo de este principio está la doctrina de la Trinidad, que –como la libertad o la inmortalidad– rebasa la experiencia de lo posible, para erigirse como postulado de razón práctica. Ahora, eso explica –según J. Moltmann– por qué la noción de la teología se transmuta en ética o en política en la modernidad.

Presentadas las dos categorías de experiencia y praxis, la primera con una serie subcategorías que funcionan como redes semánticas, es necesario concretar el contexto correspondiente a la teología, para comprender el interés por la renovación del misterio de la Trinidad en el Concilio.

En el campo explícitamente teológico, en la categoría de experiencia, es F. Schleiermacher quien interpreta en forma existencial la experiencia y la verdad, transformando el concepto de fe, deslindándolo del saber o el hacer y precisándolo como *una determinada forma del sentimiento o de la conciencia inmediata de sí mismo*, lo que hace comprender la fe como un acontecimiento que afecta y vincula al hombre con Dios. Se trata de una experiencia sobre la propia existencia inmediata con significación en sí misma, en cuanto son afirmaciones de Dios. Así, el enunciado de Dios que no se pueda trasladar a la experiencia vital es, simplemente, especulación.

Schleiermacher reconoce el misterio de la Trinidad no como inmediato a la conciencia, y por tanto, lo sitúa como una construcción

⁸ Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, 20.

sistematizada donde se agrupan varias verdades de fe. La relación de conciencia de sí mismo y Dios es la de Dios uno; por eso, la fe en la Trinidad queda atrapada en la abstracción como una *doctrina* que se deja como superflua, o mejor, indiferente en el todo de la fe.

Desde esta perspectiva, era una urgencia hacer la reconversión de la doctrina trinitaria como doctrina viva. Se proponía plantear el otro lado de la relación, utilizando el mismo sistema de interpretación existencial de Schleiermacher, es decir, si Dios es la causa de la mis-midad del sujeto, cabe preguntarse qué significamos para Dios desde una relación de amor establecida como autocomunicación suya.

La experiencia de Dios no es, ni puede ser de carácter unívoco (es decir, solo en relación del hombre que experimenta a Dios en relación consigo mismo y se experimenta a sí mismo en relación con Dios), por lo que se hace necesaria la experiencia de Dios con nosotros, pues Dios también *experimenta* en forma divina. Esta es una experiencia de la cual el hombre debe hacerse consciente, reconociéndole como Dios viviente.

El Concilio adoptará esa línea para evitar que la experiencia se reduzca a impresiones, sensaciones, sentimientos en los que todo se cierra en el sujeto, y que en esa relación Dios sea pasivo y se quede en los mundos abstractos, irreductibles, del Dios de la metafísica. La concepción nueva de revelación (*DV*) es determinante para este punto.

Por su parte, en relación con la praxis, el sentido de poder que adquiere y permanece aun a través de su pretensión de criterio de verdad en la teología está en el orden cientista; es decir, establece como criterio interno de cientificidad la constitución de unos protocolos operarios de valoración a los cuales se les extiende su credibilidad como única y última en el ámbito externo, y por tanto, no es cuestionable nada que venga con esta rubrica.⁹ En términos teológicos, esto es desvirtuar el misterio en función de la acción.

Es importante para el Concilio revisar la “otra” parte de la verdad, tanto en lo correspondiente a la praxis, para hacer creíble la fe, como en evitar caer en el *mistericidio*. Además, la fe es también acción de gracias, alabanza, adoración, que se expresa en plegaria, meditación, silencio, entre otras. Redescubrir la liturgia, la oración,

⁹ Boff, *Teología de lo político*, 356ss.

la doxología es importante, para darle sentido liberador a la praxis, pero especialmente para redescubrir el significado de la Trinidad fundada en la comunidad, en aras del reconocimiento de la alteridad de Dios y de la participación en el camino de salvar y liberar la realidad.

La realidad de la teología y de los factores que determinan el aire renovador también reside en la forma como la Iglesia impartió su enseñanza a través de los manuales, centrada en una concepción eclesiológica jerárquica de tendencia josefinista, es decir, absolutista, al servicio del poder. Tal era el paradigma que enfrentaba la reforma eclesiológica originada en la Escuela de Tubinga a partir de su orientación bíblico-patrística.

Los manuales mostraban su insuficiencia para la vida y la acción de la Iglesia, pues hacían a la teología cada vez más extraña al proceso social y cultural. No correspondía su lenguaje, ni su método, y tampoco eran útiles respecto de la realidad que identificaban. Además, la conciencia misma de la Iglesia se había transformado y habían surgido nuevas realidades que impulsarían esa renovación: el movimiento litúrgico, el movimiento ecuménico y obviamente, los estudios bíblicos y patrísticos.

En el fondo, los manuales no solo pretenden referirse a la fe, sino ser además su expresión objetiva e irreformable. De ahí, la afirmación de la verdad de la Escritura y de lo inmutable de la tradición, y al mismo tiempo, el rechazo del método histórico-crítico, al juzgarlo como racionalista, así como la insistencia de una *philosophia perennis* a partir del tomismo. La unidad de la teología corresponde a la lectura estática esencialista del tomismo, que cierra el paso a la conciencia histórica y aleja cualquier posibilidad de diálogo.

Otra situación referente a los manuales es la metodología, en especial, en la forma yuxtapuesta de presentar la fe y la razón, que termina imponiendo –con una estructura autoritaria– la fe sobre la razón, para reducir su función a la simple repetición del dogma y de confirmación del dato revelado. Este distanciamiento metodológico se ponía en mayor cuestión cuando se trataba de los contenidos del dogma trinitario y del tratado de gracia. Se requería, por tanto, no un simple ajuste en los manuales, sino una reelaboración, una renovación teológica.

Estos debates que estaban desarrollándose en torno de la teología de los manuales terminaron por plantear la recuperación de la unidad orgánica del tratado de la Trinidad, a partir del reconocimiento de Jesucristo como el criterio interpretativo de todo lo humano. Este giro obliga a referir el contenido de la Trinidad en perspectiva cristológica, y por tanto, salvífica para el hombre en virtud de su comunión con lo humano y de su diferencia respecto de él. A partir de este horizonte renovado, sumado a la renovación del método, con la exigencia de inclusión positiva de la razón, la teología pretende volver sobre el Dios de Jesús y su significado vital para la vida moral del creyente, además de ser el principio estructurador de lo humano.

El plan de renovación de la dimensión trinitaria fue planteada por H. Schauf, G. Philips y J. Martín-Palma¹⁰, siguiendo las investigaciones de los autores del siglo XIX, que recuperaron la lectura patristica en la reflexión teológica y que alcanzaron un gran avance en la encíclica *Divinum illud munus* (1897), de Leon XIII, al señalar la inhabitación del Espíritu en el alma, para la regeneración y santificación, y reconocer así el vínculo entre gracia y Trinidad:

Y esta admirable unión, que propiamente se llama inhabitación, y que solo en la condición o estado, mas no en la esencia, se diferencia de la que constituye la felicidad en el Cielo, aunque realmente se cumple por obra de toda la Trinidad, por la venida y morada de las tres divinas personas en el alma amante de Dios, vendremos a él y haremos mansión junto a él, se atribuye, sin embargo, como peculiar al Espíritu Santo. Y es cierto que hasta entre los impíos aparecen vestigios del poder y sabiduría divinos; más de la caridad, que es como “nota” propia del Espíritu Santo, tan solo el justo participa.¹¹

Luego, desde la metafísica, K. Rahner presenta la participación finita en las procesiones de conocimiento y de amor de la vida divina, como una presencia (don de Dios) en el alma, que convierte al hombre cuasi-formalmente divinizado.¹² Esto significa que el justo es la expre-

¹⁰ Colzani, *Antropología teológica*, 291.

¹¹ León XIII. “Carta encíclica *Divinum illud munus*”, Vatican, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_09051897_divinum-illud-munus_sp.html (consultado el 28 de septiembre de 2010).

¹² Rahner, “Sobre el concepto escolástico de la gracia increada”, 349-378; Idem, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, I, 325-348; Idem, “Naturaleza y gracia”, IV, 215-244.

sión extrínseca de las procesiones de la Trinidad, la presencia viva de la gracia de Dios que transforma la vida del creyente; pero además de reconocerlo como el centro gozoso de nuestro ser, sigue siendo misteriosa su presencia trascendente.

Esto lo confirma *Mystici Corporis* (1943), de Pío XII, después de aclarar que la inhabitación no nos libera de nuestra condición de criatura:

Se trata de un misterio oculto, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresarse con lengua humana. Se dice que las divinas personas habitan en cuanto que, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque completamente íntimo y singular, absolutamente sobrenatural.¹³

Ahora bien, desde el punto de vista de los documentos de la Iglesia Católica, es un hecho que, entre Trento y Vaticano II, el magisterio no ha elaborado mucho sobre temas relacionados con la Trinidad, en parte, porque en Trento no se introdujo novedad alguna, pues –como se expresó antes– era una doctrina aceptada por los reformadores. En el Concilio Vaticano I, con sus dos finalidades de reafirmar la doctrina sobre Dios y defender la infalibilidad de la Iglesia (del Papa), tampoco fue desarrollada de manera doctrinal esta verdad, pues no entraba en contradicción con el misterio trinitario; presentó al Dios de la fe, de la revelación unido e inseparable a Dios, fruto del ejercicio de la razón humana (*DZ*, Nos. 1782-1820).

1.1.2 Una tarea conjunta entre la teología de la Trinidad y la teología moral: recuperación del misterio

Este subtítulo puede corresponder a cualquiera de las fases que estaremos tratando, pero se ha fijado en el antes del Concilio, porque es ahí donde se puede airear cada uno de los discursos y encontrar articulaciones que ayuden a integrar nuevamente la teología. Se trata de

¹³ Wikipedia, “Dimensión sobrenatural”, *Wikipedia*, <http://multimedios.org/docs/d000290> (consultado el 28 de septiembre de 2010).

recuperar su teologalidad, su palabra y orientación en función salvífica y escatológica.

Si la pretensión es recuperar la teologalidad de la moral y de la Trinidad misma, es preciso no movernos en la lógica teórico-especulativa de la teología trinitaria tradicional, con todo lo meritoria que sea en la estructuración de la doctrina, sino en la profundización de su significado salvífico y en su presentación como fundamento de la concepción de Dios revelada por Cristo y de nuestra relación con él, a partir de la revelación bíblica y de la experiencia mística. Tampoco es adecuado presentar la moral como un apéndice del derecho o del sacramento de la penitencia.

La mediación teológica con la que se pretendió hacer esta profundización y relación entre la Trinidad y la moral es la propuesta de Rahner sobre la teología del misterio y el método trascendental. El contexto de dicha propuesta teológica está inscrito en un ámbito filosófico personalista y existencialista como expresión de la Ilustración moderna, ya descrita, que privilegia su atención en el sujeto y en las circunstancias en las que actúa, por lo que la existencia de una ley universal con validez de una moral absoluta no es posible.¹⁴ Es lo que se llamaría *situacionismo ético*. La raíz teológica de esta comprensión reside en la concepción de la voluntad divina como opuesta a la ley natural, en la cual toda norma está vinculada a la historia salvífica, y solo reconoce la experiencia personal de cada creyente.¹⁵

La fuerza de esta perspectiva está más en el orden metodológico, por lo que supone el personalismo, el papel de la conciencia y la procesualidad de la conducta moral como alternativa frente al marcado legalismo y uniformidad de los manuales penitenciarios y frente a la universalidad de las leyes.¹⁶

En referencia al quehacer inteligible la moral, de poderla comunicar, ella tiene el misterio más hondo en la revelación de la Trinidad,

¹⁴ Fernández, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, 22.

¹⁵ Esta influencia protestante de una ética individualista con acento existencialista y ajeno a la consideración de la ley natural es tratada en Günthör, *La moral de situación. Decisiones morales contra la ley*, 51-178.

¹⁶ Fernández, *La reforma de la teología moral*, 26.

pues dicho misterio no es una falta de inteligibilidad, sino más bien un exceso de la misma. Además del misterio se precisa también la mediación del método trascendental de Rahner.¹⁷ Dos afirmaciones definen su importancia:

- Todo hombre tiene una percepción atemática, una precomprensión del ser en general y de Dios.
- En esta precomprensión, actúa la libertad trascendental como la apertura al absoluto, que determina el carácter moral del hombre de manera más fundamental que los actos morales singulares concretos o categoriales.¹⁸

Al desarrollar cada una de estas afirmaciones, podemos decir, sobre la primera, que Rahner reconoce una doble dimensión del conocimiento: (a) como una *anticipación*, es decir, un conocimiento atemático, metacategorial, aconceptual, trascendental; y (b) como objetivo de las cosas particulares que corresponde al conocimiento categorial, temático, conceptual, explícito.

Del mismo modo, reconoce la existencia de una doble dimensión volitiva: (a) la libertad categorial y (b) la trascendental. La primera se expresa mediante la naturaleza en el espacio-tiempo; la segunda es el núcleo de la libertad originaria mediante la cual la persona se autodetermina, abriéndose al Absoluto atemáticamente percibido. Este ejercicio de la libertad trascendental se conoce como “opción fundamental”.¹⁹

¹⁷ “Il método trascendentale sarebbe il punto culminante dell’autocomprensione dell’uomo del nostro tempo, e la sua recessione sarebbe indispensabile per garantiré la comunicabilità della morale cristiana all’interno di una società secolarizzata come la nostra, che nell’esigenza morale cerca innanzitutto l’intelligibilità di ciò che si deve fare.” (Rodríguez Luño, A., “Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana”, 61).

¹⁸ *Ibid.*, 69.

¹⁹ Ruiz de la Peña define la libertad trascendental de Rahner como la capacidad de autorrealización de la persona mediante la cual logra su realización o la frustra. Por tanto, debe comprenderse en primer lugar como “libertad entitativa”, además de existir un “acto fundamental de la libertad” que comprenda y dimensione la vida, “que se realiza a través de los actos singulares sin que se identifique con ninguno de ellos ni con adición cumulativa, porque es la unidad que se confunde con el ser concreto del hombre mismo, expresándose en una opción fundamental. La decisión libre y verificada en el complejo de la existencia posee indefectiblemente una totalidad y radicalidad indivisas, cualidades que nunca podrán

Es también fundamental para la teología moral la distinción entre naturaleza y persona. Por persona se entiende la que actúa y dispone sobre sí misma con libertad; por naturaleza, todo lo previamente dado en el hombre para que esa decisión sobre sí mismo sea posible.²⁰ Rahner reconoce que por ser el hombre un espíritu finito no puede tener plena disposición de sí mismo, y por tanto, no puede integrar de modo completo la naturaleza en su acto: es lo que llama “concupiscencia”.²¹ Sin embargo, este es el quehacer fundamental del hombre: que a partir de los muchos actos libres en la historia pueda conquistar y disponer de su propia naturaleza.

Es una especie de paradigma adoptado por una de las corrientes de la renovación de la teología moral, pero obviamente desde otras corrientes encuentra muchas objeciones; por ejemplo, el cuestionamiento sobre la moralidad subyacente, la cual queda limitada al plano trascendental, y si en esta dimensión el amor y el conocimiento son percibidos atemáticamente, se puede afirmar también que los actos morales escapan al conocimiento y a la conciencia explícita del sujeto.²²

Planteado este impulso de Rahner a la teología moral, en su proceso de renovación hacia una orientación personalista de la moral que prevalecerá en y después del Concilio, se confirma además la relación entre la fe en Dios y la moral cristiana.²³ Ahora, lo correspondiente al aspecto trinitario y a la forma de integrarse desde la categoría misterio de comunión será desarrollado más adelante.

La concepción de misterio dada por la misma revelación presenta su amor y su intimidad como contenido central de la revelación, en

adscribirse a los actos singulares. Estos serán a lo sumo momentos parciales que preanuncian la decisión total, o manifestaciones particulares de tal decisión, si ésta se ha alcanzado ya.” (Ruíz de la Peña, “Espíritu en el mundo. La antropología de Rahner”, 191).

²⁰ Rahner, “Sobre el concepto teológico de concupiscencia”, 395.

²¹ Ibid., 407.

²² Para ver estas consecuencias desde el paradigma de la especificidad plena de la moral, ver Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 631-689.

²³ Gleixner, “Sittliche Erkenntnis in Horizont des Gottesglaubens” (en *Theologie und Glaube* 85 [1995]: 161-180), citado por Vidal, *Nueva moral fundamental*, 28 (Cita 1).

forma gratuita y libre, de manera que actúa como una palabra de juicio y de gracia al mismo tiempo²⁴:

- De juicio, porque la mediación de la razón y de los conceptos con los que el hombre quiere *apoderarse* del misterio (Gn 3,5) son insuficientes. Representa también un juicio sobre los ídolos y sobre las concepciones falsas de Dios.
- Es una palabra de gracia, porque Dios en su infinito amor se ofrece al hombre para la comunión y amistad con él.

La salvación es la verdad fundamental de la fe cristiana que profesa la comunidad de la Iglesia primitiva: Dios Padre se ha manifestado a través de su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo.

En la comprensión bíblica, este misterio se manifiesta como Palabra de Dios, para significar que es un acontecimiento histórico manifestado en forma libre y gratuita en el *aquí* y *el ahora*; y es una Palabra que se expresa en acciones de salvación que confrontan proféticamente la realidad vivida, para transformarla y producir historia (Hb 1,1-3).

Por tanto –como dice R. Ferrara–, el misterio es *tremendo y fascinante*, pues por un lado hace postrar al hombre en tierra y adorar cubriendo el rostro (Is 6,3), al tiempo que anhela ser acogido en todo su ser por su amor misericordioso. Esto constituye una paradoja afectiva de temor y atracción que religiosamente se expresa en la adoración y la oración.²⁵

Es paradójico saber que no es posible *comprender* a Dios ni que tenga cierta inteligibilidad, como afirma San Agustín.²⁶ Lo mismo sucede con hablar de lo inefable, pues el lenguaje de lo religioso remite a un lenguaje que no puede abandonar las imágenes, los símbolos o los pensamientos; de esta manera, el hablar de Dios se configura en un tipo de razón tejida por la oración y la adoración, en la que se

²⁴ Kasper, *Teología e Iglesia*, 191-194.

²⁵ Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, 25.

²⁶ “Una cosa es ver y otra abarcarlo todo (*comprehendere*) con la vista. Se ve lo que de cualquier modo se siente presente, pero compre(he)nder o abarcarlo todo con la vista significa que nada de lo visto se oculta al que ve [...] como ocurre, en cambio, con los bordes de tu anillo.” (San Agustín, Carta 147 a Paulina IX, 21, citado por Ferrara, *El misterio de Dios*, 26).

apropian el uso de las metáforas que simboliza lo divino y se hace parte al hombre parte de tal símbolo.²⁷

En relación con el símbolo, éste no solo presenta relaciones legítimas en una concepción religiosa, sino genera identidad en los pueblos y sus culturas, lo mismo que reconocimiento y participación. Por eso, la teología contextual, por ejemplo, apuesta por la recuperación del misterio pero establece claramente el lugar del discurso como momento segundo respecto de la vida. Se alimenta de la fe vivida y tiene sus raíces en la contemplación: “El hablar sobre Dios (teología) viene después del silencio de la oración y el compromiso. La teología sería un hablar constantemente enriquecido por un callar.”²⁸

Es una teología en la que converge la moral y la espiritualidad a partir de la centralidad de Cristo, expresada en clave de seguimiento de Jesús para una praxis liberadora como criterio general de la moral y del discurso cristiano encarnado en una historia y un espacio concretos.²⁹

En otras palabras, el misterio de Dios es siempre y solamente captado mediante una experiencia histórica. La condición propia de pobreza y marginación, de injusticia y de indiferencia, entre otras, crea una nueva situación para hablar del misterio divino. En y por la experiencia de fe y de conversión surge un nuevo lenguaje sobre Dios en el que todos, como criaturas, estamos acogidos por su cercanía, que mora entre nosotros; Dios, que tiene una pasión por la liberación y es relación constitutiva en el amor.

1.2 EL MISTERIO DE LA TRINIDAD EN EL CONCILIO: LA IGLESIA TRINITARIA

Corresponde situarnos en las mismas declaraciones del Concilio en las que –en palabras de Rahner– el tema trinitario “nunca es un tema fundamental”.³⁰ Al respecto, también afirma L. Scheffczyk:

²⁷ Lonergan, *Método en teología*, 328ss.

²⁸ Gutiérrez, *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, 177.

²⁹ Esta opción, sin embargo, no es una exigencia de Jesús entre otras, sino la exigencia que apunta a reproducir la experiencia global de Jesús. Ver Mifsud, *Hacia una moral liberadora. Ensayo de una teología moral fundamental desde América Latina*, 199ss.

³⁰ Rahner, “Trinidad”, VI, 750.

De acuerdo a su orientación fundamentalmente pastoral, el Vaticano II no abordó formalmente ni expuso doctrinalmente el dogma trinitario [...] pero ha sido destacado notablemente la acción de las personas divinas en la historia de salvación [...]. En este sentido, el Concilio da a sus expresiones teológicas sobre la Trinidad una dimensión fundamentalmente histórico-salvífica.³¹

No haremos aquí una estadística sobre el uso de términos propios de la revelación trinitaria en los textos del Concilio³², sino nos referiremos a las grandes directrices en las que evidentemente aparece una orientación trinitaria en cuanto la Iglesia se reconoce como comunidad de salvación proveniente de Dios y ligada a la promesa del Reino que tuvo un proceso en las primeras comunidades hasta llegar a la gran afirmación en una norma oficial de la fe, como es el articulado del Credo.

El Espíritu Santo está haciendo parte de este proceso de conciencia, de reconocimiento y de posterior confesión del Credo, es decir, que el acontecimiento de Pentecostés domina y condiciona la visión de la Iglesia que se arraiga en los cristianos, y adopta su fórmula inicial en la comunión en el Espíritu Santo como vínculo fundamental, pero expresado en grupo apostólico desde el acto de testimonio.

Estos aspectos son tenidos en cuenta por el espíritu del Concilio; de modo especial, en la constitución *Lumen gentium* la Iglesia es interpretada como espacio y presencia de la Trinidad. De igual manera, esa interpretación está en otros documentos conciliares como *Gaudium et spes*, *Dei Verbum*, *Unitatis redintegratio* y *Ad gentes*. El acento eclesiológico es común, pero el trinitario tiene varios matices, como se puede ver en *LG* 2-4, donde se acentúan las funciones salvíficas de las personas divinas, en sus propiedades y manifestaciones *ad-extra* en la creación y en la historia; mientras tanto, *Ad gentes* se orienta más hacia lo ontológico trinitario, y por eso habla de las procesiones eternas:

³¹ Scheffczyk, "Formulación del magisterio e historia del dogma trinitario" II/1, 236ss.

³² Una contribución importante en el sentido de presentar la estadística de uso de los vocablos referidos a la revelación trinitaria en el Concilio, en la que se destaca que no son abundantes, a pesar de ser rico en su contenido trinitario, la ofrece Zañartu, "Algunas impresiones sobre la Trinidad en Vaticano II", 580-601.

La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios padre. Este propósito dimana del amor fontal o caridad de Dios padre, que, siendo principio sin principio del que es engendrado el Hijo y del que procede el Espíritu Santo por el Hijo... (AG 2).

Desde un comienzo *Dei Verbum* establece claramente la referencia de la Escritura y de la tradición, como es obvio. La primera cita que establece como justificación de convocatoria es 1Jn 1,2-3, y la que toma como referencia de la tradición es San Agustín, lo que significa que esta comunión trinitaria es presentada no solo como misterio de sí mismo, sino como tarea para la Iglesia. La revelación que hace Dios de sí mismo es una revelación de su ser como es, por Cristo, en el Espíritu, de manera que desde un principio comprende que la Trinidad en sí se revela y manifiesta en la economía de salvación:

Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina.

Por tanto, la vida cristiana y la historia esta revestida trinitariamente: “Dios creando y conservando el universo por su Palabra” (Jn 1,3) “ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo” (Rm 1,19-20).

Quien ve a Jesucristo, ve al Padre (Jn 14,9). Él con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo, con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna. La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor. (1Tm 1,14; Tt 2, 13). (DV 2-4).

Este volver al principio de la Trinidad económica significaba recuperar el sentido de la Iglesia primitiva formulado en el Símbolo apostólico y en el Concilio Niceno-Constantinopolitano de una Trinidad con sentido *para nosotros*, y no como misterio en sí, que había predominado en la teología trinitaria siguiendo el Símbolo atanasiano.

Lumen gentium es el documento más significativo, no solo en este orden de nuestro tema, sino el que representa mayor novedad en la Iglesia. La fundamentación eclesiológica planteada es trinitaria. La parte más importante es el final del No. 4, donde –al referenciar a San Cipriano de Cartago (*De orat.* Dom. 23), quien comenta el Padrenuestro– explica por qué es importante la reconciliación, el perdón de los hermanos, pues reconoce la Iglesia como *un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*.

Esta fundamentación trinitaria de la Iglesia y de su misión (Nos. 2-4.17) se orienta a partir del principio de la interrelación entre vida moral y vida eclesial.³³ La moral cristiana es el espejo de la Iglesia. Cuando la Iglesia estructuró el tratado *De Ecclesia* como un tratado independiente lo hizo para responder a los excesos y errores de algunos movimientos, lo que llevó a construir su exposición y orientación de manera eminentemente apologética, y por tanto, necesariamente parcial, pues limita su mirada a la perspectiva de *deslinde* o de *adversario*, acentúa la concepción estática y privilegia los aspectos externos, visibles y jurídicos de la Iglesia.

La apuesta por una Iglesia trinitaria es una verdad confesada y también una tarea por descubrir, a partir de la presentación de su realidad sacramental como realidad misteriosa eclesial³⁴ desde la cual debe considerarse a sí misma no el centro de la fe, y describirse “como un reflejo de aquella luz, que es luz de todas las gentes [...] como sacramento o signo de íntima unión con Dios y de unidad entre todos los hombres” (*LG* 1).

La opción de renunciar a la conceptualidad y retornar al estilo bíblico y simbólico es el método que le permite salirse del lineamiento racionalista y deísta de la Ilustración, que con el naturalismo llevó a presentar a Cristo fundando la jerarquía y en ella a toda la Iglesia. Al respecto, dice Y. Congar: “La idea filosófica de sociedad venía como

³³ Para el objetivo de descubrir las líneas fundamentales entre la concepción eclesiológica y la teología moral, a partir del Vaticano II, ver Jiménez, *Moral eclesial. Teología moral nueva en una Iglesia renovada*.

³⁴ “La apologética solo podía hablar de la sociedad de la Iglesia y no del misterio de la Iglesia.” (Ibid., 29).

anillo al dedo para situar a Cristo como fundador, mas no como fuente actual de toda vida en la Iglesia.”³⁵

La orientación bíblica y simbólica no se deja encerrar en los conceptos abstractos.³⁶ Su función se ejerce en el mismo acto de la vida de fe, permitiendo *acercarnos* hacia la mayor presencia de Dios en nuestros corazones, sin tener la certeza de *poseer* a Dios ni *encerrar* la verdad desde nuestro imaginario. El misterio sigue siendo misterio, y por eso permanece como realidad escatológica, siempre igual a sí misma, en su fundamento y meta, en la historia de salvación.

Es desde esta realidad misteriosa como puede comprenderse el sentido de la Iglesia como *sacramento*, por cuanto actúa en forma visible, en forma humana, comunitaria e histórica *en* y *desde* el misterio de Cristo. De acuerdo con San Pablo (1Tm 3,16), los padres de la Iglesia llaman a Cristo el *sacramento*, y el Concilio lo toma en ese mismo sentido:

La Iglesia, toda la Iglesia, la única Iglesia, la de hoy como la de ayer y la de mañana, es el sacramento de Jesucristo. A decir verdad, ella no es otra cosa [...]. La Iglesia no significa nada para nosotros si no es el sacramento, el signo eficaz de Jesucristo.³⁷

La Iglesia, al encarnar la salvación de Cristo, expresa esa gracia definitiva que es Cristo, mediante la acción sacramental, de manera que los sacramentos son realizaciones de la sacramentalidad eclesial. Así, la eucaristía como sacramento es la manifestación visible del pueblo, que constituido y reunido por Dios en torno de Cristo, por la fuerza del Espíritu Santo, hace memoria y anuncia eficazmente la Pascua para la comunión de todos. Y se constituye –como ya planteamos– en el sacramento de la comunión con Dios y de la comunión fraterna.

³⁵ Congar, *Santa Iglesia*, 36.

³⁶ La función simbólica “orienta más que analiza; inspira más que explica; incita adelante más que oponerse y defenderse contra las objeciones y errores. La teología simbólica incide directamente en la vida de fe orientándola hacia nuevas perspectivas.” (Fransen, “L’Église, comme Peuple de Dieu”, 117).

³⁷ De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 208, 213.

La importancia de la Iglesia como sacramento, y por ende, la comprensión sacramental de la vida cristiana permite comprender mejor esa conjugación entre el carácter fundamental invisible de participación en la vida trinitaria y el elemento visible de la Iglesia histórica. En este mismo sentido, la idea de comunión se va configurando como el paradigma de comprensión de la esencia de la Iglesia y de la vida cristiana.

La profundización en la naturaleza de la comunión trinitaria que define a la Iglesia permite también definir sus propiedades esenciales: *una, sancta, catholica y apostolica*. Estas propiedades están presentes en el credo *Ecclesiam* y significan que la Iglesia es objeto de fe que remite al Dios creador, en el que participa y hacia el que camina su unidad.³⁸

Junto con esta dimensión misteriosa de la Iglesia, el Concilio adopta la perspectiva cristocéntrica, y comprende que ella no existe para sí misma, sino para Cristo, y en él, para todos los hombres. Es la Iglesia la que debe ir a los hombres, como Cristo, en espíritu de servicio; por eso, es ella el lugar de la *koinonía*, de la comunión con el Padre, y en la medida en que se interiorice este misterio, en ese movimiento del designio del Padre y se pondrá al servicio del plan de salvación en el amor, por medio de su papel misionero (entre otros):

Siendo Cristo la luz de las gentes, este sagrado Concilio, reunido en el Espíritu de Cristo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres con su claridad que resplandece sobre el rostro de la Iglesia, anunciando el Evangelio a toda criatura (cfr. Mc 16, 5) [...] porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano. (LG 1)

Esta misión de evangelización se presenta en los números 16 y 17 de la *Lumen gentium*, que concluye con un ferviente expresión:

Así, pues, la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo, y en Cristo, cabeza de todos, se rinda al creador universal y Padre todo honor y gloria. (LG 17).

³⁸ Ibid., 34ss.

Sin embargo, en la misión del “sacerdocio universal” (LG 10), de la misión profética en el testimonio vivo de la fe y de la caridad (LG 12) y de la misión real en la ordenación en libertad de todo a la gloria de Dios (LG 36) es donde se hace dinámica e integradora dicha misión y realidad de la Iglesia.

La otra dimensión destacada por el Concilio es la consagración de la pneumatología en la Iglesia. La misión del Espíritu es actualizar, realizar e interiorizar la revelación de Cristo en ella, misión que ha sido dada desde el mismo Pentecostés (LG 9). El texto más explícito de la misión del Espíritu en la Iglesia, que cual vale la pena considerar por completo debido a la fuerza que tiene en el Concilio es el número 4:

Consumada la obra que el Padre encomendó realizar al Hijo sobre la tierra (Jn 14,4), fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (Ef 2,18). Él es el Espíritu de vida o la fuente de agua que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14; 7,38-39), por quien el Padre vivifica a los hombres, muertos por el pecado, hasta que resucite sus cuerpos mortales en Cristo (Rm 8,10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (1Co 3,16; 6,19), y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos (Ga 4,6; Rm 8,15-16.26). Guía la Iglesia a toda la verdad (Jn 16,13), la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (Ef 4,11-12; 1Co 12,4; Ga 5,22). Con la fuerza del Evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada por su Esposo. En efecto, el Espíritu y la esposa dicen al señor Jesús: “¡Ven!” (Ap 22,17). Y así toda la Iglesia parece como “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. (LG 4).

Esta inserción en la vida trinitaria hace de la Iglesia una comunión en el Espíritu donde la participación es responsabilidad de todos y donde se configura como el Pueblo de Dios.

Llama la atención el segundo capítulo de la *Lumen gentium*, pues después de tratar el misterio se dedica a reconocer la relación que existe entre la comunión en el Espíritu y el servicio, valorando que éste tiene sentido, en la Iglesia, como principio operacional a partir del principio interior de unidad que da el Espíritu (LG 18). Tal comprensión permite a la Iglesia, con su diversidad de miembros, es-

tar unida al Espíritu en *comunión y ministerio* (LG 7). Además, evita que la Iglesia caiga en la tentación de estructurarse desde el exterior.³⁹

Precisamente Y. Congar afirma que la Iglesia, cuando privilegia ese carácter externo, cae en el triunfalismo, en el clericalismo, y por supuesto, en el juridicismo. La explicación de esta reducción es el olvido del Espíritu Santo como principio de su unidad. El Espíritu presente en la Iglesia la hace santa mientras peregrina, porque ya tiene esa presencia, y es pecadora, porque aún no está plenamente poseída por él. H. De Lubac se identifica con esta lectura y afirma:

Desde el mismo momento que se desconoce lo esencial, se corre el peligro de desviarse. Cuando solo se ven en la Iglesia sus méritos humanos, cuando solo se la considera como un medio, tan noble como se quiera, pero solo un medio para conseguir un fin temporal, y no sabe ver en ella principalmente y ante todo un misterio de fe, no se la comprende en toda su realidad, aunque siga siendo vagamente creyente.⁴⁰

B. Forte, por su parte, comprende la situación de monofisismo eclesiológico como forma de *nestorianismo eclesiológico*. Esta situación llevó a la búsqueda de la renovación eclesial en el orden espiritual presente en la intensificación de la vida eucarística, en el retorno a las fuentes bíblicas y a los santos padres, y en la toma de conciencia y el protagonismo de los laicos, que puede resumirse en “un arranque de orden espiritual y que fue vivido antes de ser formulado”.⁴¹

Sacrosanctum Concilium presenta la liturgia como revelación de la vida trinitaria, signo y presencia visible del misterio divino en la existencia de los hombres, para celebrar la gloria de Dios en comunidad. En referencia a la eucaristía, ella “contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia” (SC 2). Así, según San Pablo, se identifica a la moral cristiana como parte de la salvación operada por Cristo y comunicada a la Iglesia mediante los sacramentos (Col 3,1-3).

³⁹ Congar, “La pneumatologie dans la théologie catholique”, 255; Idem., “La recepción como realidad eclesiológica”, 326-337.

⁴⁰ De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 210.

⁴¹ Congar, “Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos”, 460.

Por su parte, la constitución *Gaudium et spes* presenta la Iglesia como nacida del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Cristo redentor, reunida en el Espíritu Santo; y por ser su finalidad la salvación en el tiempo escatológico, se hace presente desde ya en el mundo, buscando, procurando y comunicando la vida divina al hombre y su dignidad (GS 40).

Propone la experiencia del Dios trinitario como respuesta al ateísmo moderno, y reconoce que se trata de un fenómeno provocado por muchas causas, entre ellas, la presentación inadecuada de la revelación de Dios:

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios [...]. Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan en forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo [...]. Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas [...] en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión. (GS 19).

La *Gaudium et spes* afirma enfáticamente la relación del hombre con Dios, como constitutivo del hombre, de tal suerte que solo encuentra su realización y plenitud cuando reconoce esta relación y se entrega a Dios con amor; pero, por el contrario, cuando no acepta esta presencia de Dios, se producen daños graves en la persona y se quedan sin respuestas los grandes enigmas de la vida, la muerte y el pecado (GS 21).

El documento conciliar sigue condenando el ateísmo en lo doctrinal, como es común en el magisterio, pero traza un puente de acogida a partir de la comprensión y de la compasión: “Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen” (GS 21). Reconoce, entonces, que la forma de contrarrestar este fenómeno es la exposición adecuada de la doctrina y el testimonio de los creyentes, a partir de la coherencia existencial:

A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo [...]. Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad. (GS 21).

La Iglesia, a pesar de reconocerse a sí misma como lugar de la presencia de Dios, no ha sido efectivamente, para las personas, ese espacio de encuentro con Dios; por el contrario, muchos de sus miembros, con sus vidas, muestran el rostro desfigurado de Dios, haciendo poco creíble la fe y alentando actitudes de rechazo expresadas en el ateísmo. Otras causas de rechazo generadas por la Iglesia son las referentes a la inadecuada exposición de la doctrina de Dios y a la deficiente educación religiosa.

En referencia a la exposición de la doctrina de Dios, es importante anotar sobre la forma filosófica de presentarse el misterio, a partir de la naturaleza divina como realidad anterior a las personas trinitarias, que termina por encerrar el misterio en sí mismo y para sí mismo, sin relación con las personas.⁴² Consecuencia de esta inadecuada exposición del misterio es la adopción de comportamientos egoístas solapados de piedad en las prácticas cristianas individuales y sociales.

La Iglesia es consciente de que es una tarea presentar a Dios y al rostro verdadero, no mediante elaboraciones especulativas de corte apologetico, sino desde su propia presencia. Es allí donde los hombres pueden encontrar el verdadero rostro de Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La Iglesia tiene que anunciar a todos proféticamente la salvación realizada en Cristo mediante el Espíritu Santo, pero ella debe vivir primero ese misterio, celebrarlo, reconocerlo como acontecimiento que la atraviesa totalmente.⁴³

El decreto *Unitatis redintegratio* habla sobre la tarea del ecumenismo en la Iglesia, que está soportado también en la Trinidad, a partir del reconocimiento de la fe y de los valores de otras religiones

⁴² Rahner, "Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*", IV, 105ss.

⁴³ Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, 90ss.

llamadas a la comunión, como gesto de diálogo y amor. El modelo de unidad en las diversas Iglesias está en la comunión dada en la Trinidad:

Este es el misterio sagrado de la unidad de la Iglesia en Cristo y por Cristo, obrando el Espíritu Santo la variedad de las funciones. El supremo modelo y supremo principio de este misterio es, en la trinidad de personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo. (*UR 2*).

El decreto *Ad gentes divinitus*, en su provocación misionera, también nos habla de la oferta de la gracia de Dios que la Iglesia entiende y expresa en forma trinitaria. Su misión histórica está inserta en la actitud creadora y salvadora de Dios, que es universal y eterna: Dios para todos y para siempre.

La misión en la Iglesia no es opcional. Es una urgencia y necesidad, pues es propio de su naturaleza. En otras palabras, desde el comienzo, la Iglesia tiene conciencia de haber sido enviada por Cristo, por la fuerza del Espíritu, para continuar la misión recibida del Padre (Jn, 20,21-23), y esta conciencia implica llegar a todos los pueblos con la promesa de salvación en Cristo (Mt 28,18-20). El paradigma de esta vocación misionera de la Iglesia está en el mismo Dios, en la comunión de la Trinidad, y al mismo tiempo es por medio de esa misión como debe mantener y crear comunidad (*AG 15*).

Dignitatis humane es una declaración importante, tanto por sus afirmaciones como por lo que suscitó en el contexto eclesial, al favorecer la libertad religiosa. Este planteamiento habría de justificarse a partir de la dignidad humana, recogiendo los principios de la fe trinitaria de la revelación:

...la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de la persona, cuyas exigencias se han ido haciendo más patentes cada vez a la razón humana a lo largo de los siglos. Es más esta doctrina de la libertad tiene sus raíces en la divina revelación. (*DH 9*).

Reconoce el Concilio esa unificación (necesaria) de todos los pueblos, que con religiones y culturas diferentes deben buscar y mantener relaciones pacíficas para asegurar la convivencia y la paz entre todos, para lo cual se requiere el respeto a la libertad religiosa. Finaliza esta solicitud invocando la voluntad de Dios:

Quiera Dios y Padre de todos que la familia humana, mediante la diligente observancia de la libertad religiosa en la sociedad, por la gracia de Cristo y el poder del Espíritu Santo, llegue a la sublime e indefectible libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rm 8,21). (DH 15).

Esta caracterización de la Iglesia como *icono de la Trinidad* a partir del marco de la creación quiere decir que ella –como la creación– es imagen de la obra trinitaria. Alberga en sí la presencia del Hijo y del Espíritu e irradia desde su interior la gloria de Cristo como plenitud (Ef 4,13; 2Co 3,18). Se resalta así la forma como se integra el aspecto de la unidad *en y por* Cristo y la pluriformidad en el Espíritu Santo (UR 2). La Trinidad es arquetipo de la Iglesia por ser su fundamento y meta, pero también porque está presente en ella.

La comprensión de la Trinidad como arquetipo se justifica en el sentido de que la Iglesia participa de la vida de Dios y a ella dirige todos sus esfuerzos mediante la alabanza, la oración comunitaria de fe y el anuncio profético. J. M. Tillard reconoce a partir de la *Didajé* (9,4), el documento más antiguo, este carácter de unidad en la eucaristía como sacramento de comunión.⁴⁴

Dicha plegaria fue asumida en la liturgia para hacer presente existencialmente que Dios y los *otros* dan esencialmente sus coordenadas al cristianismo. La existencia cristiana es una existencia de Iglesia:

Si hubiera que definir con una palabra la inspiración fundamental del comportamiento cristiano, deberíamos hablar propiamente de comunión –comunión con Dios y con los demás en la fe, la caridad y la esperanza– y no simplemente de una motivación de caridad que puede resumirse en la voluntad de “hacer el bien a los demás”. Porque esta comunión implica no solamente el servicio, sino la voluntad de estar con los demás en la confesión común del Dios y padre de Jesucristo y en el dinamismo del Reino.⁴⁵

Ahora bien, este dimensionamiento de la tradición y de la Escritura de la relación indisoluble entre Iglesia, Espíritu Santo y eucaristía es recogido por Vaticano II, en *Lumen gentium*, en los siguientes términos:

⁴⁴ Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, 45.

⁴⁵ *Ibid.*, 13.

El sacramento del pan eucarístico significa y al mismo tiempo realiza la unidad de los creyentes, que forman un solo cuerpo en Cristo (LG 3). En la fracción del pan eucarístico compartimos realmente el cuerpo del Señor, que nos eleva hasta la comunión con él y entre nosotros (LG 7). Alimentados en la sagrada eucaristía con el cuerpo de Cristo, muestran de manera concreta la unidad del pueblo de Dios, que este santísimo sacramento significa tan perfectamente y realiza tan maravillosamente (LG 11). En ellas (las iglesias locales) se reúnen los fieles por el anuncio del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor, “para que por el alimento y la sangre del señor quede unida toda fraternidad del cuerpo” (LG 26). [Cristo] sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para llevar los hombres a su Iglesia. Por medio de ella los une más íntimamente consigo y, alimentándolos con su propio cuerpo y sangre, les da parte en su vida gloriosa. (LG 48).

3.3 LA REFLEXIÓN TRINITARIA DESPUÉS DEL CONCILIO

Una vez realizado el paso por los documentos del Concilio, corresponde dar una mirada rápida, no exhaustiva, a lo que ha significado esta reflexión en el magisterio y en la teología posconciliar. La opción de hacer este ejercicio reconociendo las grandes líneas en forma de esquema tiene sentido en la medida en que esta es la etapa donde pretendemos profundizar en esta investigación. Por ello, es importante determinar lo más significativo y diferenciar el nivel del magisterio y el nivel de la teología.

1.3.1 El magisterio posconciliar

La reflexión trinitaria en el magisterio, a partir del Concilio, es muy rica, y se nota más esa particularidad por los vacíos que existían y las reducciones a las que había llegado la reflexión eclesial, moral, litúrgica y bíblica, entre otras. El magisterio de Pablo VI representó toda una etapa de sensibilización sobre los aportes del Concilio para los fieles de la Iglesia; en este sentido, las enseñanzas de fe estaban articuladas con el misterio de la Trinidad, aunque de manera explícita es la *Solemne profesión de Fe (SpF)* la que desarrolla lo sustancial del Credo a partir de las condiciones espirituales de nuestro tiempo⁴⁶,

⁴⁶Pablo VI, “Solemne profesión de fe”, 434ss.

al presentar las tres personas divinas en su despliegue histórico-salvífico, de modo que lo propio a cada persona está precedido por un momento común a ellas.

En este sentido, el *ser creador* de Dios no queda reservado solo al Padre, sino es atribuido a los tres: “Creemos en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador...” (*SpF* 8). Del mismo modo, propone formulas en relación a las eternas relaciones y procesiones de las personas, de manera que son constitutivas divinas:

Los vínculos mutuos que constituyen eternamente a las tres personas, cada una de las cuales son el mismo y único ser divino, son la bienaventurada vida íntima del Dios tres veces santo...” (*SpF* 9). Subraya además, la eternidad de la generación del Hijo y la procesión del Espíritu en tiempos presente: “Creemos en el Padre que eternamente genera al Hijo, creemos en el Hijo, Verbo de Dios eternamente generado, en el Espíritu santo, persona increada que procede del padre y del Hijo como su eterno amor...”⁴⁷

Esta posición es acentuada en la declaración *Mysterium Filii Dei* (1972), que seguramente responde a algunos autores, aunque no de manera explícita: E. Schillebeeckx y P. Schoonenberg⁴⁸, entre otros. Schoonenberg parte de la presencia de Dios en la persona humana de Jesucristo para concluir que la persona divina de Jesucristo, su eternidad y toda la Trinidad inmanente es fundamentalmente económica. Así, las diferencias entre las tres personas serían modales en la eternidad y reales en la historia. Como él mismo dice, constituye una apuesta por subrayar el y *viceversa* del axioma de Rahner sobre la identificación entre la Trinidad inmanente y la económica.⁴⁹

Al respecto, declara la Congregación para la Doctrina de la Fe:

Son claramente opuestas a esta fe las opiniones según las cuales no sería revelado [...] que el Hijo de Dios subsiste desde la eternidad, en el misterio de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo; también las opiniones según las cuales debería abandonarse la noción de la única persona de Jesucristo, nacida antes de todos los siglos del Padre, según la naturaleza divina y, en el tiempo, de María Virgen, según la naturaleza humana; y finalmente la

⁴⁷ Ibid., 10.

⁴⁸ Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*.

⁴⁹ Ibid., 207.

afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma como persona humana; luego el misterio de Jesucristo consistirá en el hecho de que Dios, al revelarse, estaría sumamente presente en la persona humana de Jesús. Los que piensan así permanecen alejados de la verdadera fe de Jesucristo, incluso cuando afirman que la presencia única de Dios en Jesús hace que él sea la expresión suprema y definitiva de la revelación divina [...]. Se aparta de la fe la opinión según la cual la revelación nos dejaría inciertos sobre la eternidad de la Trinidad y, particularmente, sobre la eterna existencia del Espíritu Santo como persona distinta en Dios, del Padre y del Hijo. Es verdad que el misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido revelado en la economía de la salvación, principalmente en Cristo, quien ha sido enviado al mundo por el Padre y quien, juntamente con el Padre, envía el Espíritu vivificador al pueblo de Dios. Pero con esta revelación ha sido dado a los creyentes también un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual “el Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede don consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos”. (Concilio IV de Letrán, *Firmiter credimus*).⁵⁰

Esta declaración ratifica la cristología tradicional del Logos presente en Nicea y Constantinopla, teología que, según la interpretación de los teólogos holandeses, está atravesada más por el platonismo que por el cristianismo como tal.

Considerado en líneas generales, el magisterio de Juan Pablo II acentúa la presencia del *gran desconocido*, el Espíritu Santo, en especial en la encíclica *Dominum et vivificantem*, que desarrolla –junto a *Redemptor hominis* y *Dives in misericordia*– la trilogía inspirada en la profesión de fe: “La gracia de nuestro señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión con el Espíritu Santo esté con todos vosotros” (2Co 13,13).

Esta encíclica *Dominum et vivificantem* sigue la línea de *retorno a las fuentes* del Concilio, y puntualiza la reflexión sobre la comunión trinitaria como la comunión del Espíritu con el Hijo cuya fuente es el Padre (22). Destacamos unas líneas:

Dios en su vida íntima “es amor”, amor esencial común a las tres personas divinas. El Espíritu Santo es amor personal, como Espíritu del Padre y del Hijo [...]. Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios

⁵⁰ Pablo VI, *Mysterium Filii Dei*, Nos. 3-5.

uno y trino se hace enteramente don, intercambio del amor recíproco entre las personas divinas. El Espíritu Santo es amor personal como Espíritu del Padre y del Hijo. Por esto “sondea hasta las profundidades de Dios” como amor-don increado. Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente intercambio de amor recíproco entre las personas divinas, y que por el Espíritu Santo “existe” como don.⁵¹

En las catequesis entre 1989 y 1991, ordenadas en su obra *Creo en el Espíritu Santo*, Juan Pablo II impulsó esta teología del Espíritu Santo, tratándolo en sí mismo (1-61), en la vida de la Iglesia (62-71) y en la vida del hombre (72-82). Luego, en la carta apostólica *Tertio milenio adveniente* (1994) presenta la preparación del Jubileo con la estructura doxológica trinitaria “desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre” (55), toda ella en conjunto, y ya no desde la consideración de cada persona divina en singular:

...el objetivo será la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige, en el mundo y en la historia. A este misterio miran los tres años de preparación inmediata: desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre. En este sentido la celebración jubilar actualiza y al mismo tiempo anticipa la meta y el cumplimiento de la vida del cristiano y de la Iglesia en Dios uno y trino. (*TMA* 55).

En las catequesis del inicio del año jubilar se continúa con esta reflexión sobre el sentido de una fe trinitaria en la vida del creyente y en la Iglesia: la catequesis de entrada sobre la Trinidad como principio y fin de la historia de salvación (19 de enero de 2000); sobre la Trinidad gloriosa en la creación (26 de enero de 2000); en la historia (9 de febrero de 2000); en el misterio de la encarnación (5 de abril de 2000); y en cada uno de los momentos significativos de la vida de Jesús, especialmente, los que corresponden al misterio pascual.

La base de tales catequesis están en el *Catecismo (CIC)*, cuando en forma diferenciada trata a cada una de las personas y presenta una adecuada tensión entre la Trinidad inmanente y la económica a partir de tres niveles de comprensión del misterio: (a) la unidad trinitaria es una identidad en la esencia (*CIC* 253); (b) “las personas divinas son realmente distintas entre sí” (*CIC* 254); y (c) “las personas divinas

⁵¹ Juan Pablo II, *Carta encíclica “Dominum et vivificantem”*, No. 10.

son relativas una a otras”, es decir, la distinción no divide la unidad (CIC 255).

La declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe –publicada en 2000 en nombre del entonces Joseph Ratzinger– trata de la unidad y universalidad salvífica de Cristo y la Iglesia a partir de la Trinidad económica. Su aporte está en situar a la Trinidad en este ámbito de la historia de salvación y como fundamento del diálogo de las religiones; lo problemático consiste en que presenta la economía trinitaria como única y universal, y desconoce los caminos equivalentes o complementarios de la revelación en las otras religiones. De un lenguaje de inclusión se ha pasado a un lenguaje de imposición contrario al pluralismo. Para muchos, esta fue una declaración inoportuna y en contravía de lo afirmado en la *Tertio millennio adveniente*, donde se invoca la comunión de los cristianos (No. 34).

La comunión entre los cristianos y el respeto a la diversidad es riqueza y crecimiento, y es realizable solo en Dios y en el esfuerzo del hombre. La recíproca relacionalidad en el amor de las personas divinas es la participación del don de la *koinonía*, que hace posible el respeto y la fraternidad en las que la diferencia no es amenaza, sino recurso; la unidad no rompe la alteridad, pues Dios es todo en todos (Ef 4,6).

El desarrollo de la teología trinitaria en el posconcilio en referencia al magisterio ha estado centrado en la Iglesia, e identificada como Iglesia de la Trinidad; atraviesa vitalmente todo, en el sentido de estar en permanente actualización de su ser, de su misión, de su origen y de su fin. La Trinidad de Dios es su fuente y meta.

1.3.2 La teología trinitaria posconciliar

Evidentemente, el título del tema parece no tener límites, pero la intención de este apartado es presentar brevemente, a manera de sinopsis, lo que representa el tema de la Trinidad en el contexto de la reflexión teológica actual. Desde donde se mire, el resurgimiento de la reflexión trinitaria es evidente. Basta con señalar la multiplicidad de obras, desde todas las especialidades teológicas y en diferentes lenguas, para señalar tal realidad.

Desde 1967, este impulso lo ha dado el Secretariado Trinitario, organizando la Semana de Estudios Trinitarios, un evento donde se

presentan las investigaciones más importantes que se están desarrollando en torno del tema trinitario. En los más de cuarenta volúmenes que condensan sus memorias, ya es posible realizar balances, a partir de una matriz que permite categorizar los énfasis por época, por lengua, entre otros.⁵²

Seleccionamos uno de estos balances por su principio progresivo y abierto. En él se reconocen tres etapas: la de la “conmoción y conciencia”, en la que se destaca K. Rahner con *Advertencias sobre el tratado De Trinitate*; la de “explosión creativa”, de H. U Von Balthasar con *Mysterium paschale. Teología de los tres días*; y finalmente, la fase de “consolidación y expansión”, con W. Kasper y su obra *El Dios de Jesucristo*. Simultáneamente, tiene lugar una apuesta de reflexión desde el punto de vista de la teología de la liberación con L. Boff, y su obra *La Trinidad, la sociedad y la liberación*.

En esta misma línea, respecto del estado actual de la investigación en la teología trinitaria, G. Emery reconoce que este redescubrimiento tomó una dirección más en el orden de la doctrina económica, y por tanto, su orientación estuvo más centrada en la comunión y en la dimensión de lo social. Esta caracterización hace necesario regresar a la unidad de la esencia divina:

El siglo XX que concluye parece haber recorrido el camino inverso (al del siglo XIII): partiendo de una estricta afirmación monoteísta en teología trinitaria de la neoescolástica (Rahner), se ha orientado a una expresión más acentuada de la pluralidad personal (Von Balthasar, doctrinas sociales de la Trinidad, etc.) hasta llegar a reducir la unidad de los tres a la perijóresis (Moltmann) [...]. Aun cuando nuestro tiempo no es el de las grandes síntesis, ha llegado el momento de recuperar la cuestión de la unidad divina en el seno de la doctrina trinitaria. En la atención prestada a la enseñanza bíblica así como en la confrontación con las otras religiones y con la reflexión filosófica, la cuestión del monoteísmo trinitario se plantea con insistencia.⁵³

En relación con la comprensión más recurrente respecto de la Trinidad en la teología moral, es en el posconcilio cuando se presenta

⁵² González, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, 14.

⁵³ Emery, *Revue Thomiste* 99, 549, citado por Ferrara, *El misterio de Dios*, 461 (Cita 183).

la vida trinitaria como modelo o paradigma de comportamiento del cristiano. Así, toda la existencia, todo tipo de interacción humana es leída en relación con la vida trinitaria; y como anota M. Vidal, ésta es modelo de las relaciones interpersonales⁵⁴, de la interacción en familia⁵⁵, o paradigma de vida consagrada.⁵⁶

La interpretación de la Trinidad como paradigma de la moral tiene sus raíces en la Patrística, en especial, en San Agustín. Actualmente, al volver sobre esta tradición y en articulación con las orientaciones eclesiológicas del Vaticano II, se sigue reconfigurando particularmente la orientación de la moral social, y en consecuencia, se da relevancia a sus implicaciones sociales y políticas⁵⁷, hasta el punto de definirse la Trinidad como el programa social del cristianismo.⁵⁸ Incluso, muy recientemente, se ha abordado como fundamento para una perspectiva dialógica en la sociedad secular.⁵⁹

Sin embargo, es importante anotar que la Trinidad no es solo paradigma, sino *principio supremo* de la vida moral (*UR 2*), por lo que se constituye en su dimensión *ontológica* reconociendo la vida moral esencialmente como una “conformación con Cristo en el Espíritu Santo para la gloria de Dios Padre” (*CIC 2558*).

Tal es el acento que tiene esta investigación, pues el ser *principio* justifica la normatividad paradigmática del misterio trinitario para la moral del creyente. La conformación ontológica de la Trinidad para la moral es reconocida por M. Vidal como la opción que requiere más desarrollo y que permite explorar nuevos caminos.⁶⁰

⁵⁴ Ofilada, “Hacia la Trinidad y la amistad: el camino hacia un redescubrimiento del misterio de Dios”, 73-94.

⁵⁵ Coda, “Antropología trinitaria e famiglia”, 5-16; Juan Pablo II, *Exhortación apostólica “Familiaris consortio”*, Nos. 11-16 (15).

⁵⁶ Alonso, “Dios Padre nos llama en Jesús y nos consagra en el Espíritu Santo. La vida consagrada, como vivencia trinitaria”, 376-391.

⁵⁷ Boff, *El Padrenuestro, la oración de la liberación integral*; Cambón, *La Trinidad, modelo social*.

⁵⁸ Silanes y Forte, *La Santísima Trinidad: programa social del cristianismo*.

⁵⁹ Vidal, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*.

⁶⁰ *Ibid.*, 97.

En esta línea de recuperar lo entitativo de la moral cristiana, M. Vidal destaca a autores como G. Jones⁶¹, S. H Webb⁶², E. Fuchs⁶³ y T. Goffi⁶⁴, quienes muestran interés por recuperar la raíz trinitaria de la moral. También resalta la orientación tomista de A. Kelly⁶⁵ a partir de la comprensión de la vida moral desde el sello de la gracia trinitaria. Y asegura que la estructuración ontológica de la Trinidad en la moral cristiana es una dimensión presente en la revelación. Añade Vidal que, recientemente, algunos autores –entre ellos, E. Gilson⁶⁶, J. A. Merino⁶⁷, J. L Parada⁶⁸, P. Livio⁶⁹– han puesto nuevamente el interés en estas propuestas.

Planteado este breve estado del arte de la mano de M. Vidal, es importante afirmar que el cambio de paradigma dado en el Concilio ha permitido un camino creativo para el desarrollo de la teología trinitaria, relacionado en ese sentido con la teología moral. El desarrollo más importante es el papel de la cristología como central, pues –como lo confirma el Concilio– Jesús es la persona que, al revelar el misterio del amor de Dios Padre a los hombres, muestra la plenitud de su propio ser (No. 22).

La cristología constituye, por tanto, un punto de referencia de la antropología y del misterio trinitario. Así lo refiere Juan Pablo II:

En el misterio de la encarnación están las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones, moviéndose hacia Dios mismo, más aún, hacia la meta de la “divinización”, a través de la incorporación a Cristo del hombre redimido, admitido a la intimidad de la vida trinitaria.⁷⁰

⁶¹ Jones, *Transformed Judgment. Towards a Trinitarian Account on the Moral Life*.

⁶² Webb, *The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess*.

⁶³ Fuchs, “Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire”, 533-540.

⁶⁴ Goffi, *Ética cristiana trinitaria*.

⁶⁵ Kelly, “A Trinitarian moral Theology”, 245-289.

⁶⁶ Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*.

⁶⁷ Merino, *La Trinidad, paradigma de vida comunitaria en San Buenaventura*.

⁶⁸ Parada, *El ejemplarismo moral en la ética teológica de San Buenaventura*.

⁶⁹ Livio, *Trinidad como amor. La doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor*.

⁷⁰ Juan Pablo II, *Carta apostólica “Tertio millennio adveniente”*, 23.

En la teología posconciliar es irrenunciable la cristología en el acercamiento al tema trinitario. Este acercamiento de la Trinidad a partir del itinerario de la pascua de Cristo es propuesto por K. Rahner, quien reconoce en la pascua el ícono de la pro-existencia, esto es, el misterio de la solidaridad divino-humana llevada hasta sus últimas consecuencias. Así, el sufrimiento de Jesús en la pasión y la cruz debe ser interpretado a la luz de la resurrección como completa revelación del Padre en el Espíritu.

El amor omnipotente de Dios es reconocido en la teología trinitaria de Rahner⁷¹ a partir del desarrollo del nuevo paradigma de la *comunión*, el cual significó el impulso decisivo para la renovación de los estudios trinitarios y de la teología moral en sus fundamentos.⁷² Sin embargo, la dirección de estos estudios después del Concilio es variada, y aunque –como indica G. Emery– prevalecen las líneas económica y social, también hubo planteamientos teológicos en otras líneas, por ejemplo, en función de la comprensión y realización de la existencia cristiana que privilegia la visión sapiencial.⁷³

Lo que sí es un hecho es el interés por el dogma trinitario, en especial, por la perspectiva de *comunión*, que se correlaciona de manera directa con la renovación de la teología moral en el posconcilio, en principio, porque surgen de la misma preocupación y están orientados en la misma dirección:

A partir del cuestionamiento crítico del recién glosado “cristianismo burgués”. Ante la banalidad de un padre celestial que se torna, así, inofensivo,

⁷¹ La presentación de su elaboración trinitaria está básicamente en dos artículos. El primero fue publicado en 1960, en el Tomo IV de sus *Escritos de teología*, con el título “Advertencias sobre el tratado dogmático de *Trinitate*” (105-136). Unos años después, al responder a las discusiones generadas por el primero, presentó “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación” (361-449).

⁷² Una visión crítica y actualizada sobre la teología trinitaria de Karl Rahner es realizada por Gonzalo J. Zarazaga, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de Karl Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*. Este mismo autor hace un avance significativo al respecto desde el paradigma de la comunión, en *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*.

⁷³ Forte, “La trinità fonte e paradigma della carità”, 398-402; Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*; Daniélou, *La Trinidad y el misterio de la existencia*; La Cugna, *God for Us: the Trinity and Christian Life*; Silanes, *El don de Dios. La Trinidad en nuestra vida*.

ante ese “ser superior, al que rendimos culto”, ha surgido una nueva pregunta y búsqueda orientada según la imagen bíblica de Dios [...]. Esta imagen de un “Dios comunitario” corresponde al anhelo de unidad, de integridad y de entrelazamiento del hombre moderno.⁷⁴

Al plantearse esta relación de la moral y la dogmática a partir de la *comuni3n* trinitaria, estamos ante la necesidad de orientarnos hacia una comprensi3n espec3fica del misterio de Dios. Esta teolog3a del misterio, como hab3amos expuesto antes, es analizada por K. Rahner⁷⁵, quien la entiende como dimensi3n que determina y fundamenta todos los enunciados de Dios. El misterio es la condici3n de todo conocimiento categorial, por lo que es un conocimiento *a priori* que sustenta todo conocimiento.

Este misterio fundamental se muestra plena y definitivamente en Jesucristo, por medio del Esp3ritu Santo, por lo que “la confesi3n trinitaria no es solo la s3ntesis de la revelaci3n del misterio de Dios; es tambi3n la manifestaci3n concreta del car3cter oculto de Dios, que es el origen, el fin y el paradigma de toda revelaci3n”.⁷⁶

Para comprender el significado de este influjo tan determinante de K. Rahner en la teolog3a trinitaria, y espec3ficamente en la comprensi3n de la creaci3n *por, en y para* la comuni3n trinitaria, es necesario presentar el desarrollo de la fe en este sentido.

2. EL DESARROLLO DE LA FE EN LA COMUNI3N TRINITARIA

2.1 EL ACCESO AL MISTERIO DE LA TRINIDAD: LA REVELACI3N EN CRISTO

La Trinidad debe ser relatada como acontecimiento de la revelaci3n de Dios antes de ser pensada y llevada a la objetivaci3n conceptual con sus respectivas consecuencias. El acceso a este misterio no es otro que la revelaci3n en Jesucristo y en el Esp3ritu Santo:

⁷⁴ Greshake, *El Dios uno y trino*, 35.

⁷⁵ Rahner, “Sobre el concepto de misterio en la teolog3a cat3lica”, 53ss.

⁷⁶ Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 156.

...y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las neotestamentarias, si no quiere caer en el vacío de la frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista *histórico-salvífico*.⁷⁷

Pero aún más, lo fundamental de las narraciones del Nuevo Testamento consiste en que son precisamente testimonios de fe de lo acontecido en el corazón de las personas y de las comunidades renovadas por la gracia salvadora de Jesucristo, que hacen posible esta confesión de fe.

La inseparable relación del misterio de Jesús y el misterio de la Trinidad, del misterio de salvación del ser humano y el misterio del amor de Dios, por medio de la cruz, manifiestan el tronco común de la Pascua.⁷⁸ Así, la Iglesia antigua fue dando un especial sentido a la palabra misterio, por cuanto no es un saber conceptualizable o especulativo, sino una verdad, la buena nueva de la comunión de Dios ofrecida a los hombres y mujeres, para que tenga sentido su existencia y se proyecte a ella como meta.

Para seguir avanzando, es preciso definir el camino metodológico sobre la manera como debemos comprender los textos bíblicos, pues no se trata de probar con citas que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino descubrir el espíritu presente en la confesión de las primeras comunidades cristianas. Significa situarse, primero, en el que sería el primer Credo que tenemos:

En primer lugar les he transmitido la enseñanza que yo mismo recibí, a saber: que Cristo murió por nuestros pecados, tal como lo dicen las Escrituras; que fue sepultado; que resucitó al tercer día, como lo dicen también las Escrituras; que se apareció a Pedro y luego a los Doce. (1Co 15,3-5).

Y desde allí ver el proceso de despliegue progresivo de la trinitaria: cómo se fue tejiendo vivamente esa fe y la manera en que teólogos como San Pablo y San Juan, artesanos del primer lenguaje de la fe, fueron dándole forma y significación en lógica de predicación, e hicieron comunicable esa fe.

⁷⁷ Von Balthasar, *Teológica*, II, 125.

⁷⁸ Moltmann, *El Dios crucificado*, 148

Otro criterio, o mejor, el interés por precisar esta fe comunitaria nos centra en las epístolas paulinas, en los Hechos, por cuanto son anteriores cronológicamente a la etapa final de redacción de los evangelios. Además, porque nos sitúan en la lógica de la primera enseñanza eclesial, en la que la importancia no está en los detalles que rodearon los hechos de Jesús, sino en el significado de su resurrección: el poder transformador gratuito del Resucitado vivo en las personas.⁷⁹

Es necesario, además, tener en cuenta que en esta primera proclamación de las comunidades están presentes imaginarios religiosos judíos, y por tanto, los lenguajes apocalípticos y sapienciales, entre otros, hacen parte de la gran expectación y cumplimiento de las promesas propias de este contexto.

K. Rahner dice que la construcción de la fe trinitaria, en los primeros discípulos, se enmarca en la resurrección:

Es el núcleo de experiencia originaria de Jesús como el Cristo y luego este núcleo mismo de experiencia originaria, esta experiencia que es la revelación originaria, indeducible, primera de la cristología y luego se expuso en forma más reflexiva y articulada en el “tardío” Nuevo Testamento y en la doctrina del magisterio de la Iglesia.⁸⁰

Esta experiencia que históricamente no podemos alcanzar como tal, sino solo la percepción de que “Jesús vive”⁸¹, fue una experiencia intersubjetiva que se hizo manifiesta en el comportamiento cotidiano.

La comprensión fundamental de la resurrección pasa por la experiencia de renovación interna y de compromiso con la causa de Jesús por parte del creyente, que supera la simple convicción subjetiva. Esta interpretación de Jesús vivo se expresó en comunidad, como una *novedad* mesiánica y traspasó las categorías de comprensión propias de ese tiempo en el ambiente judío (Rm 6,9).

Desde esta experiencia comunitaria, no traducible, en el Resucitado, los discípulos vuelven sobre la vida de Jesús y comprenden la verdad de sus palabras, hechos y gestos, especialmente el sentido de su pasión, muerte y resurrección. La forma de asegurar esa experiencia

⁷⁹ Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 307.

⁸⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 312.

⁸¹ *Ibid.*, 324ss.

es a través de fórmulas sencillas y breves, que se proclamaban en el culto bautismal y en la eucaristía, para generar sentido de identidad como testigos del Resucitado.

En los primeros capítulos de Hechos de los Apóstoles, Lucas recoge los primeros anuncios de la resurrección, de Pedro (Hch 2,14-40; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43), que vistos en conjunto, revelan elementos comunes respecto del origen de las primeras comunidades cristianas y estos anuncios de resurrección.⁸²

Si se toma como referencia la primera proclamación pública de la resurrección, en Hch 2,14-40, se pueden reconocer las grandes líneas de fe en la Iglesia primitiva. Se destaca, en primer lugar, que lo central del kerigma es la resurrección de Jesús, a partir de la cual se puede ver su muerte:

Ustedes lo entregaron a los malvados, dándole muerte, clavándolo en la cruz, y así se llevaron a efecto el plan de Dios, que conoció todo esto de antemano. A él Dios lo resucitó y lo libró de los dolores de la muerte, porque de ningún modo podía quedar bajo su dominio. (Vv. 23-24).

Luego de seguir insistiendo en la relación de la muerte y la resurrección, se proclama la verdad de Dios por medio de ese acontecimiento: Jesús es Cristo, el Mesías (v. 36). Se reconoce la resurrección como un acto de cumplimiento de Dios con la historia de la salvación, y por tanto, con la promesa de la antigua alianza anunciada por las Escrituras⁸³ (vv. 23, 25-31, 34-35). Al seguir el discurso, Pedro habla sobre un tiempo nuevo, el tiempo del Espíritu Santo, caracterizado por ser un tiempo especial de salvación ofrecido a todos los hombres (v. 39), al cual es necesario acceder mediante la conversión (v. 38).

⁸² Respecto de la forma como se ha tratado tradicionalmente y la evolución de la investigación de Hechos como libro "histórico", luego como fuente de predicación cristiana y posteriormente como teólogo de la historia de la salvación, ver Jáuregui, "Panorama de la evolución de los estudios lucanos", 351-398.

⁸³ La resurrección estaba en el imaginario y en el contexto apocalíptico del libro de Daniel 12,1-3. Desde las cartas de San Pablo es posible verificar que esta expectación era esencial en la comunidad primitiva, por ejemplo, en los fieles de Tesalónica. Por un lado, les motivó a profundizar en la fe, y por otro, por el carácter de inminencia de este tiempo definitivo del Reino de Dios, incentivó el afán misionero.

Este misterio de la resurrección de Jesús es el principio del camino de la fe que recorrieron las comunidades y les llevó a confesar que *es verdaderamente el Hijo de Dios* y a comprender el significado que tiene, no solo como Dios por la filiación divina ligada a la acción del Espíritu Santo (Lc 1,35), sino también como Señor de la historia.

Entonces, no solo se trató de un simple lema, sino de todo un itinerario que vivió la nascente comunidad cristiana explicitando que el Señor resucitado es el Hijo de Dios (en sentido mesiánico).⁸⁴ Según la lógica recogida por la comunidad de Lucas, quien lo resucitó, lo engendró como el salvador Lc 2,11, y por tanto, la filiación divina real está unida a la filiación mesiánica y escatológica.

La profesión de fe, como se ha planteado siguiendo a Lucas, es un proceso que se fue configurando en la medida en que a partir del acontecimiento de la resurrección se hace memoria de la vida de Jesús y se medita sobre su Palabra en comunidad. En los textos bíblicos aparecen testimonios de la fe después de la Pascua: predicadores de la Buena Nueva de salvación del Hijo de Dios, Jesucristo (Mc 1,1). De igual manera, ese acontecimiento da fundamento a la comunidad y la hace sentirse verdaderamente pueblo de Dios.

La fe global y de esperanza poco a poco va transformando la realidad y se van constituyendo comunidades vivas en torno de Cristo resucitado, que reflexionaran sobre su vida de Iglesia, pues han establecido en el Espíritu una relación nueva con el Señor. Así, una fe única expresa la fe en Dios, quien cumple sus promesas en una comunidad por la fuerza y la presencia del Espíritu Santo por la resurrección de Jesús.

El significado que se infiere es el lugar de reflexión sobre Dios en la vida de la Iglesia, que hace suya la revelación de Jesucristo a la luz del Espíritu. Ahora, si esa experiencia es el lugar de la revelación de Dios en Jesucristo, es en el interior de la subjetividad eclesial donde se puede manifestar la objetividad del que está en el propio origen de esa experiencia, y que en esa experiencia se da como otro.

⁸⁴ Este itinerario es muy bien explicado por Van Iersel, “‘Hijo de Dios’ en el Nuevo Testamento”, 349-369.

2.2 LOS PRIMEROS DESARROLLOS DE LA TEOLOGÍA DE LA TRINIDAD

El elemento central, como lo hemos analizado en el punto anterior, está en la progresiva conciencia que la comunidad-Iglesia va haciendo de la revelación de Dios. Por ende, las bases de este misterio solo pueden estar en referencia neotestamentaria; de lo contrario, corren el riesgo de quedar en el vacío de las frases abstractas, como afirma H. U. Von Balthasar.⁸⁵ Es decir, el acceso al misterio de la Trinidad es la revelación de Dios Padre en su Hijo Jesucristo y en el Espíritu Santo, para la salvación de los hombres; revelación que se constituye en comunicación de Dios con los hombres, por su propia iniciativa, y de participación en la vida divina.

Dicho núcleo supone:

- Primero, que Jesucristo y el Espíritu Santo son donación de sí de Dios, por lo que son Dios y no medios distintos por los que Dios actúa para acercarse al hombre. Por tanto, Dios mismo está caracterizado por las diferenciaciones interiores en cuanto en la revelación Jesús, como Hijo de Dios, se diferencia del Padre y del Espíritu Santo. Así lo afirma Pannenberg: “También esta distinción que Jesús ha afirmado entre él y el Padre pertenece a la divinidad de Dios.” Jesús es el don divino dado a nosotros, diferente del dador, que es Dios Padre en su relación de donación, que es el Espíritu Santo.
- Segundo, que Dios en sí mismo es Trinidad, *comunicación donante*, y Jesucristo, que es el único que conoce al Padre y que está facultado para revelarlo a los hombres, es Hijo trinitario del Padre (Mt 11, 27).⁸⁶

Esta confesión de fe en el Dios trinitario se da en forma simultánea a la experiencia que la comunidad tiene de ser Iglesia, pues justamente a partir de ella resulta posible pensar en Dios comunión caracterizado por relaciones de amor interpersonales, donde lo importante no es la argucia intelectual para sustentar esa comunión de amor, sino la confesión de la liturgia para ser vivido ese misterio

⁸⁵ Von Balthasar, *Teológica*, 125.

⁸⁶ Von Balthasar, *Teológica*, 126; “Jünger, Jesucristo como *vestigium trinitatis*”, 438-469 (446).

existencialmente: “La doctrina de la Trinidad es la expresión absolutamente necesaria, aunque también absolutamente difícil, de la verdad sencilla de que Dios vive.”⁸⁷

La fe histórico-salvífica de la Trinidad de Dios se fue elaborando en forma progresiva, como fruto de un itinerario de meditación y de expresión litúrgica por parte de la comunidad primitiva, y plantea serios interrogantes con la fe en el Dios uno, presente en la tradición judía (Dt 6,4) ¿Cómo no comprender esa Trinidad como un retorno al politeísmo?

Correspondió entonces profundizar en esta revelación de Dios trino y uno, lo que suponía hacer explícita la relación interna entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de manera que se comprendiera que era una fe monoteísta con acento en la revelación histórico-salvífica de Dios como relacional, como *communio*.

Si Dios ha venido al encuentro nuestro, ha sido solo cuestión de tiempo y maduración; ha sido la articulación de su modo de ser *en sí mismo* como condición de su *ser para nosotros*, y no como identificación total del “en sí” y el “ser para nosotros” de Dios.⁸⁸ Esta tesis es clave en Von Balthasar para justificar la reflexión sobre la Trinidad inmanente, que comprende en relación con la verdad trinitaria en el mundo y para el mundo: “Trinidad económica”.⁸⁹

Con la introducción, en el siglo III, de estas distinciones en las que se analiza el ser de Dios *en sí*, la fe trinitaria entra en otro nivel menos experiencial, más argumental, aunque siempre con la pretensión de tener la referencia narrativa de la Sagrada Escritura. En este interés argumentativo es importante destacar el contexto filosófico y de lenguaje presente en este tiempo dominado por el platonismo y el neoplatonismo, que defiende la absoluta trascendencia y separación de la

⁸⁷ Ibid., 438.

⁸⁸ “Si Dios se da a nosotros como él es realmente, entonces corresponde que podamos experimentarlo como amor también en la vitalidad de su propio ser divino. No es suficiente, por tanto, proyectar en el pensamiento el ser-en-sí trinitario de Dios anticipándolo, de alguna manera, a su obrar trinitario en la creación y en la historia, para deducirlo luego a partir de aquél, sino que cabe ver también y a la vez el eterno ser trinitario de Dios en el proceso libre de comunicación divina de sí mismo.” (Greshake, *El Dios uno y trino*, 76).

⁸⁹ Von Balthasar, *Teodramática*, II, 466.

divinidad una, suprema e inmutable respecto del mundo múltiple y del devenir de lo material.

Eran comprensibles, por tanto, las tendencias hacia la representación del Hijo y del Espíritu como magnitudes subordinadas, como intermediarios del Dios Padre hacia el mundo, de la misma manera como lo fue la de comprender que se trataba de tres sujetos de acción del Dios uno, en forma de modalidades de aparición, como una especie de epifanías del único Dios (modalismo).

En el modalismo, entonces, la pluralidad queda disuelta en la unidad como mera epifanía, mientras que en el subordinacionismo la unidad de Dios está por encima de la pluralidad divina. Estos dos modelos de explicación entran en perfecta concordancia con el monoteísmo estricto, pero sacrifican la novedad de la experiencia salvífica de encontrar en el Hijo y en el Espíritu a Dios mismo.

Precisamente como respuesta a estas formas de comprensión que sustraen o reducen la verdadera comunicación de sí mismo, por parte de Dios, los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) pretenden articular la revelación una y trina de Dios en la historia de salvación. Ello significó romper con el imaginario cerrado de la filosofía griega de una especie de mónada de la unidad de Dios que se desenvuelve en torno de sí misma, y pone en evidencia que Dios en sí mismo es plural, por cuanto es amor, comunión, don, entrega y vida.

Esta puesta en movimiento del concepto de Dios a partir de la pluralidad *en sí* es el sentido de la afirmación de Nicea de Jesucristo como el Hijo de Dios es *homooúsios tô patrí*, de la misma naturaleza que el Padre. En efecto, esta naturaleza trascendental de Dios que es comunicación en sí, y que comunica su propio logos a este mundo, no solo estaba sustentada en la Sagrada Escritura como acontecimiento de fe, sino que debía hallar una nueva ontología capaz de superar, por un lado, el monismo de la filosofía griega de la concepción inmutable y eterna de la unidad de Dios, y por otro, la separación gnóstica de Dios y el mundo.

No fue una tarea fácil la creación de esta ontología. Incluso algunos padres “académicos”, como Justino Mártir, o los alejandrinos, como Clemente y Orígenes, salvaron por completo este riesgo del monismo griego en sus planteamientos. Decisiva resultó la experiencia eclesial y litúrgica de San Ignacio de Antioquía, de San Ireneo y de

San Atanasio, quienes como pastores subrayan el ser relacional y la *communio* de Dios:

Esa experiencia –ser eclesial– puso de manifiesto algo muy importante: el ser de Dios solo podía conocerse a través de las relaciones personales y del amor personal. El ser significa la vida y la vida significa comunión [...]. La sustancia de Dios, ‘Dios’ no tiene contenido ontológico, no tiene un ser real, al margen de la comunión.⁹⁰

Para la Iglesia era evidente que debía poder formular esta verdad de la pluralidad trinitaria de Dios dentro de la unidad de la esencia, que es lo que comunica la revelación: *Dios es uno en esencia, trino en las personas*. Este acento de la unidad rechaza el tri-teísmo y el acento en lo trino va contra el subordinacionismo y el modalismo. Esta caracterización de acentuar una verdad para rechazar una herejía es lo que lleva a J. Ratzinger a afirmar que la Trinidad como doctrina es teología negativa.⁹¹

El carácter negativo de la teología trinitaria es, sin embargo, un impulso para una comprensión positiva del misterio, en el sentido de que él sigue siendo totalmente trascendente al conocimiento humano, al tiempo que se comunica al hombre en el Hijo y en el Espíritu Santo, y en esa dialéctica “Dios asegura una visibilidad del misterio y de su relevancia para la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de su mundo”.⁹² Siendo estrictos, se trata de la recuperación del sentido salvífico y positivo del misterio que tenía la Iglesia primitiva.

Este ser relacional y de comunión de Dios llevó a los capadocios a introducir el concepto de *causa* en el ser de Dios y a comprender que esa comunión existe por la hipóstasis (“*persona*” en sentido patristico), que a su vez tiene un origen en la experiencia de ser comunidad de testigos de la fe. I. D. Zizioulas explica:

El concepto de persona con su contenido ontológico y absoluto nació históricamente a partir del proyecto de la Iglesia de dar una expresión ontológica a su fe en el Dios trino. La fe era antigua y había sido transmitida de generación en generación por medio de la práctica del bautismo.⁹³

⁹⁰Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 30-31.

⁹¹Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 141.

⁹²Greshake, *El Dios uno y trino*, 83.

⁹³Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 49-50.

Llama la atención que en la filosofía griega estos dos conceptos de hipóstasis y persona no tienen relación en principio, pues el término hipóstasis es identificado con el de substancia y así fue difundido en la reflexión teológica. San Atanasio, en la “Carta a los obispos de Egipto y Libia” así lo confirma: “Hipóstasis es ousía y no tiene otro sentido aparte del de ser el mismo [...]. Porque hipóstasis y ousía son existencia: es y existe.”⁹⁴

Desde luego, para la doctrina trinitaria, esta identificación trajo muchos debates en el siglo IV porque se orientaba hacia el *sabelianismo*, es decir, a interpretar la Trinidad como tres dioses. Así lo precisa San Basilio: “Aquellos que dicen que ousía e hipóstasis son lo mismo están obligados a confesar solo diferentes prosopa y no logran escapar del mal sabeliano aun evitando usar las palabras *treis hypostaseis*.”⁹⁵ Además, se planteaba otro interrogante con la opción de Orígenes de usar el término *hipóstasis* para la Trinidad, en cuanto supone una relación de unidad entre Dios y el mundo, pues desde el neoplatonismo hay una especie de monismo en la interpretación de las hipóstasis de lo divino “hipóstasis primordiales”⁹⁶, lejos de la comprensión bíblica de la autonomía y distinción del mundo frente a Dios.

Tras responder a estos peligros surge entonces el término “persona” en identificación con el de hipóstasis. El alcance de esta comprensión de la teología en la doctrina trinitaria es propuesto por los capadocios, en especial, San Basilio. Esto es, la persona no es un añadido del ser, “máscara”, sino el ser mismo, y al mismo tiempo es el principio constitutivo de los seres. Aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, un concepto colectivo como éste expresaría lo que tienen de común, aunque lo que realmente se quiere expresar es lo propio de cada persona como única.

L. Boff sostiene que es necesario seguir usando la categoría “persona” como ha sido tradición, pero evitar los peligros de inter-

⁹⁴ *Patrologiæ cursus completus* (Series Græca), citado por Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 50 (Cita 24).

⁹⁵ San Basilio, Epístolas 236, 6, citado por Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 51 (Cita 26)

⁹⁶ Plotino, *Enéada* V, 1 reconoce como “*hipóstasis primordiales*” el supremo bien, la inteligencia y el alma del mundo. Citado por Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 51 (Cita 28).

pretación de la Trinidad como modalismo y como subordinacionismo a partir de la comprensión de la naturaleza divina como igual en las tres personas divinas y apropiada diferentemente por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu Santo en una comunión eterna de amor intrínseco, como perijóresis eterna. “Los tres existen originalmente, revelándose entre sí, reconociéndose recíprocamente y autocomunicándose eternamente.”⁹⁷

Es interesante investigar los matices del término hipóstasis que lo llevaron a diferenciarse del de sustancia, así como rastrear el origen etimológico del término “persona”, y saber si deriva del griego, equivalente al matiz de individualidad concreta o como lo colectivo, en términos de relación con lo moral y lo legal que le da Cicerón. También conviene saber cómo se llegó a la identificación en Occidente de la persona con el ser del hombre. Tales interrogantes y perspectiva son todos muy importantes, pero suponen otra arista impresionante para la investigación.

2.3 LA RELACIÓN ENTRE LA UNIDAD Y LA PLURALIDAD DE DIOS

Resulta central en la teología la relación entre unidad y pluralidad trinitaria en Dios, para aproximarnos a la revelación de Dios y su relación con el mundo, como también es importante el concepto de *persona*, pues la misma fórmula trinitaria del dogma lo indica: *una substancia in tribus personis*. Comprender a Dios desde la categoría persona nos pone ante la concepción de un Dios relacional como comunión de vida y de amor.

Estos conceptos (persona, comunión, vida, amor) aplicados a Dios tienen una aproximación como análogos, por lo que se comprende que la introducción de tales términos en la teología trinitaria fue de carácter negativo, es decir, como diferenciación en Dios mismo, pero luego se fue descubriendo el sentido positivo del ser persona en Dios como un ser relacional.

El paso a una imagen interpersonal y de comunión ha sido muy difícil, incluso todavía sigue en desarrollo, pero la dificultad más

⁹⁷ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 15.

grande de esta comprensión de Dios es el predominio del pensar unitario sobre el de pluralidad, es decir, la diferenciación personal concebida como algo secundario.

Se procura entender la Trinidad con un concepto de unidad preexistente, orientado por la idea de substancia. Tal comprensión se fundamenta en el pensamiento platónico y neoplatónico, que reconoce el origen de lo plural a partir de la unidad, como *procesión* escalonada de lo uno.⁹⁸ Desde la perspectiva cristiana, había que distanciarse de la comprensión de este *uno* inmutable tipo mónada indiferenciada del platonismo y de la subordinación de las hipóstasis a esta unidad originaria, por una unidad relacional.

La representación platónica y neoplatónica es tan fuerte que se conserva incluso después del mismo Concilio de Nicea, donde se prescribe que las diferencias internas de Dios no son subordinaciones.⁹⁹ Gran parte de la explicación de este subordinacionismo implícito está en el concepto *theós* (sin artículo definido), que poseía un campo semántico muy amplio en la antigüedad y podía designar también la divinidad subordinada.

Además, porque la denominación de Dios como Padre no solo estaba designada en su relación con el Hijo, sino también con el ser creador de Dios respecto del mundo; pero lo definitivo en este predominio de la unidad es la forma como se fue perdiendo el sentido de misterio y de revelación histórico-salvífica, por un acceso *filosófico* con la metafísica, donde Dios es *substancia suprema* que subsiste en sí misma y que es necesariamente uno e inmutable.

En esta línea se encuentra San Agustín y, dada su influencia en Occidente, se impuso la tendencia a hipostasiar la esencia de Dios independientemente del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, conci-

⁹⁸ Greshake, *El Dios uno y trino*, 86.

⁹⁹ La obra de San Basilio tiene pasajes de las Enéadas de Plotino que reflejan esa concepción de subordinacionismo. Incluso anota R. P. C. Hanson: “Excepción hecha de Atanasio, virtualmente todo teólogo, del Este o del Oeste, aceptaba cierta forma de subordinacionismo, por lo menos, hasta el año 355; es posible que el subordinacionismo [...] haya sido descrito hasta como una aceptada doctrina ortodoxa.” (Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy* (1988), 318-381, citado por Greshake, *El Dios uno y trino*, 88 (Cita 132).

biéndola como si fuese una la persona de Dios.¹⁰⁰ El interés que expresa *De Trinitate* es la unidad divina y se plantea demostrar cómo las misiones del Hijo y del Espíritu Santo no contradicen la unidad e igualdad de la esencia:

Así como el Padre engendró y el Hijo fue engendrado, así el Padre envía y el Hijo es enviado, pero el que envía y el enviado, así como el engendrador y el engendrado, son uno, porque el Padre y el Hijo son uno, porque el Padre y el Hijo son una misma cosa. Y uno con ellos es el Espíritu Santo, porque los tres son unidad.¹⁰¹

San Agustín relaciona el concepto *persona* desde una perspectiva dialógica y tiene un carácter absoluto y no relacional. Designa, por tanto, el *en-sí* y el *para-sí* del ejercicio de su propia subjetividad, al tiempo que presenta con dos interrogantes lo problemático que resulta la comprensión de tres personas en Dios:

Y así como el Padre es substancia del Padre, no en cuanto Padre, sino en cuanto ser, así la persona del Padre es el Padre mismo, porque en sí mismo es persona y no con relación al Hijo o al Espíritu Santo, como es en sí mismo Dios, grande, bueno, justo, etc. Y así como para él es idéntico ser y ser Dios, grande, bueno, así en él se identifican el ser y la persona. ¿Por qué, pues no llamar a estas tres realidades una persona, como decimos una esencia y un Dios, sino que afirmamos la existencia de tres personas, siendo así que no decimos tres dioses o tres esencias? ¿Quizás porque nos place emplear una palabra que exprese la Trinidad, para no permanecer en silencio cuando se nos pregunta qué son estos tres, pues hemos confesado que son tres?¹⁰²

Esta dificultad en la comprensión aumenta cuando San Agustín reconoce la limitación del lenguaje humano.¹⁰³ El carácter relacional

¹⁰⁰ Pannenberg, *Teología sistemática* I, 370.

¹⁰¹ San Agustín, *Obras de San Agustín*, V, 387 (*De Trinitate*, IV, 20,29).

¹⁰² *Ibid.*, VII, 6,11, 487.

¹⁰³ “Mas como en nuestra habla corriente se toma en el mismo sentido la palabra esencia y la de substancia, por eso no nos atrevemos a decir una esencia y tres sustancias, sino que decimos una esencia o substancia y tres personas. Así dijeron nuestros latinos, y dignos de todo crédito, al tratar de estas cuestiones, los cuales no encontraron en su léxico palabras más apropiadas para expresar lo que ellos sin palabras entendían. En efecto, pues el Padre no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, y el Espíritu Santo, llamado don de Dios, no es ni el

en Dios –para él– no tiene que ver necesariamente con una ontología relacional. La demostración también se produce cuando al reconocer analogías interpersonales, como *vestigium trinitatis* (amigos, familia, entre otros), las rechaza como imagen de la Trinidad, para no caer en el tri-teísmo.¹⁰⁴ La analogía más plena de la vida trinitaria de Dios es el amor como estructura autorreferencial trídica del espíritu individual y ha tenido grandes impactos en la espiritualidad del camino interior.¹⁰⁵

Este signo unitario en San Agustín y de la comprensión de su diversidad en su interior trae consecuencias muy importantes para la Iglesia, en cuanto pierde dimensión el *nosotros* en la teología y en la oración, para privilegiar el “yo”.¹⁰⁶ De otra parte, subrayar la unidad de Dios en la substancia divina y la diferencia en Dios como relación llevó a la comprensión posterior de Dios como un ser caracterizado como *communio*.¹⁰⁷

La preponderancia de lo unitario de Dios permitió la configuración didáctica de dos tratados bien diferenciados en la Escolástica, sobre el misterio de Dios. Se trataba del tratado *De Deo uno* y *De Deo trino*. El primero corresponde principalmente al misterio de Dios con excepción de lo correspondiente a su ser trinitario. El tratado *De Deo trino* no solo queda separado del tratado sobre Dios, sino que incluso deja sin desarrollar lo que corresponde a la historia de salvación y se remite solo la inmanencia de Dios trino.

Una vez más, la importancia de esta interpretación y diferenciación recae en reconocer que el principio ontológico de Dios está en el ser mismo de Dios, en la *substancia* divina y no en la persona. De esta manera, se disuelve la teología trinitaria en un monoteísmo

Padre ni el Hijo, luego son ciertamente tres. Por eso se dijo en plural: ‘Yo y el Padre somos uno.’ No dijo, como pretenden los sabelianos, ‘es uno’, sino ‘somos uno’. Sin embargo, cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad.” (Ibid., V, 9, 10, 413)

¹⁰⁴ Ibid., VII, 6, 11, 487.

¹⁰⁵ E. Cousins, “A Theology of Interpersonal Relations” (*Thought* 45 [1970]: 50), citado por Greshake, *El Dios uno y trino*, 130 (Cita 271).

¹⁰⁶ Ratzinger, *La Palabra en la Iglesia*, 223.

¹⁰⁷ Greshake, *El Dios uno y trino*, 131.

abstracto, aspecto que se profundiza más si tenemos en cuenta el poco interés pneumatológico por parte de la Iglesia.

Ricardo de San Víctor en su obra *De Trinitate* se opone al uso de la palabra hipóstasis o substancia para definir la persona, porque no es aplicable a este misterio de Dios. Al decir de X. Zubiri, fue una postura original y valiente esta oposición al lenguaje clásico griego, más cuando hace una propuesta de persona como *existencia*:

Introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa. Llamó a la sustancia *sistencia*; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el “ex”. Y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit pero ex*. Este “ex” expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal... La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres.¹⁰⁸

Se trató de una apuesta diferente, y muy importante, que no logró consolidarse en la comunidad teológica, en parte, porque al introducirse progresivamente del aristotelismo la distinción sobre *substancia prima* y la *substancia secunda* (lo común en las personas), teólogos como San Buenaventura y D. Scoto prefirieron poner el acento en la incomunicabilidad, y no en la individualidad de Ricardo de San Víctor¹⁰⁹, y sustituir la palabra *existencia* por *subsistencia*. Además, Santo Tomás volverá sobre la idea de persona como substancia individual de Boecio¹¹⁰, señalando que para evitar equívocos es mejor traducir *hypóstasis* como *subsistencia* y no como *substancia*¹¹¹; así se establece nuevamente el pensamiento substancialista.

¹⁰⁸ Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 477-478.

¹⁰⁹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 120.

¹¹⁰ La definición clásica de Boecio: “*Persona est rationalis naturae individua substantia*” y la evolución del concepto en Santo Tomás puede verse en Gracia Guillen, “Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás de Aquino”.

¹¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología (Summa theologica, I, q. 29, a. 2)*, 323-325.

Por supuesto, no se trató simplemente de una no acogida de la terminología de Ricardo de San Víctor, sino de varias imprecisiones, por ejemplo, que el término *existencia* está asociado a la relación de origen respecto de la naturaleza divina, y el de incomunicabilidad está en referencia a las sustancias individuales. Ello hace imposible aplicar la incomunicabilidad a las personas divinas, por cuanto éstas solo están en relación con la naturaleza divina, que es la única incomunicable, y no cada una de ellas respecto de las otras, pues sería una pluralidad de sustancias en Dios.

Así, la propuesta de Ricardo de San Víctor no respondió al interés de partir de las personas y cómo se manifiestan en la revelación, en función de la historia de salvación, sino que se privilegia el partir de las procesiones en cuanto relaciones de origen a partir de una naturaleza o “*sistencia*”.¹¹²

Esta unidad de Dios respecto de la pluralidad de la Trinidad se fortaleció más en la Modernidad. La acentuación de la concepción unitaria de Dios se hizo a partir del concepto “persona”, entendida como sujeto del *ser-en-sí* y *para-sí*, en el que la autonomía y la libertad desde la conciencia de sí es fundamental, al tiempo que se complejiza ese intento de asimilarlo a la Trinidad de las personas divinas y su diferenciación, excepto por la concepción unitaria de Dios, es decir, como “sujeto absoluto”.¹¹³

En la concepción oriental se reconoce este carácter unitario de Dios frente al de Trinidad, aunque el lenguaje y representación esté más cercana a la línea testimonial de la Escritura; pero ese privilegio es dado no desde el principio ontológico de la sustancia, sino en la persona del Padre y, desde él, a las otras dos personas. Así también, la *communio*:

Es producto de la libertad como resultado no de la sustancia de Dios, sino de una persona, el Padre, que es Trinidad no porque la naturaleza divina sea extática, sino porque el Padre como persona libremente desea esta comunión.¹¹⁴

¹¹²Para comprender la teología trinitaria de Ricardo, ver Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”. La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor”, 163-190.

¹¹³Greshake, *El Dios uno y trino*, 93.

¹¹⁴Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 58.

El Concilio reconoce estas dos formas de pensamiento trinitario, de Occidente y de Oriente, al formular el texto que sigue:

La herencia transmitida por los Apóstoles fue recibida de diferentes formas y maneras y, por ello, desde los comienzos de la Iglesia, se desarrolló de modo distinto en uno y otro lugar (*UR 14*). No hay que admirarse, pues, de que a veces unos hayan captado mejor que otros y expongan con mayor claridad algunos aspectos del misterio revelado, de manera que hay que reconocer que con frecuencia las varias fórmulas teológicas, más que oponerse, se complementan entre sí (*UR 17*).

Planteado el predominio del pensamiento unitario de la substancia en la presentación de la verdad trinitaria y el avance en la forma como se trasladó posteriormente hacia el pensamiento personal ese carácter de unidad, sus consecuencias no serán de nuestra consideración por el momento. Sí se puede decir que, en Dios, unidad y Trinidad, identidad y diferencia son originarios, aunque hayan estado velados en los intentos de formulación doctrinal en la historia y aunque se haya estado al borde de los límites del modalismo y del subordinacionismo.

2.4 EL SER RELACIONAL DE *PERSONA* PARA LA *COMMUNIO*

El carácter relacional de la persona ha llevado a una visión de la realidad desde la *communio* que debe considerarse, con el fin de lograr una mejor comprensión de la *communio* como fundamento y meta de la moral. Se inicia esta exposición con una perspectiva de la teología cristiana oriental, que aporta una lectura de conjunto de la teología de los padres de la Iglesia, y privilegia el carácter circular entre lo individual y lo comunitario mediante el carácter ontológico de la *communio*.

I. D. Zizioulas sintetiza en dos tesis el pensamiento teológico de los padres de la Iglesia, con consecuencias en la eclesiología y, por ende en la moral. Estas son:

- (a) No hay ser verdadero sin comunión. Nada existe como un *individuo*, concebible por sí mismo. La comunión es una categoría ontológica; (b) la comunión que no surge de una *hipóstasis*, es decir, de una persona libre y concreta, y que no conduce hacia otras *hipóstasis*, es decir, hacia otras

personas libres y concretas, no es *imagen* del ser de Dios. La persona no puede existir sin comunión; pero toda forma de comunión que niegue o suprima a la persona es inadmisibile.¹¹⁵

El punto de partida de esta visión está en Tertuliano, pero son los capadocios –como Gregorio Nacianceno y San Basilio– quienes destacan el carácter relacional entre las hipóstasis en Dios en términos de unidad en la esencia, a manera de una sinfonía y comunidad divina de las hipóstasis:

La esencia divina una, realizada originariamente en el Padre y transmitida por él al Hijo, es poseída por cada una de las hipóstasis en forma plena y de la misma manera, pero de tal modo que la vida del Dios trinitario es, en alguna forma, una vida *latiente*, según la cual “a partir de la unidad es trinidad y a partir de la trinidad es nuevamente unidad”.¹¹⁶

Esta *koinonía tês ousías* nos aproxima a un concepto muy importante en la teología trinitaria, como el de la *perikhóresis*, que en latín se reconoce como *circuminsessio* o *circumincessio*. El primer término, de acuerdo con la traducción del juez de Pisa Bugundio, sobre San Juan Damasceno, en el siglo XII, indica una presencia pasiva, pues acentúa la permanencia estática de una persona en la otra, mientras que la segunda señala una interpenetración activa.¹¹⁷

¹¹⁵ Ibid., 32.

¹¹⁶ Greshake, *El Dios uno y trino*, 122-123.

¹¹⁷ La explicación que nos presenta L. Boff es iluminadora: “El término griego tiene un doble significado, lo cual explica la aparición de dos traducciones distintas en latín. En primer lugar, *perijóresis* significa contener uno a otro, inhabitar (morar uno en el otro), estar uno en el otro. Se trata de una situación de hecho, estática. Los latinos tradujeron esta comprensión por *circuminsessio*; es una palabra derivada de *sedere*, *sessio*, que significa estar sentado, tener su sede. Aplicado al misterio de la comunión trinitaria, significa: una persona está dentro de la otra, envuelve a la otra por todas partes (*circum*), ocupa el mismo espacio que la otra, llenándola con su presencia. El segundo significado de *perijóresis* es activo y quiere decir interpenetración o entrelazado de una persona en la otra y con la otra. Esta comprensión quiere expresar el proceso de relacionamiento vivo y eterno que las divinas personas tienen intrínsecamente, haciendo que cada una de ellas penetre siempre en las otras. Este sentido se tradujo al latín por *circumincessio*, derivado de *incedere*, que quiere decir impregnar, compenetrar e interpenetrar.” (L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 168-169).

De igual forma, afirmar que las personas divinas se constituyen en relación con los demás, en comunión, tiene el interés de evitar una concepción individualista de Dios y afirmar su progresiva revelación en la historia de salvación. La relacionalidad de la divinidad, que llevó a la comprensión del modelo *perijóretico-koinonía*, ha permitido que los demás instrumentos teóricos de significación adquieran un contexto adecuado en línea con el sentido histórico-salvífico de la comunidad de la Iglesia primitiva.

La razón de esta articulación es posible porque es expresión de la revelación de Jesucristo, teniendo conciencia de que el Hijo de Dios (Mt 11,25-27; Mc 12,1-9; 13,32) predica en obediencia al Padre y actúa en favor de los pobres en el lugar de Dios (Mt 12,28ss.). Así como se reconoce distinto del Padre y por eso le habla y le ora, al mismo tiempo dice: “Somos una sola cosa.” Es un “yo en el Padre y el Padre en mí” (Jn 14,11). Con ellos también está el Espíritu Santo, que permanece en Jesús todo el tiempo y que sale del Padre (Jn 15,26) para enseñarnos la verdad y conducirnos al encuentro con el Padre en el Hijo (Rm 8,15; Ga 4,6).

En la historia de la salvación encontramos esta relación íntima entre las personas divinas. Cada una es *con* y *en* las otras personas; y no son solamente para sí mismas por lo que son originales, *co-iguales* y “co-eternas, en infinita comunión recíproca, de manera que se unifican (es decir, “se hacen una cosa”), sin confusión, y son un solo Dios”.¹¹⁸

Están en comunión plena y eterna. También se diferencian, pero no son opuestas. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son irreductibles, son únicos: El Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, pero además son diferentes entre sí. “Las relaciones son de participación recíproca y no de derivación hipostática, de comunión y no de producción y procesión. Lo que se produce y precede es la revelación intratrinitaria e interpersonal.”¹¹⁹

Es conveniente situarnos en el término *communio*, comprender brevemente su alcance y no dejarlo como una expresión propia de los *lugares comunes* de las teologías que terminan poniéndose en los

¹¹⁸ Ibid., 179.

¹¹⁹ Ibid., 118.

discursos de fe, pero que caen en las insignificancias. *Communio*, como palabra, indica comunidad, pero su origen lingüístico tiene dos imágenes que ayudan a comprender su importancia en la comprensión trina de la divinidad de Dios.

- La primera hace referencia a la raíz *mun* proveniente de *mœnia*: muralla, y se refiere a quienes están unidos por un espacio y en protección por lo que todos dependen de todos.
- La otra imagen proviene de la misma raíz pero está asociada a *munus*: tarea, servicio, don, regalo, y en este sentido refiere a entrega mutua.

Estas asociaciones lingüísticas –como afirma G. Greshake– designan *magnitud de mediación...mediación de identidad y diferencia*. De esta manera, y a pesar de la frecuente relación con comunidad, ésta nos permite reconocer en dicho término una concepción dinámica, pues es comunicación.¹²⁰

La referencia bíblica es muy sugestiva respecto del término. Primero, la asociación que se descubre en Pablo es la metáfora del *cuerpo de Cristo*. En 1Co 12,12-27 trasciende la unidad moral de los miembros de la concepción helenística sobre el Estado como cuerpo político y refiere a los dones espirituales que tienen las personas que deben ponerse al servicio del bien de la comunidad. Este mismo sentido está presente en Rm 12,4-5. Un sentido todavía más profundo está en 1Co 6,15, y cuando pregunta: “¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?” Aquí el texto hace referencia a los miembros de Cristo concreta e individualmente unidos de manera corporal, no corporativa (como se vinculan los miembros de una sociedad).

Este mismo sentido está presente en 1Co 10,16-17, cuando se afirma una unidad que trasciende cualquier forma de unidad para lograr un fin, pues “por un solo pan somos un solo cuerpo los muchos, pues todos participamos del único pan”; luego, la consistencia de esta unión está en la realidad ontológica de estar en el Espíritu de Cristo: “Todos nosotros hemos sido bautizados también en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo” (1Co 12,13).

Volver sobre la comprensión planteada de la unión trinitaria como perijorética y de comunión, constituye una opción teológica cla-

¹²⁰ Greshake, *El Dios uno y trino*, 221.

ramente respaldada en la Sagrada Escritura: en la oración sacerdotal del Evangelio de Juan (17,21); y en las cartas de Pablo que exhortan a la comunidad a establecer una economía del don (Ga 3,28; Rm 10, 12), para que toda la comunidad sea “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4,32).

Sin embargo, es una opción que permite vislumbrar el fundamento de la comunión trinitaria de la moral cristiana y lo que ello implica en términos de compromiso social. En el capítulo siguiente precisaremos, no tanto las dinámicas sociales o los paradigmas de sociedad, ni la crítica funcional o estructural que se reconocerían si lo tomamos como modelo social, que es la apuesta de L. Boff, sino cómo toda esta realidad del amor interpersonal divino está presente en la realidad creada *por, en y para* la comunión.

El concepto de *communio* aplicado al misterio de Dios es obviamente una analogía que surgió precisamente como forma de explicar el concepto de Trinidad en el IV Concilio de Letrán (1215) respecto de la concepción trinitaria de Joaquín de Fiore como unidad colectiva. Este concepto se establece como patrón de semejanza para la unidad de Dios. Con el establecimiento de este concepto de analogía, el Concilio pretende caracterizar una mayor desemejanza respecto de la semejanza de las representaciones humanas de unidad y comunidad. Esto significa que el misterio trinitario es el paradigma desde el cual podemos comprender el ser del hombre.

La *communio* divina, como se ha entendido con G. Greshake, es una mediación recíproca de unidad y pluralidad a partir de sí mismo, en un eterno y constitutivo *una-con-la-otra* de las tres personas, en un *una-a-partir-de-la otra* y un *una-hacia-la otra*, en una inseparable conjunción de unidad por la diferenciación de cada una respecto de los otras, como también de unión y relación con ellas.¹²¹

De esta manera, se permite superar el dilema teológico trinitario de si partir primero de la unidad o si partir de la Trinidad personal de Dios. La unidad y la diversidad se integran sin reducirse una a la otra y constituyen la unidad de la *communio*. Esto está presente (una vez más lo destacamos) en Jn 10,38: “La unión del Padre y del Hijo no suprime la diferencia y la individualidad de cada uno. Antes bien, la

¹²¹ Ibid., 228.

unión supone la diferencia.”¹²² También permite interpretar la doctrina de la Trinidad desde la definición evangélica *Dios es amor* como *en-sí* que es al mismo tiempo *para-nosotros*.¹²³

Finalmente, en relación con este apartado, es necesario decir que Dios como *communio* permite comprender el misterio de Dios uno y trino como unidad absoluta en la diferencia de las personas. Es una comunidad de personas vinculadas *perijoréticamente* en el amor; y esta comprensión del misterio de la Trinidad es del carácter propio del ser, y no es exclusivamente fruto de una larga tradición de la fe trinitaria vivida por la comunidad primitiva y continuada por la Iglesia como paradigma o clave de comprensión para la moral cristiana y para la acción pastoral.

3. LA TRINIDAD COMO CLAVE DE LA COMPRENSIÓN DE LA CREACIÓN

Recorrido el camino de los antecedentes y los desarrollos de la teología trinitaria renovada, posteriores al Concilio, siguió, en segundo lugar, el desarrollo de la fe de la Iglesia primitiva en la comunión trinitaria, desde el acontecimiento pascual de Cristo y la elaboración conceptual posterior, además de algunas dificultades surgidas de esta comprensión formal del misterio expresada en el dogma, que se han hecho necesarias para establecer el significado de la creación como trinitaria.

El principio de esta relación entre la fe trinitaria y la creación está en Santo Tomás:

¹²² Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 12.

¹²³ Al respecto, dice E. Jünger: “Lo que nos permitirá hacer la afirmación identificante: Dios es amor, es que Dios, en cuanto que ama, envíe precisamente a su Hijo amado al mundo (y esto significa a una muerte segura); que el que ama se separe de su Hijo amado; que él en cuanto que ama se exponga en el amado (;que en cuanto amado está más cerca de él que él mismo!) a la falta de amor. Precisamente por eso Dios no está solamente en el amor, como los que se aman mutuamente están en el amor. Dios no es solamente yo que ama y tú amado. Dios es más bien el acontecimiento irradiante del amor mismo [...]. Dios se tiene a sí mismo, a sí y solamente a sí, a saber: regalándose. Su tenerse-a-sí-mismo es el acontecimiento, es la historia de un regalarse a sí mismo y por tanto el final de un simple tenerse-a-sí-mismo. En cuanto él es esa historia, él es Dios; más aún: esa historia de amor es ‘Dios mismo’.” (Jünger, “Jesucristo como *vestigium trinitatis*”, 419ss).

El conocimiento de las personas divinas nos fue necesario por un doble motivo. (1) Uno, para entender correctamente el sentido de lo creado. Pues, así, al decir que Dios todo lo hizo con su Palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de la naturaleza. Y al poner en él la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra cosa extrínseca, sino por el amor de su bondad [...] (2) El otro motivo, y el principal, fue para que entendiéramos correctamente el sentido de salvación del género humano, que se lleva a cabo por el Hijo encarnado, y por la gracia del Espíritu Santo.¹²⁴

Dos tesis se traslucen en la anterior afirmación: la primera es la libertad y soberanía de Dios en la creación, que se mantiene intacta, pues Dios es en sí mismo amor, intercambio personal en el amor, es decir, Dios trinitario, y la creación es el don libre de participación en su vida; la segunda tesis es la diferencia clara entre Trinidad inmanente y económica, es decir, entre Dios en sí mismo y el obrar salvífico trinitario de la historia.

De esta manera, tanto la creación como la historia salvífica son obra del amor de Dios, quien es desde siempre comunidad trinitaria de amor que se regala en perfecta libertad; libertad que debe ser entendida no como decisión espontánea por la creación, sino como independencia libre y plena de todo lo creado, al tiempo que refiere a la comprensión de la creación en sí misma como procedente de Dios, y por tanto, reconocerle como *Dios de los hombres*.

Ahora bien –como explica G. Greshake– si Dios (*actus purus*) es identidad y diferencia en grado supremo, es decir, *ser-en sí* y *ser-relación* al mismo tiempo y desde el origen, entonces Dios es también relación viva en grado sumo hacia todo lo creado; y por tanto, la relacionalidad del ser creado, que realiza la mediación entre identidad y diferencia, también es perfección. Así, el concepto de la escolástica *relatio subsistens*, que se utilizó para explicar la fe trinitaria, necesita rescatarse a partir del planteamiento de una nueva ontología trinitaria, ya no de la *substancia*, sino desde el ser personal en relación comunitaria de entrega, don y recepción.¹²⁵

¹²⁴ Santo Tomás, *Suma de teología*, 343.

¹²⁵ Greshake, *El Dios uno y trino*, 534ss.

Confirma también que el problema de la teología de la creación respecto de la unidad y la pluralidad, cuando esta última adquiere un talante positivo¹²⁶, solo puede solucionarse por la fe trinitaria, en cuanto “la alteridad de las esencias finitas no está mediada por la nada, sino, de forma más originaria, por la diferencia de la divinidad misma”.¹²⁷

Es decir, si la creación –y en particular, el hombre como tal– recibe de Dios su dignidad única y absoluta, no es necesaria para que Dios sea amor en sí mismo, pues ha sido creada por el amor más libre, puro y original para participar en la *communio* de Dios; entonces, esa fe en Dios hace comprensible al hombre como un ser creado en libertad destinado al amor, poniendo de manifiesto que es un Dios *con* y *en* nosotros.

Si se reconoce que Dios nos asume libremente en el amor que él mismo es, se evita caer en esa aporía de una soberanía de Dios que anula la creación por la fuerza de su supremacía, o la de considerarse como ser que hace parte de la mismidad divina y sin autonomía, con las consecuencias que eso implica en uno u otro caso, pues se configura una religión y una moral como *carga pesada*.

Se reitera nuevamente la tesis propuesta en esta investigación, de que solo la fe en Dios uno y trino permite hacer de la moral una oportunidad para la libertad, la autonomía, la donación y la recepción de los dones en comunión para el servicio de todos. Así mismo, permite una moral de la contemplación de la naturaleza que exige al hombre interactuar con ella como esa otredad a la que se debe conservar, proteger y valorar, no como compromiso externo a la condición humana, sino como parte de su realidad.

3.1 LA CREACIÓN: IMAGEN DE LA *COMMUNIO* TRINITARIA

La vida trinitaria en comunión de amor constituye el paradigma de la creación y de su modo de ser, no solo como alteridad y como

¹²⁶Respecto de la imagen positiva de la pluralidad de la creación a partir del fundamento trinitario, ver Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 148.

¹²⁷G. Siewerth, *Der Thomismus sld Identitätssystem - Gesammelte Werke II* (1979), 32, citado por Greshake, *El Dios uno y trino*, 275 (Cita 710).

existencia autónoma, sino y especialmente con la libertad del hombre. Es en el Hijo, en cuanto *lo otro* del Padre, donde la creación encuentra su *lugar* de semejanza y tarea, porque todo ha sido creado en el Hijo (Jn 1,3ss.; Ef 1,4ss.; Col 1,16; Hb 1,2), y esta presencia se ha dado desde siempre, al igual que la del Espíritu.

Santo Tomás concreta esta verdad tomando en primer lugar la cita de Is 26,12: “Señor, tú lo has hecho todo en nosotros.” Y luego afirma:

Dios está en todas las cosas, no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace. Es imprescindible que el agente esté en contacto con lo que hace directamente y lo llene con su poder [...]. Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no solo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su existir [...]. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad [...]. Dios está en todas las cosas íntimamente.¹²⁸

Así, desde el principio, la vida trinitaria de Dios está en relación con la creación, y viceversa, por lo que puede decirse que la vida trinitaria se realiza desde ese momento de la creación en forma histórico-salvífica. Desde el primer versículo del Génesis está presente la libertad y soberanía absoluta de Dios respecto de la creación, pero esta diferencia abismal queda zanjada mediante la revelación de la Trinidad, pues

...si en la identidad de Dios está en el Otro, que a la vez es también imagen del Padre y con ello arquetipo de todo lo creable; si en esta identidad está el Espíritu, que es el amor libre y efusivo del *uno* y del *otro*, entonces el otro de la creación queda orientado al arquetipo del Otro divino.¹²⁹

La creación no es divina, se encuentra frente a Dios, y por tanto, este abismo permanente –como lo identifica Von Balthasar– es una diferencia que permite cierta comparación; pero en la época moderna subrayar esta diferencia entre Dios y la creación tenía como intención sustentar no solo la secularización, que en sí es válida, sino –bajo el

¹²⁸ Santo Tomás, *Suma de teología*, 144 (*Summa Theologica*, I, q. 8, a.1).

¹²⁹ Von Balthasar, *Teológica*, I, 176.

modelo nominalista de Dios como supremo y todopoderoso— que el hombre como *imagen y semejanza de Dios* tenía potestad sobre todo lo creado.

Esta comparabilidad debe asumirse en el sentido de que la creación, en su autonomía, puede dialécticamente manifestar a Dios, y puede reflejarse en ella la *communio* trinitaria de Dios.¹³⁰ La creación está, pues, en dialéctica con Dios, por la participación de la vida de la red relacional trinitaria, y se constituye por sí misma en autonomía libre, al tiempo que revela esta red relacional trinitaria en sus diferentes relaciones.

Para pensar este carácter fundamental de la Trinidad en todo lo creado, el *vestigium trinitatis*, se han tomado diferentes caminos. Uno está en la tradición metafísica de la distinción entre *ser* que sustenta la unidad y la *esencia* que introduce la diferencia. Es la propuesta de H. U. Von Balthasar¹³¹, J. B. Lotz y L. Oeing-Hanhoff¹³², entre otros.

El segundo camino se sustenta en la búsqueda de estructuras ternarias y triádicas en la realidad, y tiene una tradición en la patrística a partir del lenguaje metafórico de los padres griegos, luego en las analogías de San Agustín, e incluso en la medieval, con las argumentaciones de Nicolás de Cusa. En la teología contemporánea es expuesto por B. Philibert, D. L. Sayers, H. Beck y D-R., Dufour.¹³³

¹³⁰ Ibid., 229-230.

¹³¹ “Las esencias se diferencian entre sí y están separadas una de la otra, pero su ser-realidad es indivisible, cada esencia lo posee completamente.” (Von Balthasar, *Epílogo*, 38); ver también Greshake, *El Dios uno y trino*, 297-298.

¹³² “*Esse, essentia* y el resultado de su unión, a partir de la cual cada criatura se llama *ens, res* y *unum*, corresponden, pues, a las personas divinas [...] y pueden, por ello, considerarse como los *vestigia trinitatis* en cada criatura, objetos de nuestra búsqueda.” (L. Oeing-Hanhoff, *Trinitarische Ontologie*, 153); ver también Greshake, *El Dios uno y trino*, 298.

¹³³ La recuperación de las estructuras trinitarias para humanizar el mundo es propuesta de manera sugerente en este texto de D-R. Dufour: “Estoy seguro de que si la trinidad aparece con tanta frecuencia en nuestras ciencias del lenguaje es simplemente porque ella misma habita en nuestra lengua. En una palabra, digo ahora que la lengua natural que usted y yo hablamos día a día está habitada por la trinidad. Dicho de otro modo: querámoslo o no, somos, en tanto sujetos hablantes, sujetos de lo trinitario [...]. La trinidad de la que hablo no es la del dogma cristiano. La trinidad que tomo como objeto es previa a toda fe, ella está inscrita en nuestra condición de sujetos hablantes. Quiero decir con ello que existe una trinidad natural (del mismo modo como se dice “lengua natural”) inmanente al hecho de

La tercera opción está en la línea de la *comunalidad* de lo creado.¹³⁴ Esto quiere decir que la creación, determinada por una compleja unidad de identidad y diferencia, permite la interacción y la participación en comunidad con los demás seres creados, en un proceso que implica dar y recibir de manera recíproca.

Esta línea es propuesta por J. Moltmann y W. Pannenberg como un modo de pensar el mundo en formas y contextos más integrales, como miradas omni-comprensivas que salvan el sentido de vida de lo individual y lo comunitario al mismo tiempo. Es una reacción a la fragmentación de la realidad que reduce la participación del individuo de la creación a la causalidad mecánica. Se trata de una visión cuasi-sacramental del mundo erigido como norma en la teología cristiana en los primeros siglos de la Iglesia a través de metáforas únicas, como símbolos de lo divino de lo cual el hombre hace parte.¹³⁵

3.2 EL HOMBRE COMO IMAGEN DE DIOS UNO Y TRINO

El principio de esta comprensión reside en que los hombres como criaturas relacionales tienen la posibilidad de disponer de todas las facultades para actuar introducidos en la vida trinitaria y alcanzar a ser “hijos en el Hijo” (Rm 8,29; Ga 3,26; 4,6); aún más, sus estructuras están constituidas de tal manera que el mismo Hijo de Dios asumió la condición humana y vivió su vida divina en esta condición, para nuestra salvación.

No obstante, creo conveniente explicar los elementos que sustentan esa tesis que comprende al hombre como ser creado que lleva en sí grabada la imagen del Dios trinitario, de manera que todo en él y en sus posibilidades de relación manifiesta esa trinitariedad.

hablar. En otros términos, todo ser, porque habla, sean cuales fuesen sus convicciones, sea pagano, budista, ateo, judío o cristiano, pone en acto una figura trinitaria, anterior a toda actualización religiosa.” (Dufour, *Les mystères de la trinité*, 16); ver Greshake, *El Dios uno y trino*, 300-301).

¹³⁴ Ibid., 302-305.

¹³⁵ Esta relación de símbolo y lo simbolizado no es arbitrario en las religiones, sino por el contrario, es la forma más legítima por cuanto el símbolo es el medio de un conocimiento objetivo. Ver Daniélou, *Dios y nosotros*.

La Sagrada Escritura, cuando narra la creación, destaca al hombre ante lo demás y lo coloca ante un Dios, que además de ser soberano, poderoso y libre, es “persona”¹³⁶, y le ha dado la capacidad de responderle, estableciendo un diálogo que se va tejiendo en la historia como salvación. Así, el ser humano se constituye en un ser único e irrepetible que construye así mismo una historia que tiene el mismo carácter de única e irrepetible con Dios.

En ese descubrimiento del carácter único del ser humano a partir de la comprensión de la Trinidad, se hace visible, para el hombre, su autonomía, su libertad y su dignidad de persona como dones especiales, pero al mismo tiempo, en relación con los demás. Es desde Dios Trinidad que es posible hablarse en forma integral de estos dones *en y para* la comunionalidad.

El ser humano no es una relación de su propia subjetividad, autonomía aislada; es una autonomía única que se reconoce en sí mismo cuando reconoce lo mismo en los otros y tendiendo hacia ellos. Así, el ser personal solo es posible en un juego de intercambio de distintos “yos”, en el que cada uno sigue siendo un ser individual y diferente; y el otro, sigue siendo verdaderamente otro. Cada uno se realiza *en y a través* del otro.

Además de esta manifestación de la personalidad divina en la persona humana, existe el hecho de la capacidad humana para responder; es decir, el ser humano ha sido dotado de condiciones de participar de la vida de Dios (Hb 1,1ss.). Todas las facultades presentes en los hombres son comprendidas como condiciones de posibilidad, para que ello puedan ser introducidos en la dinámica de amor trinitario y alcanzar ser “hijos en el Hijo” (cfr. Rm 8,29s; Ga 3,26).

Esta condición estructural en el hombre revela a tal punto el ser trinitario que el Hijo de Dios mismo asume esa condición humana, a fin de vivir en ella *con y para* nosotros su propia vida divina, constituyéndose en centro de la historia, donde se recoge y donde procede toda relación entre Dios y el hombre (DV 2). El Jesús histórico, al predicar la llegada del Reino, está definiendo la verdad y el sentido

¹³⁶El análisis del desarrollo del concepto “persona” en relación con el misterio de Dios será trabajado en el siguiente capítulo.

de nuestra historia, pero es en Cristo donde ellas alcanzan su plenitud y donde adquiere verdadera significación ese Reino.¹³⁷

La comprensión del Reino como acontecimiento mesiánico en la salvación de los ciegos, leprosos, pobres y presos, o como signo de vino nuevo en odres viejos, indica su carácter dramático, pero también de renovación y transformación en virtud del cumplimiento de las promesas proféticas. Es un don que requiere ser acogido en su gratuidad, para la regeneración del hombre, y una vez reintegrado a la comunión con Dios, el hombre en sí mismo restaurado se convierte en sacramento de esa presencia nueva.

Lo resultante de la revelación de Dios en Jesucristo y su vínculo estrecho con su misión es muy importante en términos de la comprensión antropológica, pues es la condición nueva de filiación de la cual nos constituimos. Cuando el hombre experimenta esa certeza de Dios como Padre, sabe que es hijo, no siervo, y tiene una responsabilidad más grande, pues al estar en esa unidad con Dios todas las acciones se tornan de amor (Mt 5,9), y se dispone todo en oración, para vivir de acuerdo con la voluntad de Dios (Mt 6,9; 11,2).

En la tradición de la Iglesia es de especial consideración la estructura trinitaria presentada por San Agustín, a partir de la analogía de la Trinidad, en las operaciones espirituales del hombre. Estas operaciones o facultades son la mente (*mens*), el conocimiento (*notitia*) y el amor:

Tres cosas iguales que son unidad: la mente, su conocimiento y el amor. Estas tres cosas son substancia y dicen relación. Las tres son inseparables, y las tres son, sin trabazón ni mezcla, una substancia y también términos relativos.¹³⁸

Es la primera Trinidad manifiesta en el interior del hombre¹³⁹, al tiempo que indica el camino y la meta de ese encuentro entre Dios y

¹³⁷ Esta relación entre Jesús como figura histórica y el anuncio del Reino es estudiada detalladamente por Gnlika, *Teología del Nuevo Testamento*.

¹³⁸ San Agustín, *Obras*, 54 (*De Trinitate* IX, 4, 4).

¹³⁹ Hay una segunda estructura trinitaria en el hombre a partir de la memoria, inteligencia y voluntad (*memoria, intelligentia, voluntas*). Ibid. X, 10, 13, 599; también otra estructura con “*amans, amatum, amor*”. Ibid. VIII, 10, 14, 535; IX, 2, 2, 541-543.

el hombre: “Solo hay un camino protegido contra todos los errores para que sean uno Dios y el hombre: la meta, Dios; el camino, el hombre.”¹⁴⁰

De Trinitate ofrece además varias analogías más a las presentadas, porque éstas nacen de la contemplación del carácter trídico de la realidad y la imagen trinitaria de Dios en el interior del hombre, que le permite penetrar en el misterio y conocerse a sí mismo. Esta estructura del hombre interior, imagen de Dios, hace posible buscar y entrar en el misterio; por tanto, “cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad –mente, conocimiento y amor– en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión”.¹⁴¹

La verdad de la fe reflexionada y vivida desde la racionalidad misma de la fe, es decir, como acogida gratuita y de estructuración personal y comunitaria de tal acogida, que recoge la tradición y se constituye, según el Concilio, en fuente determinante en la exposición de la fe. Desde esa memoria de la fe buscamos una inteligencia de la fe que permita construir puentes para contribuir a una mejor comprensión de la verdad revelada.

4. CONCLUSIONES

La convocatoria del Concilio por parte del papa Juan XXIII muestra la intención y orientación de reflexionar sobre la tarea pastoral de la Iglesia en el mundo, lo que suponía un lenguaje nuevo y la preponderancia de dar lineamientos generales para cumplir esa tarea. No se esperaban entonces exposiciones sistemáticas, ni dogmas de fe, por lo que la Trinidad no fue desarrollada como tratado de estudio, aunque efectivamente sea transversal en todas sus orientaciones.

Esta transversalidad erigida como *clave de bóveda* del misterio cristiano se explica por el carácter pastoral del Concilio y por haber constituido el tema de la Iglesia como central desde el misterio y la sacramentalidad; del mismo modo, como expone la teología trinitaria privilegiando la perspectiva económica o de salvación. Para presentar esta opción, el Concilio usa el lenguaje bíblico y la tradición patristica,

¹⁴⁰ San Agustín, *Obras*, Tomo XVI, 592 (*De Civitate Dei* XI, 2).

¹⁴¹ *Ibid.* 551 (*De Trinitate*, IX, 5, 8).

especialmente oriental, que contempla el dinamismo *ad extra* de la Trinidad de acuerdo con el orden de sus procesiones.

Por supuesto, como todo proceso, los antecedentes que forjaron esta formalización son muy importantes y variados, pero en general se explica el agotamiento del discurso estático y conceptual sobre Dios, además de la desconexión de su sentido salvífico y de su referencia práctica. Era un tratado desconectado de todos los demás y su sistema de presentación, por medio de los manuales, correspondía con el carácter doctrinal apologético; por eso había quedado “encerrado” en categorías que nada tenían que decir al hombre contemporáneo.

El paradigma moderno ha cambiado y las categorías como *experiencia* y *praxis* alcanzan interpretaciones diferentes que no corresponden a las categorías establecidas en la doctrina del misterio de Dios atrapada en la concepción clásica ontológica. Así, la realidad de Dios queda como ideología y cae en sospecha, identificando el ateísmo como fenómeno complejo que refleja esa crisis (GS 19) y que configura un nuevo camino hacia una concepción profana del mundo.

El término “secularismo” responde a esa independencia de la concepción de mundo y de sus esferas de actuación (política, económica, científica, entre otras) de la fundamentación trascendente. Existen otros factores históricos que incidieron para esta realidad nueva, como la Reforma protestante en el siglo XVI y el nacimiento de la nueva burguesía.¹⁴²

En relación con el tema trinitario, todo ese escenario dejó una pérdida de la universalidad propia de la idea de Dios, y la religión quedó como una experiencia privada, íntima, sin relación a la realidad. Al perderse la autoconfianza en la fe, también se ha perdido todo sentido, toda dirección, toda orientación y se ha generado una sensación de incertidumbre que apaga las ilusiones y todo se torna efímero.

A partir de este panorama, la teología se propone recuperar con urgencia el sentido salvífico de Dios como fundamento y meta de la realidad, hablando de modo inteligible de Dios, inspirado en el lenguaje bíblico y de la tradición, el cual no solo abarca su carácter divino, sino su ser personal y de misterio.

¹⁴² Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 20.

K. Rahner es el teólogo que más ha profundizado y dado luces sobre la teología del misterio: parte del hombre como orientado al misterio, que es condición a priori de todo conocimiento categorial. Convierte este conocimiento del misterio en aquel que ilumina todos los demás conocimientos, abriendo de paso una cantidad de posibilidades en la reflexión teológica, pues la significación no está dada en la penetración exhaustiva del misterio, sino en la expansión definitiva del mismo.

Precisamente lo que hace el posconcilio es plantearse positivamente la revelación de Dios como misterio, pues como autocomunicación libre en el amor, revelada por el Espíritu, se abre y vuelve a nosotros como fundamento y tarea, en Jesucristo, el acontecimiento definitivo.

Se continuó con la presentación de la caracterización de la fe trinitaria, a partir de la orientación del Concilio, en torno de la recuperación de la raíz bíblica y de la tradición de la Iglesia primitiva y de los santos padres, que revelan el misterio de Dios como uno y trino, en comunión, de forma progresiva y como acontecimiento de salvación desde la resurrección.

Si la resurrección es el lugar formal de la inteligibilidad y la unidad de la cristología, la pascua, como evento trinitario, no solo es el criterio de comprensión del misterio de la encarnación, sino del conocimiento de Dios. Así, en el marco de la hermenéutica trinitaria de la pascua, es posible pensar en el total significado misterio de la salvación tanto de parte de Dios como del hombre.

Luego de precisar el acceso al misterio de la Trinidad desde la revelación en Cristo, como proceso eclesial de discernimiento, confesión y celebración, en el que se configuraba a sí misma como comunidad, se siguió con la parte correspondiente a los primeros desarrollos de la teología trinitaria.

El desarrollo de la teología trinitaria tiene mucho que ver con los errores que a menudo se planteaban, al procurar sistematizar una experiencia eclesial a partir de racionalidades que resultaban inadecuadas, especialmente las cosmovisiones filosóficas donde Dios es totalmente abstracto, único, supremo e inmutable, mientras en que la experiencia religiosa es una realidad personal cercana al hombre y a su historia.

Responden inmediatamente concilios como los de Nicea y Constantinopla para clarificar esa revelación de la unidad y la Trinidad de Dios en la historia de salvación, destacando su carácter personal y de comunión de amor, tal como había sido confesado por la Iglesia primitiva.

Los conceptos de persona y de relación son muy importantes en este camino de explicación del misterio de Dios como comunión, pues la tendencia fue centrarse en el “en sí” de Dios, explicado además por el predominio del pensamiento unitario y sin relación explícita con la historia de salvación.

Se reconocen posteriormente los intentos por tratar de provocar lenguajes nuevos para la comprensión de la verdad de la doctrina sobre Dios, para los cuales la influencia ejercida por K. Rahner es muy valiosa, debido a la propuesta de su gran axioma de relación entre la Trinidad económica y la inmanente; y también por repensar el acontecimiento de la pascua de Jesús como revelación del misterio de Dios, de la vocación del hombre y del futuro de la humanidad.

La pasión y muerte de Jesús en la cruz ha de ser leída desde la resurrección como revelación del amor del Padre en el poder del Espíritu Santo, de modo que muestra el cumplimiento de su promesa, además de resaltar la forma de compartir total y la solidaridad de Jesucristo con los hombres.

Así, los seres humanos estamos llamados a visibilizar la dinámica de amor manifiesta en la relacionalidad de las personas divinas que se donan y se entrelazan una en la otra en una comunión llamada perijorética. De esta manera, lo que en la vida intratrinitaria, como apertura de sí *al otro* divino, es experiencia de reciprocidad y, por tanto, comunión *con* el otro, antropológicamente es constitución de su ser y su vocación. El *ser-sí-mismo-para-el otro* es condición de posibilidad de realización efectiva del ser humano.

Las consecuencias de esta relación son inmensas, no solo en el plano del discurso teológico, por la relación que existe entre la Trinidad, la cristología, la eclesiología y la antropología, sino en el plano existencial, relacionado con la moral y la espiritualidad. Respecto de esta relación de Dios y el hombre, el magisterio y la teología católica plantean de manera enfática que en ella existe una diferencia cualitativa infinita entre uno y otro, pero que no por ello se deja de

armonizar la omnipotencia con la cruz, la paternidad divina o la autonomía del hombre.

En estas tensiones, se destaca la correspondiente a la pasibilidad y sufrimiento de Dios, como expresión de la solidaridad total de sí mismo, que en el acontecimiento de la cruz expresa en plenitud. Solo Dios, que es amor en Trinidad, sufre en Cristo por el hombre, sin dejar de ser trascendente. Jesucristo es, por medio de su pasión y muerte, la manifestación de la revelación entre lo impasible de lo divino y lo pasible de lo humano, sin confusión ni oposición, pues si bien en sí mismo Dios no puede sufrir, sí puede compartir, asumir y sentir misericordia.

Ahora bien, desde esta confesión en Dios, como uno y trino que ilumina el sentido de lo humano y de la salvación de la historia, se muestra la concepción de la creación como expresión del amor de Dios en comunión en absoluta libertad. La creación como ícono de la Trinidad no solo manifiesta esa estructuración trinitaria en su ser y en sus relaciones, sino está llamada a revelar, especialmente en el hombre, esa comunión en el proceso de personalización. Tal es el tema del tercer punto tratado. La creación, y especialmente el ser humano, como criatura, está estructurado *por, en y para* la comunión.

En este mismo apartado se desarrolla el tema del hombre como imagen de la Trinidad. Se comprende que la teología trinitaria de la relacionalidad presume la conjugación de alteridad de las personas e identidad sustancial, al mismo tiempo que configura una antropología de la alteridad (relacionalidad). Ésta alcanza su vocación en la comunión interpersonal, por la reciprocidad, es decir, la participación en el proceso de humanización de dar y recibir del don de sí mismo y de la acogida del otro.

Como parte del desarrollo de esta estructuración trinitaria en el ser humano se presenta un desarrollo breve de la teología de San Agustín, quien propone –desde las analogías de la presencia de la Trinidad en la creación– su presencia en las operaciones espirituales del hombre. La originalidad está en reconocer que en la intimidad del corazón no está solo *coram se ipso*, sino *coram Deo*; esto es, conocerse a sí mismo implica saber que se es imagen y semejanza de Dios y, por tanto, considerar que somos *iconalidad divina* refiere no solo que

Dios es origen y fundamento, sino nuestro destino.¹⁴³ Esta semejanza será plena cuando resucitados seamos imágenes del Hijo en la eternidad.¹⁴⁴

¹⁴³ San Agustín, *Obras*, 163 (*De Trinitate*, I, 8, 18).

¹⁴⁴ *Ibid.*, XIV, 18, 24, 821.

Capítulo 3

LA COMUNIÓN TRINITARIA: FUNDAMENTO Y META DE LA MORAL CRISTIANA

El desarrollo de la teología trinitaria y de la teología moral a partir del Concilio ha generado una cantidad importante de investigaciones que privilegiaron una u otra perspectiva. Se ha destacado en este proyecto la Trinidad, en relación con la teología de la creación, y cómo ella –la creación– está dispuesta hacia la Trinidad, pues es su imagen, así como la comprensión del Creador. Llama la atención, sin embargo, cómo la fe en la comunión trinitaria, misterio de fe *corazón del universo teologal*, no ejerció gran importancia en la teología moral.

Precisamente, sobre la segunda mitad del siglo XX será uno de los tratados en teología dogmática más estudiados¹, que abre una serie de caminos en la teología de mucha importancia hoy, no solo en el nivel teórico de los tratados, sino también en las disciplinas teológicas, como las llama el decreto *Optatam totius*, que son de carácter práctico, por su finalidad y contenido.

La estructura de este texto se sitúa en la teología contemporánea y en la consecución de una nueva gramática para la mejor comprensión del misterio de Dios, así como privilegiar no solo ese carácter general de la Trinidad como fundamento y meta de la moral, sino también la forma en la cual cada una de las personas divinas caracteriza la moral

¹ González, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, 9-97.

cristiana. Las categorías comunión y gracia son presentadas como ejes en este desarrollo, pretendiendo destacar el carácter de apertura del ser humano al amor recíproco como una vocación y una tarea hacia la comunión trinitaria.

Se trata de una constatación importante poder integrar como correlativas y coextensivas este “ser” *hijo-de Dios Padre-en-Cristo y en-el-Espíritu Santo* con el “obrar” moral, pues además es una vertiente con tradición en la teología. Incluso en la misma revelación es presentada la vocación y la tarea del ser humano al amor (1Jn 4, 12).

La profesión de fe en la Trinidad se nos revela como el fundamento de la moral formulada y de la moral vivida², y se constituye en una tarea importante hacer explícita su fundamentación en cuanto contribuye a la superación de esa tendencia cultural de deslizarse de la immanencia a la insignificancia, con todas las implicaciones, en términos de individualismo, de indiferencia, de insolidaridad, entre otras “angustias”.³ Este fenómeno es complejo y adquiere especial relieve si se trata de este misterio de la comunión con las divinas personas. Dice J. Danielou:

Raras veces se siente el hombre con ánimos para descender a esas profundidades, para ahondar en esos fondos del alma con el fin de encontrar a la santísima Trinidad, que ha establecido su morada en ellos. Raras veces penetra en ese santuario interior, y, sin embargo, allí encontraría lo que busca en vano y tan lejos, cuando en realidad está tan cerca, y que podría proporcionarle la felicidad.⁴

Es lo que el Concilio describe en los siguientes términos: “Muchos son los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan de forma explícita” (GS, 19).

Ante esta realidad, que puede ser reconocida como consecuencia del fracaso de la Ilustración, y que se puede denominar como “desencanto del mundo”, ha llevado a la supresión de los sueños y a la re-

² Flecha, *Teología moral fundamental*, 24.

³ El término “angustia” tiene aquí una orientación positiva, en el sentido de que si el hombre experimenta este sentimiento es porque siente que algo está ausente, que las lógicas de producción, consumo y de interés egoísta no llenan de sentido la vida, sino que le empobrecen.

⁴ Daniélou, *Dios y nosotros*, 219.

nuncia de realización de proyectos humanizantes y humanizadores por parte del hombre y la mujer.⁵ Este fenómeno de “desencanto” suele explicarse con la crisis de sentido. Por ello se hace necesario aproximarnos a la comprensión de la palabra “sentido”, que indica la integración de significados en una unidad que les confiere inteligibilidad. Significa también que una acción, una institución, se encamina en dirección correcta hacia la realización de un *telos* inscrito y operante en los dinamismos donde se hacen presentes.⁶

Además, no solo es desde el horizonte de la racionalidad crítica donde se puede hacer este planteamiento; basta con poner en consideración los numerosos hechos y acontecimientos del diario vivir para considerar que estamos experimentando miles de carencias e injusticias que se tornan desesperanzadoras y exigen una respuesta inversa a partir de utopías por parte de las ciencias humanas y sociales, pero especialmente por parte de la teología, y específicamente de los creyentes, quienes están llamados a “dar razón de la esperanza” (1P 3,15).

Es una realidad compleja que requiere búsquedas y posibilidades de transformación en las raíces, en los fundamentos de la misma realidad como del ser y el obrar. Se trata de una dinámica dialéctica que estará de fondo en la realización de este estudio.

El propósito central de este capítulo está en referencia directa al título: exponer la forma como Dios es fundamento y meta de la moral cristiana a partir de su comunión en el amor. Para desarrollarlo, no solo es necesario presentar las líneas generales de la reflexión trinitaria actual, en especial, en lo concerniente a la evolución del concepto de persona, la *communio* divina, sino también en lo que refiere a cada una de las personas divinas en esta dimensión del obrar cristiano, para recuperar ese itinerario en la *Biblia*, como en la tradición, y apuntar lo más importante para el propósito de estudio.

El capítulo conserva esa misma estructura itinerante, seguida de la presentación de la comunión en el horizonte de la moral, con el objetivo de integrar y articular en la dinámica existencial esa dimensión

⁵Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 61.

⁶Tornos, “El sentido del hombre en el universo, considerado desde una perspectiva teológica”, 183.

salvífica de la Trinidad en comunión, a partir de la cual se ofrece una lectura de la categoría “pecado” como rechazo libre a la comunión que Dios propone para la salvación. También se presenta el eje de la gracia para la vivencia de la comunión trinitaria. Se plantea desde San Pablo, quien ofrece no una teología sobre la gracia, sino un hablar de la gracia desde su experiencia de gracia para aceptar la vocación de Dios de vivir en la comunión de Dios.

1. LA *COMMUNIO* DE DIOS EN LA COMPRENSIÓN DEL SER PERSONAL EN LA TEOLOGÍA ACTUAL

La teología trinitaria actual ha privilegiado el carácter de paradigma de toda la actividad humana, al punto de que se establece como “modelo” político, como plantea J. Moltmann.⁷ A pesar del sentido positivo de esta tesis, en la que se admite esa influencia entre las concepciones de Dios y las formas de sociedad, también hay que decir que son tesis en las que subyace una actitud hermenéutica cuestionable, como es la tendencia de *funcionalizar* la Trinidad.⁸

⁷ Uno de los intereses principales de Moltmann es hacer una crítica a los modelos “monoteístas” de Trinidad, pues comprende que el correlato tiene un significado político como garante de las tiranías y los imperios. Además, quiere desprenderse del sistema metafísico, intentado recuperar el sentido bíblico de la distinción de personas y concebir a las personas de la Trinidad, no como modos de ser, sino como “sujetos propios, singulares, intransferibles, de una esencia divina y común, que poseen conciencia y voluntad” (Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 187). Obviamente se trata de un esfuerzo importante, pero no le impide caer en afirmaciones esenciales, por más que las haya evitado, como cuando, por ejemplo, dice del Padre que “es respecto a la naturaleza divina individua *substantia*, pero respecto al Hijo debe ser denominado ‘Padre’” (Ibid., 188). Incluso plantea contra la doctrina de los clásicos, específicamente de Santo Tomás: “No se puede afirmar que la persona es una relación (S. Th. I, q 40, a. 2); o que la relación constituye la persona. Es verdad que el Padre se define por su paternidad respecto del Hijo, pero esto no constituye su existencia, sino que la presupone. La paternidad es sin duda una relación, un ‘modo de ser’. Pero la afirmación de que Dios es Padre dice mucho más que la simple adición del modo de ser al ser.” (Ibid., 188). De este modo, simplemente se ha querido mostrar no tanto las observaciones y posibles limitaciones del planteamiento de Moltmann en cuanto los presupuestos filosóficos que están en el concepto de sujeto, como la repercusión que tiene en términos de comprensión de la doctrina y su relación con la realidad.

⁸ Forte, *Trinidad como historia*, 87.

En relación con la moral, el ministerio de la Trinidad ha sido articulado como paradigma de comportamiento⁹; al mismo tiempo, se identifica la falta de desarrollo de la Trinidad como principio fundamental –como lo analiza G. Greshake–, aunque los desarrollos contemporáneos ya no estén inscritos en la perspectiva de substancia, sino “bajo el signo del ser personal, que se realiza en forma relacional-comunal, en ‘juego’ de don y recepción”¹⁰, todavía es un esfuerzo fragmentario que no va más allá de las intenciones.

Ciertamente en la tradición patrística y en la escolástica se desarrolló esa fundamentación de la moral cristiana como estructura trinitaria¹¹, pero las urgencias y necesidades de respuesta han dejado un poco de lado esta línea de reflexión.

Al reconocer que la perspectiva desde la cual se orienta este proyecto es precisamente el carácter de la Trinidad como fuente y meta de la moral cristiana, las referencias a las exposiciones del pensamiento de San Agustín, especialmente, son frecuentes, aunque es obvio que, analizadas las categorías usadas desde la comprensión actual, sus significaciones pueden distar mucho de la intencionalidad de los santos padres.

Precisamente, al tomar en cuenta las dificultades en la analogía del discurso y de la diferencia ontológica, debe decirse que son muy importantes las formas como cargamos de sentido nuestras palabras con la experiencia, pues permiten acercarse al misterio de fe de la Trinidad a partir de nuestras categorías, representaciones y búsquedas.¹² Obviamente, esa fuerza motivadora de búsqueda es dada por Dios mismo, pues el Espíritu Santo estuvo y está presente en tal experiencia.

El recurso de las analogías es una opción válida, pues no solo está en la tradición patrística (San Agustín), sino que es confirmada

⁹Una breve presentación de esta referencia de la Trinidad como paradigma ético en diferentes categorizaciones está en Vidal, *Nueva moral fundamental*, 62-64.

¹⁰Greshake, *El Dios uno y trino*, 535.

¹¹Vidal, *Nueva moral fundamental*, 64-67.

¹²Al respecto, A. González anota que si se habla estrictamente, la Trinidad no es accesible a la experiencia sensible y que ello supondría que Dios fuera un objeto de conocimiento; pero esta imposibilidad no significa que el ser humano no sea él mismo experiencia de Dios. Ver González, *Trinidad y liberación*, 70ss.

en el mismo Concilio, pues el misterio de Dios permite al hombre comprenderse a sí mismo y su verdad íntima (GS 22.41). Desde la filosofía, incluso, es considerada como una opción el uso de esos antropomorfismos en la concepción de lo trascendental, pues no afectan la divinidad:

Dios no es rebajado aquí al nivel del hombre, sino a la inversa: el hombre es experimentado respecto de aquello que lo empuja más allá de sí mismo; a partir de aquellas necesidades, por medio de las cuales él es constatado como aquel otro, al que el “hombre normal” de todas las edades no quiere admitir, porque significa para él la perturbación de la existencia en absoluto. En cuanto el hombre es ese otro, tiene que ser aquél que hace posible en general que Dios se revele, cuando él se revela.¹³

Antes de entrar en este proceso de comprensión de la Trinidad, es importante reiterar que las categorías filosóficas usadas debían ser flexibles y adaptables a la revelación, pues la referencia que tenemos de Dios en sí, es de orden económico, es su manifestación en la historia de salvación. En este sentido, plantaremos algunas de esas categorías, pero convenidas desde un contexto más cercano históricamente.

1.1 LA EVOLUCIÓN MODERNA DEL CONCEPTO PERSONA

La concepción de persona en la comprensión de la Trinidad tiene origen en los mismos padres de la Iglesia y ha permanecido en ella, a pesar de los intentos por ser reemplazada. Tal es el caso de la definición de Boecio, que conservando la lógica aristotélica, diferencia la individualidad de la substancia respecto de la universalidad de las especies, de tal manera que resulta inaplicable para la comprensión de Dios, de acuerdo con lo que el dogma declaraba.

Así mismo, se impuso una categoría que tenía su origen en Tertuliano, con la noción de persona como sujeto gramatical, categoría asumida y desarrollada por San Agustín con la comprensión de sujeto de sus propios actos, que a través del “yo” alcanzan su ser personal.¹⁴

¹³Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, 200.

¹⁴San Agustín toma el lenguaje de los padres griegos y aproxima el término hipóstasis con el de substancia, y sostiene que la Trinidad es “una esencia y tres personas”. Ver *Obras de San Agustín*, Tomo V, 413 (*De trinitate*, V, 8, 10). Sin embargo, considera no apropiado este

Así, las dos concepciones presentes en la teología trinitaria occidental, en torno del concepto de persona, son substancia y sujeto. Estas opciones, que en principio resultaron ser contrarias, en la modernidad fueron relacionadas por Hegel para hablar del Absoluto como substancia y como sujeto. Pero si se considera que los conceptos son inseparables de sus presupuestos ontológicos, esta relación no ayuda mucho, pues según Hegel el sujeto solo encuentra su identidad en *relación* con otro distinto de él, pero en un proceso dialéctico asume y supera tanto su sustancialidad individual como al otro con el que se encuentra y desde el que se constituye, para encontrarse consigo mismo en el Absoluto. Queda eliminada toda alteridad y el sujeto se convierte en verdadera y absoluta substancia.

Las personas, al ser concebidas en función de una naturaleza común, presuponen esa naturaleza, por mucho que a ésta se la haya concebido en términos de *summum bonum* o de *charitas*.¹⁵ Se puede decir también que toda concepción de la naturaleza divina como substancia –incluso en el caso de Ricardo de San Víctor– es incapaz de integrar en sí misma el axioma de la identidad entre Trinidad económica e inmanente como comprensión de la pluralidad de las personas divinas desde las relaciones interpersonales.

Las opciones para responder en la modernidad a esta necesidad de encontrar ese concepto que comprenda la pluralidad de personas desde las relaciones interpersonales, surgen del cuño filosófico con Descartes, quien realiza una exposición sistemática del tema persona

concepto de “persona” en Dios, primero, porque no está en la *Biblia* (ibid., VII, 4, 8; 479-481); segundo, porque es demasiado genérico y se aplica directamente al ser humano (ibid). No existían muchas posibilidades en el lenguaje para designar adecuadamente “esos tres” en una sola esencia divina, que son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (ibid., V, 9, 10; 413; VII, 6, 11, 487).

¹⁵ Ricardo de San Víctor plantea que hay que tratar a las personas divinas no como substancias, sino como existencias, e igualmente a la naturaleza de Dios no como substancia, sino como sistencia. De hecho, Ricardo sigue utilizando frecuentemente esta terminología en ambos sentidos. El fundamento de tal opción está en su misma definición de persona como existencia *incomunicable*. Mientras que el término existencia subraya la relación de origen respecto de la naturaleza divina, la incomunicabilidad es algo que refiere a las sustancias individuales, lo cual no es aplicable a las personas divinas. De esta manera, la naturaleza sigue siendo el fundamento común que constituye la realidad de las personas. Por más que se intento pensar en la Trinidad como amor se mantuvo esa naturaleza sustancia.

e impone uno nuevo en los términos de sujeto individual pensante y libre.¹⁶

Tal opción tampoco resulta suficiente, pues se cambia de un nivel metafísico, como había sido, a un nivel psicológico: la persona es el “yo” aplicable sin problemas al ser humano, pero desde la perspectiva del misterio de la Trinidad podría derivar en un triteísmo. Lo mismo sucede con Hegel, quien continúa la línea psicológica de la autoconciencia, pero la eleva a una dimensión espiritual y metafísica, en la que coinciden “el Espíritu absoluto mismo, su libertad absoluta, perfecta, la conciencia de esta infinitud en sí, y la personalidad libre perfecta”.¹⁷

Desde la teología aparecen respuestas, entre las que se destacan autores como K. Rahner y H. Mühlen. Tales respuestas serán acogidas por el grueso del magisterio en uno u otro momento, pero sin identificar a sus proponentes.

K. Rahner encuentra legítimo calificar como “personas” a los “tres” que constituyen la Trinidad; afirma en primer lugar la validez de emplear dicho calificativo, porque está presente en el magisterio de la Iglesia, y advierte que la concepción actual está más cercana del nivel psicológico que del metafísico.¹⁸ Luego, en otro artículo, retoma este cambio de significado y dice que se puede hablar correctamente de la Trinidad como “relaciones personales distintas (subsistentes)” o “tres modos distintos de subsistencia”.¹⁹ Finalmente, confirma:

Un concepto universalizado de persona, aplicable tres veces, tan solo puede emplearse con mucha precaución en teología trinitaria, si se busca la inteligencia recta y no la confusión. No se puede prohibir al predicador que, refiriéndose a Dios menciona a los “tres”, que use otros conceptos

¹⁶“Conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste solo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa o lugar material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser lo que es.” (Descartes, *Discurso del método*, 72).

¹⁷Hegel, *El concepto de religión*, 299.

¹⁸Rahner, *Escritos de teología IV*, 105-136.

¹⁹Idem, “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación”, II/1, 360-445.

clásicos, tales como “hipóstasis” (subsistencia), o bien “maneras de subsistir”, e incluso “modos de ser”.²⁰

H. Mühlen²¹ presenta una opción diferente a la de Rahner, descendiéndose de su tendencia a comprender la persona en el individualismo, según la cual cada quien es un centro de actos, que se posee a sí mismo, dispone de sí y se define ante los demás. Su planteamiento está centrado en las relaciones *yo-tú-nosotros*, y desde allí es punto de apoyo para la teología trinitaria, por cuanto reconoce a la persona solo en relación interpersonal, y la subjetividad solo en la intersubjetividad. Por tanto, Dios solo puede pensarse en esta dimensión de interrelación.

Esta “nostridad” propuesta por Mühlen como comprensión personal del Espíritu es interpretada como difusa, pues en el Espíritu no se encuentra una tercera conciencia subjetiva, sino una persona que es solamente “encuentro personal” desde el reconocimiento de un sujeto o un yo. Precisamente la persona se constituye como un yo en la medida en que se afirma en la realidad del mundo.

En Dios solamente hay personas. Ni el Padre ni el Hijo necesitan ser un yo para ser personas; por eso, tampoco necesita el Espíritu ese yo-nosotros: es persona en cuanto se autoposee y además lo hace de modo distinto de como lo hacen las otras personas. El que aparezca como un “yo” es en realidad algo derivado, propio de la afirmación de una persona divina en la historia de la salvación; es simplemente un lenguaje, pero en el mismo sentido, tampoco quiere decir que sea el único modo posible de afirmación de una persona en la realidad humana.

En la misma perspectiva, J. Ratzinger plantea la dificultad de aceptar esta categoría de persona como relación por la tradición existente en torno de la substancia o del sujeto, que eran las categorías decisivas, mientras que la relación como categoría de lo real supone cambios en la concepción de Dios trinitaria y de la persona humana. Esto es, la estructura dialógica está presente en Dios, pero además supone una comprensión del ser humano como un ser que, a imagen y

²⁰Idem, “Trinidad”, VI, 758.

²¹Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*.

semejanza de Dios, vive en el amor para los demás, y de esa misma manera, vuelve a Dios. Concibe a Dios como “el ser que vive en la palabra y existe en la palabra como yo y tú y nosotros”.²²

El Concilio asume esta nueva tradición que se estaba construyendo. Esta inferencia puede hacerse interpretando algunos textos en los que se revela esta presencia gratuita de Dios de manera evidentemente personalista- dialógica. “... dar a conocer el misterio de su voluntad” (DV 2), e invitar a que por medio de este “misterio”, es decir, por medio de Cristo, los hombres sean llamados a la amistad con Dios. Esta amistad con Dios tiene tres características principales, como cualquier otra relación, y es de naturaleza personal, de “tú a tú”, entre Dios y el ser humano.

Se reconocen, sin embargo, en medio de todas de esas aproximaciones, dificultades, en el sentido de que el término *persona* es la palabra más cercana y de significación respecto de la sensibilidad para hablar de Dios, en cuanto es capaz de contener el *tú* divino, que invocamos como Padre; también designa al Hijo, a quien identificamos como *él*, lo mismo que indica al Espíritu como el don que recibimos.

La propuesta de Rahner de concebir persona como relación subsistente ayuda a integrar la distinción como individualidad de la intransferibilidad de Ricardo de San Víctor y comprender cómo la persona sale de sí misma, y se relaciona a sí misma en relación de entrega para establecer la comunión. Es decir, es mismidad y relación, que en Dios “se identifican de suerte que la intimidad y la relación son uno y lo mismo [...] la riqueza personal del Padre, del Hijo y del Espíritu, que son distintos en la comunión de la única divinidad”.²³

También es cierto que tanto las propuestas de K. Rahner y de H. Mühlen, como las otras posibilidades de comprensión, tienen reparos, porque todo resulta insuficiente para hablar del misterio, aunque en cuanto a ese carácter de *comunión* como referente trinitario para la moral son válidas cualquiera de las dos opciones propuestas, pues suponen que el ser humano es *capaz de encuentro*.²⁴ Las conse-

²²Ratzinger, “Sobre el concepto de persona en la teología”, 165.

²³Rovira, *Tratado de Dios uno y trino*, 636.

²⁴La persona como capaz de encuentro quiere decir, según K. Jasper y M. Buber, que es un ser que va más allá de sí mismo, que tiene la posibilidad de encontrarse con Dios

cuencias de esta opción son muy importantes, pues además del lenguaje inclusivo traduce existencialmente como tarea esas relaciones en su comunión perijorética.²⁵

La comunión trinitaria está destinada a la glorificación (humanización) de la creación a partir de la economía del don, del compartir (Hch 4,31-35), de la superación de las barreras sociales y de las injusticias. Constituida esa comunión de Dios, abierta a todas las personas y a la creación, se hace necesario explicar en qué consiste la comunión entre las personas divinas, de las que surgen las llamadas propiedades nocionales como diferentes formas de amor y de entrega en su constitución, que no son distintas de las relaciones manifestadas en la historia de salvación.

Entonces, la comunión supone no pararse en cualquier antropología, sino en aquella en la que se pueda captar, por la razón, la realidad propia de persona, de manera que pueda entenderse el significado de como el encuentro con Dios transforma esa realidad personal. Es decir, un sujeto capaz de encuentro con la trascendencia es un ser abierto a la trascendencia, no simplemente abierto a la autoexperiencia del hombre como ser, sino a la importancia del *hacia qué* o *hacia quién*; o como dice insistentemente K. Rahner, el *hacia dónde* de la trascendencia del hombre²⁶, el “santo misterio”.

Si la orientación es la trascendencia, y el sustrato de comprensión es la persona como relación, estamos diciendo que la persona es siempre y desde el principio relación con Dios. Al mismo tiempo, no estamos negando que exista una unidad de toda la persona como experiencia y saber objetivo categorial, es decir, que sea persona *autopresente*²⁷ dentro de esa realidad que llamamos mundo, de la cual se distingue.²⁸

La posibilidad de encuentro con ese mundo real, con el que crea identidad y reconocimiento, y cuyos espacios convierte en ámbitos culturales e históricos, introduce cambios de diferente índole en el

²⁵ González, *Trinidad y liberación*, 209.

²⁶ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 38, 81ss.

²⁷ Ver la autopresencia como categoría personal, en González, *Trinidad y liberación*; y en Andrade, *Dios en medio de nosotros*, 110.

²⁸ Ranher, *Curso fundamental sobre la fe*, 33.

ejercicio de la libertad.²⁹ Además, significa tener conciencia de sí mismo, como *autopresencia* por su ser relación con los demás en su realidad histórica, pero en sentido propio, es *autopresencia* por su ser relación a Dios. Es un doble movimiento de identidad y de búsqueda de misterio, de realización plena, de salvación.

1.2 LA DIFERENCIA DE LAS PERSONAS EN LA TRINIDAD

La revelación de Dios en la historia de la salvación es la fuente para saber cómo es la realidad de Dios en sí misma. Afirmar que Dios es persona es decir –según nuestra decisión conceptual– que es una realidad que se posee a sí misma de modo pleno. Los caracteres que se predicen de la realidad divina se obtienen “deductivamente” de la afirmación de una realidad absolutamente absoluta; por eso, decir que Dios es persona significa decir que la realidad absoluta no puede dejar de poseerse a sí misma como realidad.

Esta autoposición presupone que Dios es una realidad absoluta y dinámica. En relación con la posible objeción –al hablar de la autoposición de las tres personas de Dios– hay que afirmar que el concepto de persona no es unívoco. Sin embargo, decir que en Dios hay tres personas, en el sentido de persona como autoposición, no nos conduce ni nos sitúa ante el peligro de convertir a las personas divinas en realizaciones de un concepto o de una esencia específica. Cuando el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son considerados personas, estamos diciendo que ellas se autoposeen como realidades. Sin embargo, ni el modo de autoposeerse tiene que ser el mismo, ni tampoco la realidad que lo hace.

Esta opción subrayada permite no caer en la tendenciosa concepción individualista de la divinidad, y afirma también la historia de la salvación hacia la unidad de la humanidad, interpretando la afirmación de Jesús, en Jn 10,30: “El Padre y yo somos una misma cosa”, y el deseo manifiesto en la oración al Padre cuando en forma de súplica de Jn 17,21: “Que todos sean uno como tú, Padre estás en mí, y yo en ti. Sean también uno en nosotros: así el mundo creará que tú me has enviado.”

²⁹ En Rahner, libertad es la autorrealización de la persona como realidad finita ante un Dios infinito. Ver “Dignidad y libertad en el hombre”, II, 257.

Es decir, hablamos de la autopresencia en relación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo a partir de su hacer histórico *en y por* nosotros. Los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo, que tienen su origen en el lenguaje y la experiencia salvífica en la historia, tienen un carácter analógico correspondiente a la vida inmanente de Dios, aun cuando haya diferencia ontológica. Por tanto, son susceptibles de caer en imprecisiones de representación.

Santo Tomás señala que esta forma de expresión por imágenes no es lo más correcto³⁰; sostiene la necesidad de complementar con otras imágenes para designar esas propiedades nocionales y comprender que efectivamente las imágenes de esa experiencia de revelación corresponden a Dios en algo, pero siempre en forma aproximada, no de la manera exacta.

Ha sido común que en la tradición se hayan aplicado esas denominaciones de la Trinidad económica en la Trinidad inmanente a partir de la *unilateralidad*; es decir, se ha mantenido vigente, por ejemplo, que ha sido enviado el Espíritu por el Hijo, pero se ha olvidado también que, en un movimiento contrario, el Hijo ha sido enviado por el Espíritu Santo. Se trata de relaciones en la historia de la salvación que no fueron trasladadas a la Trinidad inmanente, por lo que resulta insuficiente caracterizar las personas solo a partir de sus relaciones de origen, como ha sido tradición.³¹

En relaciones que son de amor, y en virtud de ese amor tan profundo, las personas son divinas en la unidad; al tiempo, esa unidad también es radical y llega a superar toda alteridad. Por eso, en Dios hay tres autoposiciones, es decir, tres personas que en unidad viven el misterio de un amor absoluto, perfecto y gratuito. Esa relacionabilidad, llamada por A. González, *respectividad*, indica movimiento de entrega absoluta de tres diferentes formas de amor y de entrega.³²

³⁰“No hay un solo nombre que pueda expresar todas estas cosas.” Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 357 (*Summa Theologica*, I, q. 34, a 2, ad 3).

³¹Un ejemplo de esta tradición es San Agustín, quien explica a partir de la *misión* del Hijo por el Padre, el *origen* del Hijo en el Padre (generación) y, a partir de la *donación* del Espíritu Santo, el *origen* del mismo en ambos (inspiración). Ver San Agustín, *Obras*, 383-387 (*De Trinitate*, IV 20 29ss.).

³²Las formas de entrega y amor diferenciadas son tomadas de la historia de salvación: el amor que envía, el amor que se deja enviar, el amor que recibe, el que transmite. Los latinos

Así, los términos para hablar de esas relaciones en Dios no pueden ser estáticos.

Se trata, en definitiva, de lo que expresa el concepto de perijóresis. La esencia de Dios es la perijóresis, desde la historia de la revelación hay que decir que la personeidad de Dios es trinitaria y solo trinitaria: Dios se autoposee solo trinitariamente, y si Dios actúa en el mundo, actúa solo trinitariamente. Dios no es un sujeto que se relacione con el mundo como su objeto, sino tres personas que se relacionan con el mundo como comunidad: que lo incluyen en su comunión y lo conducen hacia una unidad que no es otra cosa que la participación en el amor en la vida divina.

Perijóresis en el amor es la expresión de una categoría presente en la revelación a partir de la afirmación del Evangelio de que “Dios es amor” (1Jn 4,8). Esto significa que el amor es una dimensión ontológica de la realidad, de modo que nos dice que su realidad es “amor”, es *actividad pura de amor*. Solo así se puede entender que Dios consista en amor. Podemos decir entonces que esta actividad pura consiste en amar y que ello es algo que solo puede decirse trinitariamente.

El concepto de amor es el más adecuado para expresar el misterio de la unidad de las tres personas divinas, pues si ser persona es autoposeerse y en Dios hay tres autoposiciones distintas, se trata de tres autoposiciones perfectamente distintas; y el amor en las personas divinas es una entrega total, de suerte que la realidad de cada persona, es decir, su autoposición, se entrega a la realidad de las otras dos.

Así, cada una de las personas está totalmente en las otras. Los modos de autoposición sí son diferentes en cada persona; por ejemplo, Jesús de Nazaret es una autoposición limitada y temporal, y la autoposición del Hijo es una autoposición eterna. Son dos modos de la misma autoposición: como entrega del Hijo a las otras personas divinas y como autoentrega a los hombres en la historia. Se infiere también que cada una de las personas tiene propiedades específicas y de cada una se puede hablar.

acuñaron los términos “generación”, “espiración” y “procesión” (ver Idem). Esa concepción substancial de la unidad que utiliza estas expresiones clásicas han sido muy importantes en la teología y han ejercido un papel importante en la catequesis, como puede verse en el *Catecismo* (Nos. 249-256).

El Padre tiene una doble propiedad nocional o modo de auto-posesión, como es la de ser origen sin origen, *principio sin principio*; pero además, ser pura paternidad. Decimos que la propiedad del Hijo es *ser-engendrado*, recibir la substancia y vida divina, no para sí mismo, sino para expresarla en conjunto con el Padre como expresión de ambos en el Espíritu del amor, de tal forma que el Espíritu es el don, el resplandor de la gloria y la unión de ambos.

Por tanto, también el Espíritu es distinto, pues no es engendrador, ni engendrado, sino emanado como amor que expresan el Padre y el Hijo; su característica es ser don mutuo, entrega mutua para impulsar y santificar en la búsqueda del Padre, siguiendo el camino del Hijo. A su vez, porque ellas aman infinitamente, son personas y son divinas. Sin embargo, el amor no constituye a las personas divinas como algo previo, porque en realidad son ellas las que realizan el amor como el acto más propio, el acto por el que son personas.³³

El camino a seguir ahora es presentar la forma como cada una de las personas aparece en la revelación y estructura ontológicamente la moral cristiana, al tiempo que se configura como meta, la *communio* del amor para el creyente. Es evidente que desde esta experiencia se fundamentan las especificidades nocionales de cada una de las personas, pero la orientación de tales diferencias está orientadas a identificar la forma como se integra cada una en la constitución del único proyecto de salvación, y por ende, la forma como esa *communio* es clave de comprensión para la relación entre la fe y la vida cristiana.

1.3 DIOS PADRE: “PRINCIPIO” DEL DINAMISMO DE COMUNIÓN TRINITARIA

La reflexión sobre Dios Padre es uno de los temas de mayor importancia en la renovación de la teología trinitaria. Su importancia no reside solo en su significación teológica, o su caracterización en la moral cristiana, sino también está dada por el contexto actual, en el que se destaca el olvido de Dios.

El olvido justificado en una supuesta autonomía del hombre reconoce en Dios un impedimento para esa realización anhelada del

³³Zarazaga, “La Trinidad en el horizonte de la comunión”, 113-142 (134).

sujeto y expresa un rechazo a cualquier condición trascendente, sobre todo, la ausencia de una búsqueda del sentido último. Paradójicamente, este mismo rechazo permite reencontrar la figura paterna de Dios entendida como fuente de la libertad y dignidad para el ser humano.

La reflexión sobre el Padre será en perspectiva trinitaria. Se considera en primer lugar la revelación que nos da a conocer el Hijo; luego se reflexiona sobre su significación teológica en la dinámica trinitaria de sus relaciones perijoréticas con el Hijo y con el Espíritu Santo. Finalmente, se fijará, al menos provisionalmente, la caracterización en la moral cristiana.

1.1.1 Dios Padre en la revelación

Inscribir la imagen de Dios como Padre en perspectiva de Éxodo, de alianza y de promesa, en un claro distanciamiento de los mitos de paternidad como originante cósmico, propio de las otras cosmovisiones³⁴, quiere decir que Dios es ante todo voluntad liberadora que ha elegido un pueblo (Éxodo), con el cual establece un pacto de amistad que exige la respuesta de la confianza y del cumplimiento de la ley (alianza), y ofrece un Reino de existencia auténtica (promesa).

La relación del ser humano con Dios se establece, no a partir de la naturaleza ni en relación con las fuerzas cósmicas, sino respecto de la libertad, a partir de la ley de la existencia³⁵, como ser independiente que realiza su tarea haciéndose plenamente humano.³⁶ Dios es Padre porque ama y elige un pueblo, porque lo guía y lo acompaña en su camino de liberación.³⁷

³⁴ La consecuencia de no comprender a Dios como proceso teogónico es la desaparición de la división sexual intradivina; por tanto, la figura de Dios se debe independizar de los rasgos paternos como padre dominador. La otra consecuencia es la desaparición de la visión del mundo como producto de la generación sacral. Ver Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, 25ss.

³⁵ Idem, *Historia del pueblo de Dios*, 61-115.

³⁶ Pohier, *En el nombre del Padre*, 87ss.

³⁷ Al respecto, J. Jeremías afirma: “La novedad radical está en que la elección de Israel como primogénito se manifestó en un acto histórico: la salida de Egipto. Ahí está el hecho que modifica profundamente la noción de Padre, el que la paternidad de Dios se relacione con una acción histórica.” (Jeremías, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 11).

Se trata de una experiencia profunda vivida en Israel en relación con Dios, aunque no necesariamente se exprese en el título de Padre.³⁸ Es una experiencia que prepara la novedad de la revelación de Jesucristo, que es muy rica y en la que podemos encontrar la tradición profética del Éxodo cuando experimenta a Dios como poder liberador, no solo cuando expulsa demonios, sino cuando privilegia su atención sobre los pobres y oprimidos de Israel.³⁹

El Padre es invisible, según el testimonio del Nuevo Testamento: “A Dios no lo ha visto nadie. El Hijo unigénito que está en el seno del Padre es el que nos lo ha dado a conocer” (Jn 1,18; 6,46; 1Tm 6,16). El Padre es desde la eternidad antes de cualquier ser creado; es antes de su acción creadora, por lo que no es necesaria para Dios “porque me amaste desde antes que comenzara el mundo” (Jn 17,24).

La paternidad eterna de Dios pertenece a su esencia. Es siempre el Padre de Jesucristo (Rm 15,6; 1 Co 1,3), y nuestro único acceso es lo que nos revela Jesús: “Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquellos a los que el Hijo quiere dárselo a conocer” (Mt 11,27).

Al recoger los momentos en los que Jesús habla de Dios y lo presenta como Padre, tenemos por lo menos tres agrupaciones: (a) como Padre que perdona y crea vida; (b) como una nueva ley; (c) y como promesa.

³⁸Proceso que no ha sido un proceso fácil: “. . .ha debido renunciar al mismo símbolo paterno, ligado a una visión naturalista de Dios. Solo a partir de esa renuncia ha podido recuperar el auténtico sentido de Dios Padre, en la línea de la Ley y de la alianza, utilizando el símbolo de forma parca pero significativa: unas quince veces en los libros protocanónicos y cuatro en los deuterocanónicos. En el fondo del proceso, lo importante no es que el nombre Padre aparezca más o menos veces. Lo importante es la experiencia que subyace en el camino israelita. Pues bien, esa experiencia me parece no solo positiva sino también necesaria para entender la novedad de Jesucristo.” (Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, 28-29).

³⁹Es una interesante descripción sobre los pobres y oprimidos como “ovejas perdidas de la casa de Israel” que señala su condición de marginalidad social y sacral, por ser reconocidos como pecadores. Lo que más se destaca no es precisamente este sufrimiento, sino la fatalidad de su condición, dadas las condiciones legales y rituales tan complejas para purificarse. Ver Nolan, “¿Quién es este hombre?”. *Jesús antes del cristianismo*, 39-51.

1.3.1.1 Dios Padre perdona y da vida

La experiencia que nos revela Jesús une estas dos realidades: la del perdón y la de la presencia creadora. Es al Padre a quien se le pide perdón, porque se sabe que Dios es quien perdona (Mt 6,12). Es un perdón que suscita el perdón entre los hombres (Mc 11,25); es decir, Dios nos capacita para perdonar y ser perdonados y entrar así en una nueva vida.⁴⁰

Este perdón es presentado por Jesús como la expresión de la bondad de Dios Padre. Tal es su grandeza. Es poderoso ofreciendo confianza y perdonando (Mt 5,48; Lc 6,36). Es una confianza infinita, en la que Dios sabe lo que necesitamos antes de pedirlo (Mc 6,8); por eso nada sucede sin que él lo consienta (Mt 10,29). Se trata de una revelación de Dios Padre como justo y misericordioso, que ofrece una nueva vida y un nuevo nacimiento: así lo presenta la parábola del Padre (Lc 15,11-32), usualmente llamada la del “hijo pródigo”.⁴¹

1.3.1.2 Dios Padre de la nueva ley

El milagro de Jesús es ofrecer una nueva ley de vida sustentada en la gracia de Dios Padre y expresada en la gratuidad y perdón interhumano (Mt 6,14-15; Mc 11,25). Esta nueva ley consiste en asumir la gracia de Dios y expresar en libertad ese don para ser vivido por todos como principio de relación en la comunidad. Es vivir la voluntad del Padre, vida nueva en camino hacia el Reino: “Buscad ante todo el Reino de Dios y las restantes cosas se te darán por añadidura” (Mt 6,33). También capacita para extender el perdón a los demás, y en el mismo sentido, para ser misericordiosos. Esto es lo que Jesús nos presenta en clave de Padre (v. 35), en la parábola del siervo, de Mt 18,23-35.

⁴⁰ Sobre el Padrenuestro, en su texto más original, ver a Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, 123-131. Para una aproximación desde la teología de la liberación, ver a Boff, *El Padrenuestro, la oración de la liberación integral*.

⁴¹ Respecto de la unidad de esta parábola, Dodd, *Las parábolas del Reino*, 117-118.

1.3.1.3 Dios Padre de la promesa

Algunos textos presentan la confianza en el Padre como ofrecimiento para alcanzar la libertad y el Reino en sentido escatológico. Destacamos Mt 7,7.9-11 y Lc 12,32. El primero: “Pedid y se os dará. Buscad y encontraréis [...]. Si vosotros, siendo malos, sabéis dar a vuestros hijos dones buenos, ¡cuánto más dará cosas buenas vuestro Padre celestial a quien le pida!” El segundo dice: “No temas pequeño rebaño, porque ha placido a vuestro Padre concederos el Reino.” La gracia permite al hombre y a la mujer reconocer el ofrecimiento del Reino como una garantía de futuro que siempre ha estado presente en el Padre, especialmente para los pobres y oprimidos.

La revelación que hace Jesucristo del Padre está vinculada también al anuncio escatológico, y la novedad está vinculada al amor, que supone que esa relación es expresión de intimidad y unión. Por tanto, no es una novedad en el orden de la razón o de la dialéctica, sino en la forma de entenderlo e interiorizarlo en las decisiones de la vida. Dice W. Pannenberg:

...no se puede oponer el lenguaje sapiencial de Jesús a su lenguaje escatológico: la proximidad escatológica del Reino de Dios es precisamente la que pone al descubierto la proximidad de Dios en relación con el hombre y con todas las criaturas en general, revelando de este modo el destino ‘natural’ de la existencia humana.⁴²

Ahora bien, lo significativo no reside en el uso del término sino en que este carácter de intimidad también está ligado a gestos liberadores en favor de los pobres y oprimidos como exigencia de liberación del Reino. Jesús, como Hijo de Dios, con sus acciones revela la misericordia del Padre, es el paradigma de su praxis: “El Hijo no puede hacer nada por su propia cuenta, sino lo que ve hacer al Padre” (Jn 5,19). Su opción por los pobres y oprimidos es la opción de Dios, pues es fruto de su encuentro con el Padre: “Como el Padre resucita a los muertos y da la vida, también el Hijo da la vida a quien quiere” (Jn 5,21). Es desde esta intimidad que se hace posible justificar el milagro el día sábado: “Mi Padre sigue trabajando. Yo también trabajo” (Jn 5,17).

⁴² Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 287.

Sin embargo, existe una comprensión que debe aclararse cuando Jesús dice “mi Padre” y en otros momentos “vuestro Padre”. Esa especie de distinción en los niveles de paternidad de Dios tiene una explicación, y es el carácter único y ontológico que la Iglesia, es decir, en perspectiva postpascual, diera a algunos pasajes e introdujera “mi Padre”.⁴³

Ni siquiera en esta distinción no reside su singularidad, sino en la fuerza y sentido de cercanía que expresa su presencia total y proclama la llegada de su Reino. De esta manera, en radical distensión, revela responde con la confianza en Dios mediante “*Abba*” como una forma de presentar a Dios como amor originante, es decir, como principio de vida, que ofrece su Reino a todos y espera del hombre una respuesta. Este Reino no pasa por las normas, sino por la intimidad, por el cambio de mirada, y sobre todo –como hemos dicho antes– por actuar en favor de los pobres y restablecer la esperanza en él (Mt 6,10; Lc 11,2).

La confianza en Dios llega a la frontera de la historia cuando Jesús pregunta en la cruz: “¡Dios, mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?” (Mc 15,34). Con ello, afirma el riesgo de su existencia y fija su mirada en Dios Padre, y contrario a la forma lógica del mundo que termina en burla, sigue su camino de entrega para manifestarse fiel signo de filiación y misterio.

La clave está entonces en la respuesta de Dios Padre, quien al resucitarlo se revela plenamente como Padre (Rm 4,24); lo reconoce como su Hijo y lo instauro como Señor y Cristo pleno (Rm 1,3-4)⁴⁴, por lo que Jesús –como Mesías de la historia de salvación– se revela ante nosotros como el Hijo de Dios pascual y eterno (trinitario), al mismo tiempo que el Padre se revela como misterio eterno, como Padre de Jesucristo y nuestro: “Ambos, Hijo y Padre, constituyen el

⁴³ Desde diferentes perspectivas se ha tratado de analizar esta distinción; entre otras, se destacan las siguientes: Jeremías, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 52-62; Brown, *Jesús, Dios y hombre*, 122-124.

⁴⁴ La perspectiva pascual de la paternidad de Dios y la filiación de Jesús es tratada ampliamente desde el texto de Rm 1,3-4, en Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, 205-240.

origen sin origen, el encuentro de amor-vida en el que toda realidad está fundamentada.”⁴⁵

Dios, al revelarse en Jesús como Padre, lo hace como persona, y es en ese proceso cuando puede comprenderse el misterio de ser donación como también el misterio de acogida realizada por el Hijo que recibe el don, y quien distinto del Padre responde de manera personal en el encuentro con el Espíritu, que es vida compartida. En esta realidad de vida y amor se implican y distinguen desde siempre las tres personas divinas, y en lenguaje ontológico trinitario se denomina *communio perijorética*.

Para la Iglesia primitiva *Dios Padre* no era una simple afirmación, sino una expresión de libertad y confianza muy grande que el creyente sentía como transformación de vida; por eso, el bautismo representaba realmente una nueva condición como seres humanos con dignidad de ser hijos de Dios.⁴⁶ Precisamente la catequesis de los santos padres de la Iglesia está centrada en el misterio encarnación y la cruz⁴⁷, y a partir de ella los santos padres pretendieron hacernos conscientes del significado existencial de ser *hijos* del Padre, que imprime el bautismo, por lo cual llamar a Dios *Padre* es la mayor expresión de piedad y poder divino.

Recientemente, solo por mencionar una reflexión, el papa Benedicto XVI ha tomado este carácter de revelación del Padre desde la oración de Jesús del Padrenuestro, que caracteriza como una oración trinitaria. Clarifica también que la palabra “Padre” contiene toda la historia de la redención y reconoce que lo primero que debemos aprender es el significado de esta palabra, para reconocer que es fuente de todo actuar para el hombre. Tal explicación deriva de un breve análisis de Mt 5,44s y 7,11. Luego sigue la línea de reflexión de Dios como Padre a partir de dos dimensiones, la de Creador, en la que como sus creaturas participamos de su imagen, y la de la filiación.

⁴⁵ Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, 40.

⁴⁶ Silanes, *El don de Dios. La Trinidad en nuestra vida*.

⁴⁷ Dios Padre “rico en amor, pero pobre y desarmado ante el juego de las leyes de la naturaleza y de la libertad de los hombres. El ser de Dios es adecuadamente representado por el amor crucificado de Jesús o por el amor que tiene las manos ligadas como el *Ecce Homo*.” (Rovira, *Dios, el Padre*, 115).

Llama la atención de este planteamiento la relación con el asunto moral que tiene la palabra Padre:

La palabra Padre aplicada a Dios comporta un llamamiento para nosotros: a vivir como “hijo” e “hija” [...] nos invita a vivir siendo conscientes de esto [...]. Es evidente que “ser hijo” no significa dependencia, sino permanecer en esa relación de amor que sustenta la existencia humana y le da sentido y grandeza.⁴⁸

La contemplación del misterio de Dios Padre desde la revelación condiciona el significado humano y cristiano de la existencia personal y social, y en sí mismo la revelación en Cristo como Hijo conlleva a la revelación del Espíritu y viceversa (*CIC* Nos. 243-248), para dar lugar, sistemáticamente, a la teología trinitaria (*CIC* Nos. 249-260), en la que básicamente el significado intratrinitario de Dios Padre es ser fuente y meta del dinamismo trinitario; es ascendencia de filiación y de la procedencia del Espíritu; es fundamento de unidad trinitaria; y finalmente, se constituye a sí mismo entregándose en el amor (engendrando).

1.3.2 Dios Padre en la constitución de la Trinidad

Cuando la Iglesia confiesa su fe en el *Símbolo de los Apóstoles* hay dos referencias al Padre que han generado equívocos en la comprensión de Dios. Uno, en la creación –*Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra*–, y otro, después de la ascensión: *Está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso*.

El primero corresponde, a primera vista, a la concepción cosmológica muy común en las otras religiones⁴⁹; pero si tomamos el segundo en clave cristológica, es decir, Dios es Padre de su hijo Jesucristo, que se hizo uno de nosotros, y por esa relación con el Hijo hay que llamarlo Padre, está diciendo que la paternidad de Dios está definida

⁴⁸ Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, 172-173.

⁴⁹ Comprender a Dios Padre solo desde la creación tiende a justificar el paternalismo y reforzar la legitimidad del patriarcalismo. Además, profundiza la sumisión humana conforme la voluntad divina del Padre que está en el Cielo. L. Boff afirma que esta cosmovisión es la que rechaza el ateísmo moderno, pues está en contra de la libertad. Ver Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 208.

por esta relación del Hijo. Desde este ser Padre de Jesucristo puede reconocerse como creador.

Respecto del primero, fue generalizado separar gramaticalmente con una coma *creo en Dios de Padre todopoderoso*, poniendo en riesgo la unidad necesaria entre Dios y la Trinidad. La propuesta de la teología contemporánea es volver sobre el contenido unificado de la Iglesia primitiva *creo en Dios-Padre todopoderoso*, que es la correcta presentación del misterio de Dios.

En relación al segundo, su paternidad está definida por la relación con el *Hijo* y por la relación de este Hijo Jesucristo con él. Así, la idea de Dios Padre del cristianismo, se refiere exclusivamente al *Padre del Hijo* Jesucristo, no al Padre del universo. Con esto, El Padre de Jesucristo es el creador del mundo, y solo desde este nivel trinitario puede entenderse realmente a Dios como Padre, a partir del cual puede inferirse que el nombre *Padre* es un concepto trinitario, y por tanto, no tiene representación cosmológica, ni patriarcal en la cultura. En este reconocimiento de Dios como Padre de Jesucristo, y solo en referencia al Hijo es nuestro Padre.

Esa equivocidad que ha tenido lugar en la comprensión del Padre como Padre del universo y del Padre de Jesucristo se aclara cuando se distingue entre la creación del mundo y la generación del Hijo.⁵⁰ Si al creador se le llama Padre –se entiende–, es desde la perspectiva de la fe que la creación procede del *Padre del Hijo* (Col 1,15; Jn 1,3); y es desde este *Padre del Hijo* cuando puede hablarse del Padre que *engendra* desde la eternidad a su Hijo.

Sea generación o nacimiento del Hijo desde el seno del Padre, las categorías propias del lenguaje teológico están ordenadas para decir que el Hijo no es creado por el Padre, como lo es el mundo, sino que tiene la misma esencia del Padre. Es necesario, por tanto, considerar una interpretación más rigurosa en la categoría *generación* y *engendrar*. Dios es Padre porque engendra al Hijo, como persona, es decir, desde su sentido de relación.⁵¹

⁵⁰ Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 179-182.

⁵¹ Si Jesús es presentado como Hijo del Padre, significa que el Hijo es receptividad respecto del Padre en la Trinidad inmanente. Así, solo “desde la reflexión sobre el Padre, siendo generación del Hijo, puede su figura ser armonizada con el monoteísmo trinitario del único Dios” (Ciola, *Cristología y Trinidad*, 88).

El Padre es el don primordial; siempre está con el Hijo y el Espíritu. Su identidad reside en que –como libertad perfecta en el amor– se regala, se dona, sale de sí mismo hacia los otros. Significa que es en esa entrega donde tiene su identidad y donde también está la diferencia. Esto no quiere decir, como lo hemos planteado en el capítulo anterior, que el mundo sea necesario para Dios –como afirma Hegel– y que se identifiquen plenamente, sino que se debe a su voluntad de amor con un abismo permanente no cerrado, y tiene unos puentes para este encuentro. Como dice Von Balthasar:

...si en la identidad de Dios está el otro que a la vez es también imagen del Padre y con ello arquetipo de todo lo creable; si en esta identidad está el Espíritu, que es el amor libre y efusivo del “uno” y del “otro”, entonces el otro de la creación queda orientado al arquetipo del otro divino, y su ser como tal, que se debe a la liberalidad intradivina, se acerca a una relación positiva con Dios que ninguna religión no cristiana puede soñar.⁵²

Ahora bien, lo que permite mantener esa originalidad y racionalidad de la condición paterna de Dios es su perspectiva pneumatológica. Ésta es, como dice N. Ciola, la “llave” para comprender de manera original como Dios es Padre de nuestro señor Jesucristo en un movimiento trinitario en cual el Espíritu Santo es la condición de posibilidad de ese movimiento, pues *es* inicio y fin.⁵³ Es una perspectiva abierta a una contemporaneidad de las relaciones *ad intra* de la Trinidad. Así también, en lo que corresponde a las acciones en la historia de salvación, la obra de Dios es una función conjunta, la centralidad del Padre en el misterio trinitario es evidente y se reconoce que Dios

⁵² Von Balthasar, *Teológica*, II, 176.

⁵³ El Espíritu Santo no debe interpretarse con una especie de telón de fondo, o que está en el comienzo y el final: “En la generación del Hijo se constituye la misma persona del Padre. En consecuencia, el Padre no es anterior al Hijo aun siendo su origen, Los dos son co-eternos y la adecuación entre ambos es total, ya que el misterio del Padre se realiza, brota enteramente en la generación del Hijo. En lo que respecta a la tercera persona, ella no es la última, no viene a remolque de las demás, ya que en ella se constituyen las personalidades del Padre y del Hijo: las que son llamadas primeras son personas en su amor recíproco, es decir, en la tercera.” (Durrwell, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, citado por Ciola, *Cristología y Trinidad*, 134).

Padre como principio sin principio es quien da la unidad y es fuente de dinamismo en la relación trinitaria.⁵⁴

La Iglesia en el Concilio procura recuperar esa centralidad, a partir del carácter de *fundamento* de Dios Padre, al usar fórmulas como las siguientes: “A Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu” (LG 51); “la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo” (UR 2); “a Dios Padre por medio de su Hijo, el Verbo encarnado, que padeció y fue glorificado, en la efusión del Espíritu Santo” (UR 15).

Sobre todo, el interés está centrado, no tanto en el adecuado entendimiento del orden trinitario dentro del marco de la perijóresis, respetando en ese orden la primacía del Padre, que resume toda la Trinidad, sino en recuperar su sentido vital en la oración, especialmente la eucaristía⁵⁵, y en la moral, es decir, vivir esta fe en la Trinidad.

Ha sido tratado hasta aquí el tema que corresponde a *creo en Dios Padre*, pero considero necesario terminar la segunda parte, el *todopoderoso*, que corresponde a las dos referencias, la de creación y la cristológica.

En relación con la creación, la omnipotencia de Dios se revela en su carácter de sagrada y buena, pero también en sí misma está presente la negatividad. Es decir, cabe en ella la calamidad y la desgracia (Is 45,7). No puede ser infinitamente perfecta, pues viene de la perfección infinita, Dios, que con su inagotable misericordia triunfa sobre el mal, pues ha optado por la creación como conjunto de vida y ha elegido el sufrimiento para expresar su poder de “hacer revivir a los muertos y llamar a la existencia lo que no existía” (Rm 4,17).

El Padre se constituye en creador del mundo, amando al Hijo. Del mismo modo, el mundo queda orientado por la voluntad eterna al bien, como expresión de ese amor. Si se retoma la tradición agustiniana en este punto, la obra creadora, aun si es un acto de la Trinidad, es una

⁵⁴ Rahner, “*Theos* en el Nuevo Testamento”, I, 93-168

⁵⁵ En el *Misal Romano*, en la oración de bendición del agua bautismal, la misa de Vigilia Pascual, las oraciones colectas de la Ascensión. Por ejemplo, la oración de la segunda lectura de la Vigilia Pascual es elocuente: “¡Oh Dios, Padre supremo de los creyentes, que multiplicas sobre la tierra los hijos de tu promesa con la gracia de la adopción [...]. Concede a tu pueblo responder dignamente a la gracia de tu llamada!” J. M. Rovira Belloso presenta un análisis sobre la pedagogía presente en las cinco plegarias eucarísticas del Misal, en su obra *Dios, el padre*, 144.

acción más *propia* del Padre, y así, el mundo es contemplado en su Hijo eterno y orienta a los hombres y a la creación entera para que entren en comunión con el Hijo. Sin embargo, la creación misma tiene la capacidad de decidir y tiene sus propias dinámicas en las que el poder de Dios está presente en esa libertad.

Desde la clave cristológica, la omnipotencia no implica una fuerza arbitraria y totalizadora. La omnipotencia desde la paternidad de Dios es una omnipotencia en el amor que se entrega; se expresa en la resurrección de Cristo, pero pasa por la humillación, la *kénosis* del Hijo (Flp 2,6-8). En esta manera nueva de concebir la omnipotencia del Padre no anula la debilidad de la cruz, sino que a través de ella está con nosotros y nos ayuda.⁵⁶ Así se constituye en la gran paradoja cristiana de ser omnipotente porque se es débil y humilde.

Es conveniente afirmar que no fue fácil llegar a este tipo de análisis de la comprensión de Dios Padre como misericordioso y la relación con el *dolor* de Dios. Era tradicional, en la reflexión teológica y a nivel del magisterio, el estudio del misterio de Dios a partir de su impasibilidad. Además, la Iglesia misma rechazó como error los excesos del *patripasianismo* y el *teopasianismo* en el siglo IV, por lo que recientemente se ha traído nuevamente el sentido del dolor de Dios como expresión del amor y entrega, no solo en el acontecimiento kenótico del nacimiento, sino de la muerte en la cruz, en la que Dios Padre vive y realiza estos misterios con el Hijo y el Espíritu Santo.

Juan Pablo II, en la carta *Dominum et vivificantem*, presenta esta nueva comprensión:

La concepción de Dios como ser necesariamente perfectísimo excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas; pero en las profundidades de Dios se da un amor de Padre que ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: “Estoy arrepentido de haber hecho al hombre” (Gn 6, 7) [...]. Pero a menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre que siente compasión por el hombre como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible *dolor* de Padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor de Jesucristo.”⁵⁷

⁵⁶ La relación entre la omnipotencia de Dios con la debilidad del Hijo es lo que presenta D. Bonhoeffer, en *Ética*, 50.

⁵⁷ Juan Pablo II, *Carta encíclica “Dominum et vivificantem”*, 39.

La explicación del por qué de la impasibilidad de Dios en la reflexión teológica de la Iglesia está en no poner en riesgo la inmutabilidad del amor de Dios desde una visión puramente filosófica, mientras que la noción de la Escritura es creativa y flexible, por lo que la inmutabilidad no se opone a la pronta iniciativa de Dios en favor del pobre y desvalido (Sal 12,6; Is 57,15).

El dolor de Dios es un sufrimiento por amor, y con este sentido brinda una nueva comprensión de Dios que es amor compasivo, un Dios que sufre por la plenitud de su ser, es decir, *sufre porque ama* por y con *su* Hijo, por y con *sus* hijos. De esta manera, el amor solidario y compasivo es la expresión del amor divino y nos permite descubrir que es Padre siempre. “Dios no sufre como la criatura, por indigencia, sino que, por la plenitud de su propio ser, ama y sufre también el virtud de la libertad de su amor.”⁵⁸ El amor de Padre lo hace compasivo con el Hijo y con nosotros: es un amor que comparte “el dolor del mundo; es en el Hijo total, abandonado, que lo constituimos todos”.⁵⁹

La legitimidad del plano histórico y visible de este amor y dolor está en Cristo. Si partimos del principio analógico del Evangelio de Juan –“Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9)–, y lo consideramos además como método teológico y espiritual, se puede afirmar que el sufrimiento del Hijo muestra analógicamente el dolor del Padre, del mismo modo como la Pascua de Cristo ilumina la creación del Padre.

1.3.3 El Padre constituye el modelo de acción

El texto de Juan presenta al Padre como modelo de comportamiento para el cristiano: “El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre: lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo” (Jn 5,19). Jesucristo vive la experiencia del Padre en la liberación de los pobres, en el acercamiento a los desvalidos, en el ofrecimiento del perdón a los pecadores, en la convivencia con los marginados. Es una presencia liberadora que nace de la cercanía con el Padre; por eso se justifica ante el reclamo judío de trabajar el

⁵⁸ Moltmann, “El Dios crucificado. El problema moderno de Dios y la historia trinitaria de Dios”, 431.

⁵⁹ Silanes, *El don de Dios. La Trinidad en nuestra vida*, 104.

Sábado, como una actividad del Padre: “Mi Padre trabaja hasta ahora, y yo también trabajo” (5,17).

La expresión de esa presencia liberadora a partir del encuentro con el Padre es el establecimiento del Reino, que ya empezó con Jesucristo, pero sigue realizándose, sigue estando como esperanza para los discípulos: *Venga tu Reino*. En esa expectativa, el ser humano está llamado a estar comprometido con el otro, el próximo, a actuar con esa misma misericordia; por eso, terminada la oración del Padre nuestro, dice: “Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas” (Mt 6,14-15).

Esta apuesta y confianza en el Reino es una de las primeras indicaciones que podemos inferir en el campo moral de la teología del Padre. Como encadenado a esta orientación tenemos un aprendizaje muy importante, cual es la confianza en el Padre como providencia, no solo porque nos alimenta, sino porque conoce las necesidades humanas (Mt 6,26).

Otra orientación para la moral está en el significado que tiene la verdad “Dios es Padre” en cuanto engendra al Hijo y en ese amor da origen a todos los demás seres *en, por, con y para* el Hijo (Col 1,15-17). Se trata de la fraternidad universal, pues todos participamos de la filiación del Hijo y somos hijos en el Hijo (Rm 8,29); por tanto, somos hermanos y hermanas. De ahí que la paternidad y la fraternidad universal no sean vistas con relación a la creación, sino con relación a Cristo (Jn 20,17).

En el mismo sentido, la reflexión de Dios Padre nos orienta hacia una perspectiva universal que nos da Pablo: “Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos” (Ef 4,6). Es una paternidad que, al abrazarnos, no distingue religión, clase, cultura, y que al precisar –como hemos dicho antes–, nos llama a la fraternidad, y específicamente, a actitudes de diálogo y encuentro entre las personas, las religiones⁶⁰ a partir del primado del amor. Es un

⁶⁰ Comisión Teológica Internacional, *El cristianesimo e le religioni*, 28-31, citado por Ciola, *Cristología y Trinidad*, 97.

amor que constituye a Dios, que tiene su origen y desenvolvimiento en el Padre, al tiempo que reclama la relación con el Hijo y con el Espíritu Santo.

Pero ¿cómo podemos llevar a la acción ese llamado de Dios de la fraternidad universal? Dios nos capacita para esa respuesta, nos da su gracia para vivir este misterio de amor perfecto, teniendo como modelo el Padre (LG 11). Es una invitación a vivir una moral de perfección, que es realizable mediante la vivencia del amor, a *imitación* de Dios Padre, es decir, un amor en el que todos y todas caben y son acogidos en misericordia, incluso los enemigos. En Mt 5,43-48 se encuentra toda la densidad de esta moral de perfección, a partir de la imitación al Padre en el amor, que supera esa contradicción entre prójimo y enemigo (Lc 6, 27-28).

Como consecuencia de esa moral de perfección del Padre, Jesucristo nos revela unos rasgos que son culturalmente dispuestos en clave femenina, como son la solicitud, el cuidado (Mt 6,25-34; 10,26-33). Son rasgos que liberan, que construyen, que sanan a las personas y a las comunidades, y las conducen, desde la comunión, a que sean espontáneas, solidarias y abiertas.

1.4 JESUCRISTO COMO MEDIACIÓN DE LA MORAL CRISTIANA

Afirmar que Jesucristo es mediación significa que es el camino de la moral cristiana, no el principio, ni la meta, que él nos muestra cómo actuar. Para comprender qué representa esa dimensión en el significado de la Trinidad, es necesario revisar el itinerario bíblico, luego situar conceptualmente su lugar en la dinámica trinitaria y, finalmente, proponer sus orientaciones a la moral.

Antes de iniciar la exposición, es importante reconocer que la opción por un “cristocentrismo moral”⁶¹ ha tenido gran desarrollo no solo en la teología, sino también en la doctrina oficial de la Iglesia: en el *Catecismo* y en la *Veritatis splendor*.

⁶¹ Ha sido desarrollado especialmente por Häring a partir de sus dos grandes obras: *Ley de Cristo* y *Libertad y fidelidad en Cristo*.

1.4.1 La revelación del Hijo

Jesucristo nos propone la imagen del Reino para mostrar como Dios actúa, cuáles son sus opciones, sus designios resumidos en justicia, fraternidad y comunión. Él, Jesucristo, se presenta como el anunciante, pero también el instaurador de ese Reino con su praxis liberadora y de comunión con los pobres, los enfermos, de perdón con los pecadores.

Es una experiencia que no se convierte en doctrina, sino en paradigma de comportamiento para el creyente, pues no solo anuncia sino que actúa como Hijo (Mt 25,36-46). Además, presenta la infinita bondad y su original intimidad con Dios Padre, con quien se identifica, y al mismo tiempo reconoce su diferencia, al invocarlo como Padre y al significar que se siente Hijo (Mt 11,25-27).

Hijo de Dios es un título cristológico pospascual atribuido por la Iglesia primitiva, a partir de las mismas palabras y hechos de Jesús. Los antecedentes en el contexto de la cultura judía, se explican desde la lógica monoteísta del pueblo de Israel, en concreto, en su última etapa (Is 45,5-7.14.18.21; Dt 4,35. 39; 6,4; 32,12.39), que corresponde a la libre decisión de Dios de revelarse en el Hijo. Esto significa que no tiene una connotación natural, sino personal.

Existen raíces de este título también en Egipto, donde el faraón es *hijo del dios* sol Ra, que luego será Amón, quien engendrará al rey en el vientre de una virgen, pero éste solo será reconocido como hijo de dios cuando sea entronizado como rey o faraón. Estas interesantes semejanzas con los relatos israelitas se explican por las intensas y duraderas relaciones de Israel con los egipcios, a partir de la consolidación de la monarquía, en tiempos de David y Salomón (Rm 1,4).

La referencia sobre el empleo de este título en el Antiguo Testamento se destaca en el sentido de elección, intimidad y creaturalidad, pero con pocas referencias a una connotación mesiánica. Esto quiere decir que sí existe esa manera de hablar en Israel, que designa esa expresión a una persona individual (Sal 2,7 y 110,1), pero no en referencia al Mesías, pues ésta “no aparece en la literatura anterior al cristianismo”.⁶² La relación está entonces en que Jesús es llamado

⁶²Iersel, “‘Hijo de Dios’ en el Nuevo Testamento”, 350.

Hijo amado de Dios, como un antepasado de David que actúa y habla según el corazón de Dios (1S 13,14; Hch 13,22).

El primer relato que nos encontramos en el Evangelio de Marcos es el bautismo de Jesús (Mc 1,9-11); se escucha la voz del cielo, después de su inmersión, que le dice: “Tú eres mi Hijo amado. En ti me he complacido.” Esta relación de bautismo, Hijo y Espíritu pone en evidencia, en el texto, el carácter especial de Jesús como el rey mesías del Sal 2,7. Parece ser –según afirma B. Van Iersel– que el no haber incluido la segunda parte del versículo –“Hoy te he engendrado”– corresponde al interés de no seguir la connotación de descendencia y de entronización presente en el imaginario profético de Israel con la influencia cultural de Egipto.

En este Evangelio de Marcos⁶³, Jesús como Hijo de Dios, además del bautismo, aparece cuando desde el cielo se comunica a los discípulos (9,7), y luego, cuando se desarrolla el relato de la ejecución en la cruz (15,34). Estos pasajes no indican por sí mismos estar en la comprensión del Mesías, pero sí en la línea de los profetas, aunque sea el más grande de todos.

La parábola de los viñadores da la clave de esta interpretación⁶⁴ (12,6); además, Marcos le añade el término *amado* como una forma de acentuar que es el mismo Hijo quien habla en el bautismo y en la comunicación desde el cielo (9,7). En Marcos, Jesús como Hijo amado tiene una relación íntima con Dios, pero no una semejanza total; por eso subraya él mismo, en 10,18: “¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno más que uno: Dios.”

Desde la teología paulina, las cartas revelan las confesiones de fe, los himnos de una fe originaria. En primer lugar, el texto de 1Ts 1,9-10 llama a Jesús Hijo, el Resucitado que está con Dios en el

⁶³ En el Evangelio de Mateo se tiene mayor uso del término “Hijo”, pero está aplicado no solo en exclusividad a Jesús, sino a muchas personas (5, 9. 45). La tendencia de Mateo es más abierta y en línea mesiánica relata la confesión de Pedro: “El Mesías, el Hijo de Dios vivo.” Señala también que nace como rey de los judíos (2,2), y de esa misma manera narra la entrada a Jerusalén como un rey (21,5). Esta orientación del “Hijo de Dios” está en clave de promesa mesiánica del Antiguo Testamento. Lo mismo puede decirse de Lucas cuando relaciona el nacimiento y la descendencia (genealogía) de Jesús en línea davídica (3,31).

⁶⁴ Iersel, “‘Hijo de Dios’ en el Nuevo Testamento”, 368.

cielo y que estará al final de los tiempos. En Rm 1,3-4, donde se recoge la fórmula antigua “nacido de la semilla de David según la carne, en poder constituido como Hijo de Dios según el Espíritu Santo”, se establece, en la resurrección de entre los muertos, el acontecimiento en el que se constituye su carácter mesiánico. Esta visión fue expresada por la comunidad cristiana primitiva desde el género apocalíptico (1Co 15,12-20; Rm 10,9-10; 2Co 5,15).

De modo general, se puede decir que lo relevante para Jesús no era, sin embargo, presentarse como Mesías, ni como el Hijo eterno, sino como quien actúa con esa fuerza liberadora y con esa libertad de quien se entiende como Hijo de Dios. Del mismo modo, extiende esa conciencia de ser hijos e hijas “*en*” y “*por*”, pues en él estamos redimidos y justificados (1Co 6,11; 1,30; Ef 1,6).

Jesús actúa en libertad, actúa en obediencia a la voluntad del Padre. Vive esa libertad filial, liberando de las opresiones a quienes lo rodean, en especial, del pecado (Jn 8,34-36), a tal punto de poder llamar a Dios *Abbá*, Padre (Rm 8,15). Del mismo modo, expresa con libertad su sensibilidad, su ternura, su consuelo, y desafía ese constructo cultural de no hablar con las mujeres, menos las extranjeras (Jn 4,27), de no dejarse tocar, besar o ungir por pecadoras (Lc 7,36-50). Es un Jesús que no teme escandalizar, que no esconde sus lágrimas de dolor por la muerte de su amigo (Jn 11,35) o por la decepción (Lc 19,41). Es abierto, transparente y confiable.

1.4.2 El Hijo en la dinámica de la Trinidad

Lo que corresponde en el *Símbolo de los Apóstoles* al Hijo es en torno del carácter de “único”, de “primogénito” eterno del Padre. Es engendrado desde la esencia del Padre, y tiene todo en común, menos sus propiedades específicas. Esto hace que el término *Hijo* sea un nombre trinitario. Es Hijo de Dios, no su criatura.

Comparte con el Padre todo, menos el ser Padre. Lo que corresponde a su divinidad y gloria es recibida del Padre, viene de su esencia, no de su voluntad; por eso, su generación es eterna y la correspondencia con esa generación del Padre es distinta. Ama al Padre con amor de respuesta y entrega, no como el amor del Padre, que es un amor generante, paterno. Como *Hijo* es “existencia como recep-

ción”⁶⁵ y de esa misma manera transfiere esa recepción al Espíritu, por lo que también es principio de comunicación y se torna en *imagen del Padre* al dar.

Como Hijo trinitario del Padre (Mt 11,27) es el único que conoce al Padre en toda su verdad y puede revelarlo. Esta revelación la hace no solo mediante palabras, sino mediante obras: “Aunque a mí no creáis, creed por las obras” (Jn 10,38), pues se trata de dos realidades, la palabra y la acción, que son inseparables “en el principio estaba junto a Dios” (Jn 1, 1-2), luego “se hizo carne” (1,14), y desde esa condición de ser humano hizo las obras del Padre. Incluso es el Padre quien le ha mandado lo que tiene que decir (Jn 12,49). El Hijo es la plenitud de este *ser recepción* de la esencia de Dios y de *ser entrega* en movimiento correlativo, que también comprende el *ser comunicación* puede ver presente en la cruz.

De acuerdo con la lógica del *Símbolo*, este Hijo “único” y “primogénito” del Padre está presentado en perspectiva salvífica como Dios de los hombres (Hb 11,16). Dice que “por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo”. Se trata de un amor que en unidad acoge al otro y le afirma su alteridad, y hace que la cuestión de la salvación sea el punto de partida de la cuestión de Dios y de Cristo. Ese amor sacrificial del Hijo en la cruz es una acción implícita en la obediencia eterna al Padre mediante el Espíritu.

Por eso, para la fe, la cruz de Jesucristo es el lugar donde se decide la cuestión de Dios. Eso es lo que plantea San Pablo en el *Himno a Cristo* (Flp 2,6-11), en el cual asumir la condición de esclavo no quiere decir perder ni renunciar a la condición divina.⁶⁶ La cruz no es, pues, una divinización de Dios, sino su revelación, por lo que su sufrimiento es un sufrimiento divino, expresión de su libertad.

La distinción eterna, intradivina, del Padre y del Hijo es la condición trascendental de la posibilidad del autodespojo de Dios en la encarnación y en la cruz. Es algo más que una especulación más o menos interesante; significa

⁶⁵ Von Balthasar, *Teología de la historia*, 39.

⁶⁶ Para tratar esta cristología de la kénosis a partir de Flp 2,6-11, ver a Von Balthasar, “Mysterium Paschale”, en *Mysterium salutis* III/2, 133-236.

que hay en Dios desde la eternidad, espacio para el hombre, espacio también para un verdadero *sym-pathein* con el sufrimiento de los hombres.⁶⁷

En ella (la cruz), Dios envía la salvación a sus hijos y padece el sufrimiento del mundo en su intimidad.

Es importante, sin embargo, evitar igualar amor y sufrimiento, olvidando que es meramente un modo análogo de hablar aplicado a Dios. El problema con esta interpretación del sufrimiento desde el interior de Dios consiste en que se termina en la glorificación del sufrimiento o la banalización del mismo, pues no son compatibles con el kerigma de la cruz.⁶⁸

La tendencia de J. Moltmann de colocar, en el acontecimiento de la cruz, el centro de la teología –pero tomando, por ejemplo, la literalidad del abandono de Jesús en la cruz con la referencia del Salmo 22 como una “orfandad” del Hijo, una “carencia de Hijo”⁶⁹– significaría que la Trinidad se agrieta internamente y que el Hijo es sacado de la comunión de amor con el Padre. El tema problemático en Moltmann consiste en que comprende la cruz como edificada en el interior de la Trinidad, de modo que el Padre y el Hijo se constituyen en relación mutua, de tal forma que la historia de Dios y la humana coinciden⁷⁰, y no como un acontecimiento entre el Padre y el Hijo encarnado.

El Padre y el Hijo son comunión desde el encuentro del Espíritu. Así, su autocomunicación en la cruz, pero también en la resurrección de Dios comunión, es *por nosotros*. Se ha comunicado a sí mismo, como *comunión-desde-el-encuentro* entre las personas para crear esta misma comunión desde el encuentro entre nosotros.⁷¹

⁶⁷ Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 228.

⁶⁸ Andrade, *Dios en medio de nosotros, esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, 501.

⁶⁹ El texto dice: “El hijo sufre al morir, el padre sufre la muerte del hijo. A la orfandad del hijo corresponde la carencia de hijo por parte del padre, y si Dios se ha constituido en padre de Jesucristo, entonces sufre él en la muerte del hijo también la muerte de su paternidad.” (Moltmann, *El Dios crucificado*, 345; Idem., *Trinidad y Reino de Dios*, 91-96).

⁷⁰ Moltmann, *El Dios crucificado*, 349.

⁷¹ La novedad del kerigma de la cruz, en el hecho de que realmente llegamos a ser *comunión-desde-el-encuentro*, es lo que propone como contenido del kerigma. Ver Andrade, *Dios en medio de nosotros*, 511.

3.3.3 “Sígueme”: la moral del cristiano

En el desarrollo de la teología moral, se planteó la conveniencia de encontrar un principio sistematizador que sirva para fundamentar y estructurar la síntesis de la moral. Una de las categorías propuestas para tal fin es el *seguimiento*, pues se comprende como una palabra que expresa el significado total de la existencia cristiana y que tiene sus raíces en la Sagrada Escritura y en la tradición; pero por la misma naturaleza y lógica conceptual de la teología moral es muy difícil que ésta tenga un solo principio articulador; también existen otras categorías igual de importantes: Reino o historia de salvación... Además,

...el seguimiento de Jesús es un criterio orientador que precisa mediaciones históricas para que resulte funcional... Es sí una de las orientaciones básicas pero ni la única ni la que tiene capacidad para reducir a un esquema todos los planteamientos fundamentales y concretos de la moral cristiana.⁷²

¿Qué significado tiene esta orientación del seguimiento de Jesús de la moral cristiana? En primer lugar, el seguimiento ha sido una categoría básica en la moral, entendida en función de la doctrina y en relación con la persona, lo cual ha determinado dos maneras diferentes de ser cristiano. Una forma es seguir doctrinas, repetirlas y guardarlas fielmente, para combatir *errores* de fe, ser fiel a esas verdades, al mismo tiempo que a la institución que la guarda y protege. También practica unos rituales y actos religiosos, cumple los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia.⁷³ La otra forma es presentada como una llamada para estar en función del Reino con el anuncio y con el testimonio, de manera que el seguimiento tiene una dimensión moral orientada por el conocimiento y la adhesión a la persona de Jesucristo y su misión.

No sobra decir que la opción del Concilio –que toma como referencia la Sagrada Escritura y la tradición– es el modelo dinámico propuesto en función del Reino a partir del anuncio y del testimonio

⁷² Vidal, *Nueva moral fundamental*, 142.

⁷³ Evidentemente, en esta concepción el seguimiento no aparece; incluso, a nivel de religiosidad popular no es una categoría usada para definir la vida cristiana. Quedó como un término asociado a la vida consagrada.

de la persona de Jesucristo, desde el cual se reconoce el seguimiento no como una categoría especulativa de la teología, sino como un hacer, un obrar, un vivir con él. Reino y persona de Jesús están estrechamente vinculadas en la comprensión del seguimiento como invitación a hacer parte de este proyecto de Dios.⁷⁴ Anuncio del Reino sin seguimiento es incomprensible. “Jesús es conocido solo en la medida en que es seguido. Su misterio solo se desvela a quienes van tras él, están con él, sirven al mismo Dios, parten el mismo pan y anuncian el mismo Evangelio.”⁷⁵

El núcleo fundamental de esta relación es la dimensión encarnatoria del Reino de Dios en la historia. Corresponde a cada creyente confesar, pero ante todo, experimentar y ayudar a construir esta tarea, reconociendo que es, ante todo, obra de la gracia de Dios. J. Moltmann, al comentar la frase de Mt 6,33 –“Buscad primero el Reino de Dios y su justicia”– señala las formas de actualizar el Reino: (a) la humanización de las relaciones y las condiciones humanas; (b) la democratización de la política; (c) la socialización de la economía; (d) la naturalización de la cultura; (e) la orientación de la Iglesia hacia el Reino de Dios.⁷⁶

Teológicamente, la referencia para comprender las exigencias del seguimiento está en dos momentos: el correspondiente al movimiento carismático del Jesús histórico, y un segundo movimiento que es la continuación de ese movimiento de quienes confiesan la fe en el Resucitado y forman la comunidad de los seguidores, configurándose como Iglesia cristiana institucionalizada.⁷⁷

⁷⁴ La teología renovada plantea el seguimiento como esencial en el ser cristiano. Esta es una afirmación que se repite en todos los sentidos: “Ser cristiano significa seguir a Jesucristo” (L. Boff). “El seguimiento es la estructura fundamental del acto real de fe” (J. Sobrino). “La fe es llamamiento a seguir a Jesús” (J. Moltmann). “Profesar la fe cristiana es seguir a Jesús” (A. Castillo). “La práctica de seguimiento [...] es expresión real de la fe” (J.B. Metz). “Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana” (Juan Pablo II). Ver Lois, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, 168-169.

⁷⁵ González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, 533.

⁷⁶ Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, 25-28.

⁷⁷ El movimiento de Jesús vivió un proceso de institucionalización y llegó a ser la Iglesia cristiana con una estabilidad duradera. Ver Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayos de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, 41.

La insistencia de la teología es situarse en la experiencia pascual, pero siempre en relación con la experiencia de la comunidad del Jesús histórico, de tal manera que el seguimiento actual de Jesús tenga fundamento objetivo y se comprenda como vocación y responsabilidad a todos los creyentes.⁷⁸

Se determina el seguimiento como respuesta a una llamada de iniciativa divina, por lo que se comprende como un ejercicio de libertad y obediencia evangélica, de la que siguen dos consecuencias: (a) el seguimiento no es ni se puede reducir a voluntarismo; se necesita la buena voluntad, pero no es suficiente para seguir a Jesucristo hoy. Además, si es un llamado de Dios, es una experiencia de gracia que tiene en la fe pascual todo su fundamento. (b) Las mediaciones *de* y *para* este seguimiento deben estar en lo más íntimo del ser humano y hacen referencia a dos experiencias: el conocimiento de la persona de Jesucristo y de la realidad de la humanidad.

Así, lo “nuevo” que aporta el seguimiento de Cristo a la vida moral es, esencialmente, a partir de la gracia, una mayor responsabilidad, una actitud más consciente de los deberes morales de todo hombre con Dios, pero con la finalidad de encontrarse, formar comunidad y entrar en comunión con Cristo junto a los hermanos y hermanas (Hch 2,41). Solo en tal calidad, como hombre verdadero y auténtico en su ordenación a Dios en Cristo, es portador de valores morales, “*subiectum morale*”, como lo llama B. Häring. Y busca respuestas originales y creativas (Puebla 279).

El seguimiento pasa por el conocimiento de la persona de Jesucristo y de su promesa, en cuanto constituye “el absoluto moral *per se* del Nuevo Testamento, porque en él se contienen y realizan las Bienaventuranzas, el mandamiento del amor al prójimo; el amor a los

⁷⁸ La consideración que hace referencia a todos los creyentes tiene sentido, en cuanto históricamente el seguimiento se reconoció como circunscrito exclusivamente a la vida religiosa. Este monopolio se debe, según D. Bonhoeffer, al monaquismo cristiano y tiene el mérito de incitar al seguimiento radical en la Iglesia, pero al mismo tiempo, las consecuencias prácticas de suplir, dispensar en los laicos obligaciones de la vida cristiana. Ver Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 23. Otros teólogos consideran que palabras como el seguimiento o el camino se quedaron como metáforas ante la imposibilidad de seguir físicamente a Jesús, pero sigue siendo una categoría que ha mantenido la tradición teológica para designar la vida cristiana. Ver Martínez Díez, *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano*. 587- 589.

enemigos y, por supuesto, el amor a Dios”.⁷⁹ De esta adhesión personal a Cristo surgen, *de-por-y en* ella, los actos de bondad en la historia.

El valor de la persona se halla precisamente en esta apertura a Dios en libertad interna y en solidaridad con los más necesitados. La fraternidad –sororidad universal reflejada en el servicio hacia los más necesitados– es el signo de Dios presente en el mundo como liberador y de donde nace el valor de la persona. Esto quiere decir que, en la medida en que descubrimos la presencia del Mesías en los pobres, nos definimos y reconocemos como personas en servicio mutuo, porque solo en esta dimensión del amor se hace presente el Espíritu de Cristo Hijo y se hace explícita la Trinidad entre nosotros, pues como dice Cristo a los que evocan de manera perfecta el misterio de Dios: “Venid benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me disteis de comer...” (Mt 25)

Evocado el seguimiento como ese dinamismo vivo y de actualización permanente de la vida cristiana a las nuevas realidades históricas, debe ser claro que este seguimiento es fiel si contamos con el don del Espíritu, si estamos guiados por él (Jn 14,26). El Espíritu Santo es el animador del seguimiento; un seguimiento que se reconoce en las actitudes evangélicas de fe y confianza en Dios, de amor y servicio solidario con los más necesitados, de lucha en favor de la justicia y los derechos humanos, de compasión, de perdón y de reconciliación desde la verdad. Es la construcción de la fraternidad.

1.5 DIOS ESPÍRITU SANTO: LIBERTAD DEFINITIVA

La teología actual está recuperando la especificidad de la persona del Espíritu Santo, al buscar nuevos caminos en la línea de la teología ecuménica; caminos que vayan más allá de las fronteras históricamente defendidas, pero además que recuperen su lugar en el corazón de la Iglesia, en cuanto “artesano” de la comunidad y de su confesión de fe.

Al continuar la misma dinámica metodológica expuesta en relación al Padre y del Hijo, la presentación se iniciará con los datos de la revelación, seguirá con la comprensión teológica del círculo trinitario, y finalizará con las orientaciones para la vida moral.

⁷⁹ Ibid., 87.

1.1.1 El Espíritu Santo en la revelación

Exponer la persona del Espíritu Santo desde el punto de vista conceptual es muy difícil, en principio, porque bíblicamente se utiliza una gran cantidad de imágenes para evocar al Espíritu Santo. Además, esa riqueza de imágenes demuestra también la imposibilidad de encontrar verbos adecuados para presentar su acción como fuente de vida de la comunidad y en lo más íntimo de la existencia humana. Se procura un acercamiento convergente, no nuevo, que nos introduce más en el misterio pascual.

Así, daremos un breve paso por la significación del tema del Espíritu en la comprensión del Antiguo Testamento, luego analizaremos lo que corresponde al Nuevo Testamento, privilegiando, en primer lugar, la enseñanza de Lucas en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas paulinas, en cuanto se sitúan en los orígenes de la Iglesia y de la relación con su misión. Luego analizaremos las formulaciones dadas al misterio en el Evangelio de Juan.

El Espíritu (*ruah*) es concebido por Israel como fuerza, aliento de vida. Es un signo de la presencia amorosa y salvadora de Dios en lo creado. Dios es invisible, es trascendente y sostiene todo con su aliento⁸⁰, por lo que tiene una noción concreta que designa viento que desata una tempestad, hace oír el trueno y trae la lluvia. Es la brisa ligera que aplaca el sol fulgurante. Es el aliento que está en el pecho de los vivientes (Gn 2,7). Refuerza Job esta imagen, diciendo: “Mientras quede en mí un soplo de vida y el aliento de Dios aliente en mis narices jamás proferirán mis labios una injusticia” (Job 27,3. 33,4). Es una realidad que no solo da vida, sino que opera en la intimidad.

Ruah que está presente en toda la creación (Gn 1,1-2; 8,1) como fundamento del mundo; también está presente en los acontecimientos salvíficos. Por eso suscita hombres que liberen a su pueblo de las esclavitudes (Jc 3,10; 6,34; 11,29; 1S 11,6), llamando profetas cuando la pérdida de la esencia religiosa se manifiesta con la aparición de ritos foráneos (1R 17-22; 2R 1ss). El profeta es el hombre del Espíritu (Os 9,7). Recordemos cómo en la primera visión de Ezequiel para recibir su misión dice:

⁸⁰Se reconoce el Espíritu como la expresión y realidad de su presencia. Ver Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 55ss.

La voz me dijo: “Hijo de hombre, levántate, que voy a hablarte.” Al decirme esto, un Espíritu entró en mí, me hizo tenerme en pie, y pude escuchar al que me hablaba. Me dijo: “Hijo de hombre, te envío a los hijos de Israel, a un pueblo de rebeldes, rebelados contra mí. Ellos y sus padres han pecado contra mí hasta este mismo día. Hombre de cabeza y corazón endurecido son aquellos a los que te envío. Les dirás: ‘¿Así habla el Señor Yahvéh’.” (Ez 2, 2-4).

Más adelante, Ezequiel puntualiza que está hablando del Espíritu de Yahvéh (11,5). Es una presencia que se infunde a los grandes hombres, como Gedeón y Sansón, que realizan el designio de Dios con acciones heroicas, a los jefes, a los reyes para conquistar territorios y asegurar la justicia en el pueblo (Is 11,1-2; 42,1), o anuncia en la persona del profeta un tiempo nuevo de paz, libertad y gracia (Is 61,1-2). Ezequiel destaca cómo ese aliento transforma al hombre en un ser responsable, fiel y justo (Ez 36,25-38), que además se expresa en un pueblo (Joel 3,1-2). Este pueblo con Espíritu nuevo debe seguir los mandamientos y ser transformado interiormente. Por eso se insiste en que Dios dará un corazón nuevo que implica cambiar el corazón de piedra por el corazón de carne (Ez 11,19-21).

En ese caudal religioso existe una homogeneidad impresionante, como es su presencia como prenda del don del futuro, que Dios hará de su propia vida a todos los hombres: la comunicación del Espíritu de Yahvéh a los setenta ancianos que asisten a Moisés: “Entonces Yahvéh descendió en la nube y hablo con Moisés. Tomó del espíritu que reposaba sobre Moisés y se lo dio a los setenta jefes. Y cuando el espíritu reposó sobre ellos, se pusieron a profetizar” (Nm 11,25). La constante del profeta es:

Después de esto yo derramaré mi espíritu sobre todos los mortales. Tus hijos y tus hijas hablarán de parte mía, los ancianos tendrán sueños y los jóvenes verán visiones. En aquellos días hasta sobre los siervos y las sirvientas derramaré mi Espíritu. (Jl 3, 1-2).

A este texto se refiere Pedro el día de Pentecostés: “Ha llegado lo anunciado por el profeta Joel” (Hch 2, 17).

De acuerdo con esta concepción siempre presente en la vida y transformación del pueblo de Israel como el pueblo escogido por Dios, supone el judaísmo que con la destrucción del templo de Jerusalén (587 a.C.) y la muerte de los profetas, el pueblo ha quedado sin esta

presencia, aunque alimentan la esperanza del Mesías, a partir de diferentes formas de la apocalíptica, concretizada en la libertad que actualiza la promesa:

El Espíritu del Señor Yahvéh está sobre mí, porque Yahvéh me ha ungido. Me ha enviado con buenas noticias para los humildes, para sanar los corazones heridos, para anunciar a los desterrados su liberación y a los presos su vuelta a la luz. (Is 61, 1).

Otro elemento clave en la comprensión del Espíritu en el Antiguo Testamento es la centralidad del Reino de Dios a partir de la instauración de la monarquía. Yahvéh se presenta como rey sobre Israel, y ofrece ayuda, protección y liberación, y al pueblo le corresponde obediencia y fidelidad. También es reconocido como rey sobre todos los pueblos de la tierra. Estas dos representaciones, una nacional y la otra universal, una histórica y otra escatológica, se interrelacionan, por cuanto los judíos vinculan el triunfo del pueblo de la alianza con su ley particular al gran triunfo de Dios, la venida de su Reino.

Desde esta relación se comprende la novedad del mensaje del Reino que presenta Jesús, pues se puede reconocer que exista la misma visión del Reino de Dios entre él y los escribas de Israel, pero la diferencia está en el sentido de la mediación mesiánica en el que los escribas hablan del Reino como algo futuro, mientras que Jesús proclama y vive la llegada del Reino. Es lo que llama X. Pikaza “escándalo mesiánico”:

El Reino de Dios llega precisamente cuando, enriquecido por la fuerza del Espíritu, Jesús va curando, animando, humanizando a los perdidos. De esa forma, su acción liberadora cobra un sentido y dignidad que no tenían las acciones, también liberadoras, de magos y exorcistas fariseos. Ellos, magos y fariseos, sostienen que con su gesto la estructura de este mundo: humanizan al hombre para introducirle mejor en el esquema de su propia humanidad, en la existencia vieja, dominada por las leyes de la tierra. Jesús, en cambio, cura y libera a los enfermos en clave escatológica: así anuncia la llegada de Dios, el tiempo nuevo de la vida liberada donde los principios de la antigua ley terminan porque irrumpe el triunfo de la gracia (el Reino).⁸¹

⁸¹ Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, 76.

En el Nuevo Testamento se recoge toda esa tradición de Israel y se representa, en un primer momento, el Espíritu como esa fuerza que viene *de fuera*, que transforma al hombre y lo aprovisiona de poderes especiales. Se trata de la experiencia del Espíritu; luego, en un segundo momento, se descubre como fuente íntima de su vida de la Iglesia y de su existencia cristiana.

El recurso de Lucas en la presentación del don del Espíritu como una experiencia súbita el día de Pentecostés es una prueba de ese primer momento, aunque su intención no es narrar un acontecimiento único, sino un aspecto de la vida de la Iglesia. El recurso de situar ese don a los cincuenta días de la Pascua, tiene sentido para subrayar el cumplimiento de la fiesta de la Pascua de los judíos. Esa espera y vacilación estuvo señalada por fenómenos excepcionales, dispuestos como manifestaciones entusiastas de la vida del Espíritu en las comunidades en las que se destaca su alcance para la Iglesia.

El Espíritu se presenta también como el personaje central de las actividades misioneras de los discípulos: es quien acompaña la predicación de los discípulos (Hch 6,1-7), participa en sus decisiones (Hch 10,19-20; 15,28), escoge a Pablo y Bernabé y le guía en sus pasos (Hch 13,2; 16,6-7). Así, Lucas insiste en ese dinamismo misionero, pero también comprende la acción del Espíritu en la comunión y el desapego a la oración y a la enseñanza, a la caridad y al compartir. Se trata de la misión del Espíritu como configuradora de la comunidad.

Subraya Lucas, además, la unión de Jesús a Dios por el don del Espíritu, como una unión desde el mismo origen (Lc 1,35), y destaca especialmente el carácter personal que tiene en el Mesías, cuya manifestación se realiza en los tiempos mesiánicos (Hch 2,17-21; Jl 2, 28-32). Jesús es fruto del Espíritu, pero también lleva y da el Espíritu, se convierte en principio de liberación; su ser y su actuar actualiza la palabra del profeta en Lc 4,18. Lejos de comprender su misión en la lógica patriótica y triunfalista de Israel, Jesús pone la fuerza de su acción en la ayuda a los demás a través del exorcismo y las curaciones que parecen marginales.

Jesús y la experiencia del Espíritu está en la línea de la promesa del Reino de Dios, y ha situado ese misterio en la solidaridad con los pobres y oprimidos a través del perdón y las curaciones. En esta perspectiva del Reino de Dios y la perspectiva escatológica de sus acciones de perdón, exorcismo y curaciones, como expresiones de la

liberación integral, ofrece su Espíritu para la apertura del hombre hacia el misterio de la gracia, pues “el Reino de Dios está en medio de ustedes” (Lc 17,20-21).

Quiere decir que sus acciones son liberadoras y muestran que el Reino está presente y su llegada inaugura un tiempo nuevo de salvación y gozo (Mt 11,2-6). Pertenecen a la verdad del Reino que está viniendo, que si bien no es el tiempo definitivo, está ya presente como salvación del Reino, en lugar de la condenación de la historia; salvación, que además está presente en la búsqueda de la libertad del Espíritu Santo, para lo que no son suficientes los propios esfuerzos.

San Pablo, por su parte, además de conservar el papel del Espíritu como dinamismo de la misión de la Iglesia, se sitúa en la dinámica personal, como don de libertad. En 2Co 3, muestra esa imposibilidad de salir de esa esclavitud y que solo en Cristo es posible superar porque “el Señor es el Espíritu y allí donde está el Espíritu del Señor está la libertad” (3,17).

Esta libertad es creadora de vida nueva: “Nuestra capacidad viene de Dios, que nos ha capacitado para ser ministros de la nueva alianza, no de la letra sino del Espíritu, porque la letra mata, el Espíritu en cambio vivifica” (3, 5-6); alianza de la *letra* que todavía está presente en los cristianos de Corinto e influyendo en la actitud de mérito y cartas de recomendación que se acercan más al plano legalista judío, descrita por Pablo como una diaconía de la muerte (3,7).

La ley no puede salvar. Está supeditada a normas que vienen de fuera para dar orden. Por eso, aunque venga de Dios como es el argumento de los opositores, no transforma el corazón: “Hasta el día de hoy, por más que lean a Moisés, el velo está tendido ante su entendimiento” (3,15), y se hace irremediable caer en los formalismos que esconden el engaño y los intereses de poder a través de la grandeza efímera que llevan al hombre a la esclavitud y la opresión.

La santificación del Espíritu descrita por San Pablo está en relación opuesta a las obras de la carne, que se identifican como “libertad sexual, impurezas y desvergüenzas, culto de los ídolos y magia; odios, celos y violencias, furoros, ambiciones, divisiones, sectarismo, desavenencias y envidias; borracheras, orgías y cosas semejantes” (Ga 5,19-21). Contrariamente, identifica el amor y el servicio a los demás como la obra del Espíritu (5,13). Lo que realmente interesa es “tener la fe que actúa mediante el amor” (5,6) y los frutos de Espíritu

son la “caridad, la alegría y paz, paciencia, comprensión de los demás, bondad y fidelidad, mansedumbre y dominio de sí mismo” (5,22-23). Por esta razón, “si vivimos por el Espíritu, dejémonos conducir por el Espíritu” (5,25).

En relación con la comprensión del Espíritu en el dinamismo eclesial, San Pablo presentará este gran misterio del Espíritu en la Iglesia por medio de los diversos carismas y dones que proceden del mismo Espíritu para alcanzar la unidad, la santificación y la realización de la Iglesia. Esto es posible comulgando en el misterio de la muerte y resurrección (Rm 6,1-11). El fruto de la vida del Resucitado en cada uno es el alumbramiento de una nueva criatura, el nuevo ser en Cristo que vive, ora y celebra en comunidad en las asambleas culturales, especialmente en la “cena del Señor” (1Co 11,17ss).

También enseña San Pablo que los creyentes reunidos en oración invocan a Dios con el nombre propio y cercano que había usado Jesús, y que es el Espíritu quien anima esta oración (Rm 8,14-16; Ga 4,4-6) y nos constituye como cristianos.

Desde el Evangelio de Juan, el discurso sobre el Espíritu es explícito: el Espíritu es el paráclito, es decir, el defensor e intercesor (Jn 14,16-17). Por eso tiene el mismo sentido de justicia. Da testimonio en favor de Jesús (15,26-27) enseña, trae a la memoria y lleva a la plenitud de la verdad, y se quedará para siempre con los discípulos (14,13-16).

Presenta el Espíritu Santo como realidad relativa a Cristo y su función es seguir en el corazón de los creyentes, para seguir la misión de Jesús, sosteniéndoles en la lucha por la luz y la verdad en medio del mundo. En las narraciones, después de la última Cena, utiliza un vocabulario en igual sentido dado al Hijo para el Espíritu Santo. Dice que en adelante conocerá al Espíritu que enseña todas las cosas al igual que el Mesías, (comparar 14,25-26 y 4,25-26) para llegar a la verdad plena (15,27). La finalidad del evangelista es presentar la misión del Espíritu, consistente en hacer viva la misión del Hijo en la comunidad de los creyentes, para continuar su revelación y actualizarla en la Iglesia.⁸²

⁸² Juan Pablo II, *Creo en el Espíritu Santo*, 24.

Sea la dimensión privilegiada que haya acogido cada evangelista, se conserva una misma línea en la presentación de la revelación del Espíritu Santo en su acción trinitaria: el Espíritu nos lleva al descubrimiento de Jesús como Hijo de Dios y nos permite llamar a Dios “Padre”, y usar el mismo lenguaje íntimo de Jesús.

Las formas de presencia del Espíritu descritas –como fuerza creadora, renovadora de todo lo creado, como memoria de la praxis– y el mensaje de Jesús para actualizar el significado de la encarnación por la historia se hacen salvíficas, como liberación del pecado y de las esclavitudes del mundo, como principio creador de comunión construyendo comunidad, a partir de la diversidad de dones y servicios.⁸³

Todas ellas remiten a la confesión de la primitiva comunidad creyente respecto del Espíritu Santo, donde resalta la descripción como una persona distinta del Padre y del Hijo, que se *autoposee a sí misma como realidad*. Esto es evidente en dos momentos claves: en el bautismo de Jesús y en el mandato de envío a los discípulos a bautizar. En el primero desciende en forma de paloma y se distingue claramente del Padre y del Hijo (Mc 1,9-11); en el segundo es más explícito, pues el llamado a bautizar es en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19).

Pero además existen infinidad de verbos asociados al Espíritu como sujeto (1Co 3,16; 6, 11,26-27), y otros en los que está presente como distinto en fórmulas ternarias (2Co 13, 13). En el mismo Jesús en la promesa del agua viva presenta el Espíritu Santo como distinto: “Venga a mí el que tiene sed; el que crea en mí tendrá de beber [...]. Jesús, al decir esto, se refería al Espíritu Santo que luego recibirían los que creyeran en él...” (Jn 7,38-39). También en Jn 15,26: “Yo les enviaré, desde el Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre. Este intercesor, cuando venga, presentará mi defensa.” Este texto se lee junto a Jn 16,13-15 para notar que el Hijo puede enviar el Espíritu Santo porque tiene procedencia de origen respecto de él.

⁸³Un desarrollo breve de estas formas de actuación del Espíritu son presentadas por Boff, *La Trinidad, la Sociedad y la liberación*, 235-240.

1.5.2 El Espíritu Santo en la dinámica trinitaria

Hasta el siglo IV, la doctrina pneumatológica se organizó en torno de fórmulas sencillas para expresar lo central del misterio de Cristo; solo al presentarse la controversia arriana, la atención se centró en explicitar una teología del Espíritu Santo. La fe en el Espíritu Santo en la dinámica trinitaria era confesada en las celebraciones litúrgicas, en especial, en la praxis bautismal y en la eucaristía. El bautismo era administrado en nombre de Jesús con una fórmula que explicitaba que es del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Hch 2,38), que aun cuando no haya indicación directa a lo trinitario, no se puede decir que carezca de estructura trinitaria.⁸⁴

En la teología de los santos padres se destaca San Ireneo, no solo porque presenta una fórmula trinitaria en el bautismo, sino porque señala el papel de cada una de las personas en la obra de santificación:

Por esta razón nuestro nuevo nacimiento –el bautismo– tiene lugar por estos tres artículos, que nos traen la gracia del nuevo nacimiento en Dios Padre, por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Pues aquellos que llevan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; pero el Hijo los presenta al Padre, y el Padre otorga la incorruptibilidad. Así pues, sin el Espíritu no es posible ver al Hijo de Dios, y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, pues el Hijo es el conocimiento del Padre, y el conocimiento del Hijo se hace por medio del Espíritu Santo. En cuanto al Espíritu, el Hijo lo distribuye como ministro a los que quiere y como lo quiere el Padre.⁸⁵

La fórmula aceptada por la Iglesia y la catequesis que precede el bautismo llevó a que los padres se preocuparan por la redacción de los artículos bautismales, que se constituyen como los artículos de nuestra fe.⁸⁶ También es muy valioso el texto de San Hipólito de Roma,

⁸⁴ L. Scheffczyk dice que no es el único modo de plasmar esta estructura trinitaria, pues “vino a expresarse sobre todo en la confesión bautismal que, en la forma de preguntas bautismales y posteriormente de símbolo bautismal, se remonta al mandato de Mt 28,19” (Scheffczyk, “Formulación del magisterio e historia del dogma trinitario”, II, 139).

⁸⁵ San Ireneo, *Demostración de la fe apostólica*, 7, en SC 62,42, citado por Mateo-Seco, *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo* 77 (Cita 8).

⁸⁶ San Ireneo presenta tres artículos: “Y he aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y lo que da firmeza a nuestra conducta: Dios Padre, increado [...]. Este es el primer artículo de nuestra fe. Y como artículo segundo: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Je-

quien a partir de la didáctica de las preguntas y de la explicación del modo del rito, presenta la estructura de la trinitaria en forma de credo.⁸⁷

Del mismo modo como se configura esta fe trinitaria a partir de la liturgia del bautismo, se realiza con la liturgia eucarística y la oración en general, por ejemplo, en la que al final se usa la doxología “gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo” o “te alabamos, te bendecimos, te glorificamos”.

Todo este universo fue la base para una teología trinitaria que se desarrolló posteriormente. Los testimonios en la Iglesia demuestran esa fe apostólica respecto del Espíritu Santo, pero fue el *Símbolo* del I Concilio de Constantinopla (381) donde, tras confesarle como “*Señor y dador de vida*”, dijo recibir “una misma adoración y gloria” con el Padre y el Hijo. Luego, en el III Sínodo de Toledo (589), se añadió el *Filioque* (el Espíritu Santo procede del Padre “y del Hijo”), y se abrieron las discusiones en el seno de las Iglesias, hasta el punto de separarse la Iglesia ortodoxa y la romana en 1054.⁸⁸

Después el Concilio de Florencia (1439), a manera de complemento y de conciliación con los ortodoxos, de lo expuesto en el *ex Patre* de Constantinopla, se afirmó que “el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo”, y siguieron algunos intentos para lanzar puentes

sús Nuestro Señor [...]. Y como tercer artículo, el Espíritu Santo por medio del cual han profetizado los profetas y los padres han conocido lo que concierne a Dios y los justos han sido guiados en el camino de la justicia, y que al final de los tiempos ha sido derramado de un modo nuevo sobre nuestra humanidad para renovar al hombre sobre toda la tierra para Dios.” (Ibid., 6: SC 62, 39-40, citado por Mateo-Seco, *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo* 79 (Cita 13).

⁸⁷ “Un diácono bajará al agua con el bautizando, le impondrá la mano, y dirá: ‘¿Crees en Dios Padre todopoderoso?’ Y el que se bautiza dirá: ‘Creo.’ Inmediatamente, el que bautiza, teniendo la mano puesta sobre su cabeza, lo sumergirá en el agua. En seguida dirá: ‘¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios que ha nacido de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, ha sido crucificado bajo Poncio Pilato, ha muerto y al tercer día ha resucitado vivo de entre los muertos, ha subido a los cielos y está sentado a la derecha del Padre, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos?’ Y cuando diga creo, será sumergido por segunda vez. Nuevamente el que bautiza dirá: ‘¿Crees en el Espíritu Santo en la Santa Iglesia?’ Y el que es bautizado diga: ‘Creo.’ Y será sumergido por tercera vez.” (San Hipólito, *Traditio apostólica*, 21: SC 11bis, 86-89, citado Mateo-Seco, *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo*, 80 (Cita 14).

⁸⁸ Un gran resumen de esta controversia histórica está en Congar, *El Espíritu Santo*, 608-645.

de comprensión y diálogo, pero al mismo tiempo se impidió la profundización de esta teología por mucho tiempo.

En la comprensión católica actual del Espíritu Santo, que es una verdad conservada en la tradición y celebrada como confesión en la liturgia, se sitúa en el Padre como único origen.⁸⁹

El *Filioque* está presente en el *Catecismo* incluido en el *Símbolo* (CIC 245-248). Las palabras de Juan Pablo II ilustran esta posición católica y la mediación conciliatoria que tiene hoy el tema:

La fórmula conciliar del año 381 rezaba así: “Creo en el Espíritu Santo, que procede del Padre.” La fórmula más completa: “que procede del Padre y del Hijo” (*qui a Patre Filioque procedit*), ya presente en antiguos textos y vuelta a presentar por el Sínodo de Aquisgrán, en el año 809, fue finalmente introducida también en Roma en 1014 con ocasión de la coronación del emperador Enrique II. Se difundió desde entonces en todo el Occidente, y fue admitida por los griegos y los latinos en el II Concilio ecuménico de Lyon (1274) y en el de Florencia (1439). Era una puntualización, que no cambiaba en nada la sustancia de la fe antigua, pero que los mismos romanos pontífices no se decidían a admitir por respeto a la fórmula antigua ya difundida por doquier y usada también en la basílica de San Pedro. La introducción de la añadidura, acogida sin graves dificultades en Occidente, suscitó reservas y polémicas entre nuestros hermanos orientales, que atribuyeron a los occidentales un cambio sustancial en materia de fe. Hoy podemos dar gracias al Señor por el hecho de que también en este punto se va aclarando en Oriente y Occidente el verdadero sentido de la fórmula, y el carácter relativo de la cuestión misma.⁹⁰

El Espíritu Santo se recibe como amor entre el Padre y el Hijo, como don común, pero es además persona distinta que posibilita y garantiza la relación entre el Padre y el Hijo. Los tiene ante sí y es

⁸⁹ Al respecto, dice Juan Pablo II.: “Ninguna confesión de fe propia de una tradición litúrgica particular puede contradecir a esta fundamental expresión de la fe trinitaria, enseñada y profesada por la Iglesia de todos los tiempos [...]. De la parte católica existe una decidida voluntad de clarificar la doctrina tradicional del Filioque, presente en la versión litúrgica del Credo latino, para que quede patente su plena armonía con lo que el Concilio ecuménico confiesa en el símbolo: el Padre como fuente de la Trinidad, único origen del Hijo y del Espíritu Santo.” (Juan Pablo II, Homilía fiesta de los santos Apóstoles Pedro y Pablo”, 30.VI, 7).

⁹⁰ Idem, *Creo en el Espíritu Santo*, 286-287.

amado como distinto por los dos, de manera que siendo constituido por la relación de ambos hacia él también lo está de él hacia ambos en relación correlativa.⁹¹

El origen del Espíritu procede eternamente del Padre, que es la fuente de divinidad; no es creado, entonces, y tiene la misma esencia del Padre y el Hijo. Este Padre es Padre del Hijo, por lo que podemos decir que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, u originariamente del Padre y, de un modo dado por el Padre, también del Hijo. Como propone Moltmann, el Hijo es el presupuesto lógico y la condición para la procesión del Espíritu, puesto que es una procesión en la que supone en primer orden la generación del Hijo, luego la existencia del Hijo y en tercer lugar, las relaciones mutuas del Padre y del Hijo.⁹²

Respecto del principio trinitario de la singularidad, debemos entender que se trata de dos procesos distintos, los de la “generación” del Hijo por el Padre y de la “procesión” del Espíritu desde el Padre. Si no se toman como diversos se corre el riesgo de caer en errores, como el de considerar al Espíritu como un segundo Hijo. Por tanto, la procesión del Espíritu y la recepción de su carácter relacional como unión del Padre y del Hijo son procesos diversos. Las procesiones intratrinitarias originan relaciones divinas, es decir, se está en referencia a algo, por lo que implica una relación entre tres componentes: un sujeto, un término y un fundamento de la relación.⁹³

Al prescindir ahora de ese lenguaje elaborado de la teología trinitaria y acoger la dimensión de la *autopresencia* como *autoposición de sí mismo o como real* para hablar del carácter personal del Espíritu –en cuanto abierto a la comunión en apertura ilimitada en la que cada autopresencia solo puede existir junto a las otras dos– se puede decir que el Espíritu es don total de ellas, que es esta *apertura-como-don* de encuentro entre el Padre y el Hijo.⁹⁴

⁹¹ Greshake, *El Dios uno y trino*, 262.

⁹² Moltmann, *Escatología cristiana*, 198-200.

⁹³ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 315 (*Summa Theologica*, I q. 28 a. 1.ad. 3).

⁹⁴ Así: “En cuanto Espíritu del Hijo nos lleva ante el hijo, a quien ahora, como autopresencia, podemos decir: ‘Yo soy el que te conoce solo a ti’, llevándole en este decir a todos aquellos en quienes lo conocemos, porque se parecen al Crucificado. En cuanto Espíritu del Padre,

1.5.3 La libertad, moral del Espíritu

La teología del Espíritu Santo –como hemos podido ver– ha estado presente en la confesión de la Iglesia primitiva cristiana expresada en las Escrituras, y continuó su importancia en la reflexión de la patrística, incluso, en las síntesis morales medievales. Sin embargo, es precisamente en la época de nominalismo, en especial, en la casuística moral, cuando se olvida y se esconde de la reflexión. Ello significa que coincide con el inmovilismo de los tratados de teología y de su pérdida de significación salvífica. En el contexto de renovación del Concilio se recupera esta teología del Espíritu, que luego será desarrollada en forma doctrinal en el *Catecismo* y como propuesta moral en la encíclica *Veritatis splendor*.

La función del Espíritu Santo en la dinámica de la Trinidad, como recepción pura de amor, reconoce que el Espíritu es amor que revela a los otros y se revela por los otros. Así se entiende como acción y transformación que se hace presente en el corazón de la acción humana, potenciándola y haciéndola creativa. De manera específica, la moral guiada por el Espíritu es una moral del corazón que realiza la misericordia en forma de hábitos en favor de los pobres, los oprimidos, los enfermos, los niños, las mujeres, no solo buscando, sino haciendo justicia. Esa misericordia es, al mismo tiempo, don y exigencia que está específicamente expresada en las bienaventuranzas (Mt 5,3-10), bienaventuranzas que corresponden, unas al don, y otras a la tarea, como afirma el *Catecismo* (CIC, 1716-1724).

Otra de las funciones del Espíritu es la santificación de las personas por el dinamismo de la gracia. Esto corresponde a una especie de *instinto* espiritual⁹⁵ que se expresa en la dinámica de las acciones humanas como virtudes morales y teologales (CIC, 1803-1829). El fundamento de tal santificación reside precisamente en que es el Espíritu quien nos comunica la vida divina y derrama el amor de Dios en nuestro corazón (Rm 5,5; Ga 4,6). Así, la inhabitación espiritual como germen de la gloria eterna (escatología), suscita el salir de sí mismos, de los propios intereses, para abrirse a los necesitados, y

nos lleva por el Hijo al Padre para que podamos llegar a ser como el Hijo es para el Padre: ‘Soy solo gracias a ti’; y el Padre para el Hijo: ‘Soy solo para ti’.’

⁹⁵ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 173.

superar las barreras y normas sociales, sin caer en la anomía, en la anarquía sin sentido, para dejarse llevar por el Espíritu de libertad (2Co 3,17).

Ahora bien, esa libertad del Espíritu resulta ser el gran distintivo de la moral cristiana. El Espíritu es fuente del nuevo nacimiento de la libertad, la de Cristo, la que él vivió y personificó con sus actitudes y su praxis de liberación. La libertad de las personas tiene el modelo en la libertad divina, pues participa de ella, especialmente en su conocimiento de amor, que es más importante que cualquier otro saber o habilidad. Si el amor es el centro de la vida divina de la relación entre las personas, cada una desde su propia realidad de ser, entonces cuando el hombre se reconoce como imagen de Dios, le corresponde vivir esa dinámica interna de amor, esa compenetración de amor con compromiso en favor de los demás.

Las acciones de bondad y de solidaridad con el prójimo demuestran la libertad y el nivel de compromiso que se tiene; por eso, el mandamiento del amor resume todo el Decálogo de Moisés, no solo en el nivel de los pares, de los iguales, sino en relación con Dios (1Jn 2,4). Así como se alcanza conocimiento del bien, también se logra sensibilidad del mal de la injusticia, que es necesario contrarrestar con la promoción de la justicia (VS 2). Se trata de una *empatía* en el corazón humano como fundamento de la solidaridad, y representa saber, sentir y asumir la condición humana. Ese *hacerse cargo* pasa entonces por transformar dicha realidad, por cambiar las lógicas de distribución de los bienes para que se pueda vivir dignamente.

La moral del Espíritu definida especialmente como una moral de la libertad nace e infunde amor, y además tiene implícito el dinamismo creativo de la fidelidad (B. Häring). De esta manera, se identifica como una moral renovada, abierta, dispuesta, acogedora, dialogante, reconciliadora y agradecida, lo que indica que es una moral comunitaria, creadora de convivencia armoniosa.

En efecto, la moral del Espíritu considera obrar bien y piadosamente, pero también potenciar y trabajar desde los valores de la convivencia, donde nadie es excluido; antes bien, los necesitados tienen preferencia porque su existencia es testimonio de que el Reino no está presente aún y de que la comunión no ha llegado a su plenitud.

2. LA *COMMUNIO* TRINITARIA EN EL HORIZONTE DE LA TEOLOGÍA MORAL

La *communio* trinitaria no solo ha sido un tema propio del misterio de Dios, sino que poco a poco toma lugar preponderante en la reflexión teológica en general y específicamente, en la teología moral, como horizonte de comprensión de la realidad desde la riqueza de la pluralidad y como paradigma en el que se crean nuevos ámbitos, sentidos culturales y cosmovisiones a partir de este fundamento y esta meta, y como expresión de la revelación de Dios en el mundo.

La *communio* de Dios es, en la lógica de autopresencia, un concepto que permite superar esas categorías de sustancia y de sujeto usadas tradicionalmente en la teología para hablar de Dios unidad y para concebir las personas. Esto es importante para la moral en cuanto reconoce que cada categoría tiene un imaginario cultural que lo comprende y revela implícitamente una imagen de Dios, la cual expresa a su vez una concepción de la moral.

Las relaciones intratrinitarias –si se conserva el lenguaje tradicional– se dan en forma diferenciada: la paternidad (relación Padre-Hijo), la filiación (relación del Hijo con el Padre) y la inspiración pasiva (relación del Espíritu Santo con el Padre del Hijo) y la inspiración activa (relación del Padre del Hijo con el Espíritu Santo). De ellas, la inspiración activa se identifica con la paternidad y la filiación; por tanto, está en referencia al Padre y al Hijo en común. Las otras tres son realmente distintas entre sí, de manera que las diferencias en Dios se refieren a las relaciones intratrinitarias, es decir, son la expresión abstracta de las tres personas divinas.⁹⁶

Esta elaboración tiene gran tradición y además fue acogida por el magisterio como principio fundamental. Sin embargo, no es muy afortunada para la teología moral, no tanto porque sean incomprensibles, sino porque se deslizan en un lenguaje abstracto y diferenciado que poco se articula a la realidad del creyente en su obrar moral.

⁹⁶“Por eso, aunque el Padre y el Hijo sean distintos, no existe ninguna diferencia en la substancia. En efecto, los rasgos del Padre y del Hijo no se refieren a la substancia, sino a una relación. Pero esta relación no es un accidente, porque no es mudable.” (San Agustín, *Obras*, 403 [*De Trinitate* V, 6, 6]).

Por eso, a pesar de haberse considerado la constitución interna de la Trinidad desde la tradicional hermenéutica, para hablar de manera legítima del misterio de Dios, será desde el marco de la relacionalidad donde se comprenda la *communio* divina y su relación con la vida moral.⁹⁷ Así, la Trinidad como doctrina es la hermenéutica de la afirmación “Dios es amor”; es un acontecer interpersonal del amor en el que no se da ningún orden ontológico, pues el amor divino no es el resultado de las personas que se aman, ni en el antes del intercambio de las personas; es la realización de la *communio* de amor: “Es el acontecer de la unión que diferencia.” Ahora, por ser “en sí” amor, puede ser “para nosotros”.⁹⁸

Esa *communio*, en cuanto realidad de amor interpersonal o perijorética (como se ha definido clásicamente la relación de amor en la cual cada una de las personas es vinculada en su ser *hacia, a partir* y *con* las otras *en* el amor, y en la que la unidad está en la vivencia de la pluralidad, y viceversa, donde su diferencia es la forma más sublime de unidad) es muy importante para la comprensión de la realidad y de la vocación como personas, en cuanto que cada una realiza su particularidad personal en el dinamismo amoroso de donación y recepción de sí. Esto ocurre de manera propia y diferente.

La *communio* del amor que distingue y a la vez une a las personas en la divinidad desemboca en una plena “comunialización” y trinitarización de la creación. Ésta –a través de su dinámica evolutiva y por el actuar libre del ser humano– dispone del espacio y de la autonomía de la naturaleza hacia Dios, y tiene en sí misma la intrínseca relacionalidad amorosa en su ser personal, lo cual no solo implica diferencia, sino unidad-con, unidad plural y no unicidad subjetiva. De este ser personal es posible ese proceso libre e histórico de realización de la *communio* en el mundo, el cual se da en dos dimensiones: en *communio* vertical (comunidad con Dios) y en *communio* horizontal (relaciones entre las criaturas).

⁹⁷ Greshake, *El Dios uno y trino*, 266.

⁹⁸ *Ibid.*, 234-235. Así mismo, E. Jünger justifica este acontecer interpersonal: “Dios se tiene a sí mismo, así y solamente a sí, a saber: regalándose. Su tenerse-a-sí-mismo es el acontecer, es la historia de un regalarse a sí mismo y por tanto el final de un tenerse-a-sí-mismo.” (Jünger, *Dios como misterio del mundo*, 420).

Las dos dimensiones están presentes en la revelación de Dios al pueblo de Israel, más concretamente, en la estructura de la alianza que establece con él.⁹⁹ La misma estructura está presente en el Nuevo Testamento a partir de la plenitud de lo que hay que creer: Dios es amor (1Jn 4, 16); un amor que se expresa en el darse a sí mismo y al que, en consonancia con él, Jesús responde con el sacrificio de la cruz (Jn 13,1) y al entrar en comunión con nosotros, haciéndose presente a través del prójimo, que origina una realidad, una presencia de Dios en comunidad.¹⁰⁰

Tal vez el pasaje más evidente de esta relación está en la parábola del juicio en Mt 25: “Tuve hambre y me diste de comer, estaba desnudo y me cubriste...”. De este modo, es posible decir que si Dios es amor y está en nosotros, entonces solo existe la posibilidad de amar a los demás. Nuestro amor a los hombres es la medida de nuestro amor a Dios.

La *communio* entre Dios y cada uno de nosotros está unida con la *communio* entre nosotros, y solo a partir de esta coexistencia comunitaria es posible que nos asemejemos a la meta de Dios Trinidad.¹⁰¹

⁹⁹ Testimonio de ellos son las dos tablas del Decálogo: los que exigen la exclusividad de Yahvéh y los que regulan las dinámicas sociales. El núcleo de la alianza en el Antiguo Testamento reside en que Yahvéh hace depender su salvación en la historia del actuar de su pueblo, a partir de la solidaridad con el prójimo, de *ser-para* los demás, de tal modo que cada israelita tiene la responsabilidad en mayor o menor grado por mantener la alianza. Al respecto, dice W. Pannenberg: “La unión inseparable entre comunión con Dios y comunión de los hombres entre sí, constituye el contenido central del testimonio de Israel entre los pueblos y fundamenta la relevancia de su tradición de fe para todos los hombres.” (Pannenberg, *Teología sistemática*, II, 350).

¹⁰⁰ “El darse a sí mismo no es solo su dirección vertical hacia arriba y hacia abajo. El darse a sí mismo es también su dirección horizontal: entre nosotros, en nuestra comunidad, ha de vivirse la vida de Dios, ha de hacerse mundo, ha de hacerse espacio en el que el Señor habite, fin de que el mundo pueda creer (Jn 17,21ss; Mt 18, 20).” (Hemmerle, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 79-80).

¹⁰¹ “El Dios del amor nos habla, principalmente, a través del amor al prójimo. Si nos abrimos verdaderamente a todo lo que es amor genuino y respondemos a los otros como personas que aman o necesitan amor, nos hallamos siempre en el camino de la fe, aun cuando sea únicamente en la forma de analogía de la fe. El Dios del amor nos llama a través de todo lo que ha creado y a través de su amor personal hacia todas las personas.” (Häring, B., *Libertad y fidelidad en Cristo*, I, 79).

Así, las relaciones horizontales no son *medio*, ni *consecuencia*, sino la *forma concreta* como el hombre vive la relación con Dios.¹⁰²

Si el individuo está en una comunión viva con el Dios comunal-trinitario, él mismo se torna comunional y no puede ser de ninguna otra manera. Ahora bien, si no acepta esta experiencia y la vive con libertad, y por el contrario ve en el “mundo” como lo dado objetivamente para su propio provecho, termina destruyendo el mundo y negando el misterio de lo real, puesto que el mundo y toda la creación son regalos para garantizar su vida, su dignidad y la unidad del todo. El amor es concreto y se manifiesta en una ética del cuidado a la naturaleza y a los demás, en virtud de que la creación “es un medio concreto de expresión de mi voluntad de unidad y de comunidad con el otro”.¹⁰³

Existe un concepto relacionado con esta estructura comunal y de relación de toda la realidad, que es el *principio de representación* presente en este dinamismo ontológico de Dios. Es el que reconoce al ser humano como ese representante de toda la realidad, a partir del cual está constitutivamente relacionada con el resto, y de alguna manera, representa a otro en su propia *communio* con Dios y entre los otros seres humanos, siendo posible también que sea representado por otros.

El fundamento de esta representación, así como el de racionalidad, está en toda la *Biblia*, y pertenece al carácter de vocación, de talentos recibidos para disponer –como los profetas– de su vida para ser intercesores del mensaje de Dios para el pueblo. Moisés representa a Israel ante Dios (Nm 11,11-17). En el Deutero-Isaías, el siervo de Dios sufriente toma en sí todos los pecados y ruega por los pecadores (Is 53,12). También se puede recordar el martirio de los justos en representación del pueblo y sus pecados (2M 7,37s).

Este principio de representación en la *communio* significa que el ser humano como *yo*, a pesar de su singularidad y de su libertad, es un ser *en, con y para* la relación con los otros. Esta estructura comunal es de toda la creación, y específicamente en el ser humano es explicada por Pablo con la analogía del cuerpo: “Si un miembro padece, todos

¹⁰² Greshake, El Dios uno y trino, 347.

¹⁰³ Ibid., 348.

los miembros se compadecen; y si un miembro es honrado todos los miembros se gozan con él” (1Co 12,26). Como principio de representación, adquiere su función hermenéutica en la comprensión de la historia de salvación desde una perspectiva trinitaria, por la cual si en la vida intratrinitaria cada una de las personas puede, de alguna manera, ocupar el lugar de la otra, sin que su alteridad se suprima, y por el contrario, se posibilite, del mismo modo, la creación, inserta en la lógica trinitaria, puede darse esta representación como posibilidad de realización.¹⁰⁴

En la constitución *Gaudium et spes* se presenta la misma idea. El hombre impregnado de la gracia de Dios tiene como misión contribuir –mediante su actuar en la historia–, continuar y llevar a la plenitud la creación (*GS* 34.57). Esta verdad constituye lo esencial del misterio de la autocomunicación de Dios al hombre, pues ese donarse a sí mismo no le implica reducirse a ser objeto de su conocimiento. Es precisamente aquí donde radica el misterio, como dice França Miranda:

Siendo que Dios es para el hombre el misterio sin más, surge entonces la cuestión: autocomunicándose él al hombre, haciéndolo participar de su vida divina, ¿no desaparecerá el misterio de Dios para el hombre? La respuesta es negativa, pues en la visión beatífica, en la cual Dios se nos autocomunica, no se da la supresión del misterio: solo que allí la incomprendibilidad, el misterio de Dios, que nos era dado siempre como recusación y distancia, se nos torna próximo.¹⁰⁵

Esta concepción de misterio es clave en la moral, porque nos aísla del recurso abstracto del racionalismo y nos pone en la relación con un Dios personal, que es amor en comunión en sí y cuando sale de sí. Esto quiere decir que Dios no deja de ser Dios por establecer una relación de comunicación y amistad con el ser humano, quien está llamado también a entregarse en la experiencia de conocimiento y de amor a este misterio de Dios en un movimiento de encuentro solidario con los demás.

A partir de este desarrollo expuesto sobre la comunión de Dios es posible reconocer la estructura ontológica del ser concebida ori-

¹⁰⁴ Greshake. *El Dios uno y trino*, 352-353.

¹⁰⁵ Miranda, *O Mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitaria de Karl Rahner*, 198.

ginariamente en forma relacional y plural, es decir, como acto *de, para y por* la comunión.¹⁰⁶ Así, la Trinidad es el origen comunional de toda la realidad, de toda la creación¹⁰⁷, por lo cual, al ser un constitutivo irrenunciable de la comunión, no hay lugar para una moral que no sea comunitaria, eclesial.

Una moral en el amor busca la unidad entre los hombres, reconociendo y respetando las diferencias, e integrándolas a la realización de la vida compartida. Este es un nuevo modelo de unidad que –como dice Juan Pablo II– pueda inspirarse la solidaridad como tarea y vocación de todos:

Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “comunión”. Esta comunión específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser “sacramento”, en el sentido ya indicado. Por eso, la solidaridad debe cooperar en la realización de este designio divino, tanto a nivel individual como a nivel nacional e internacional. Los “mecanismos perversos” y las “estructuras de pecado” de que hemos hablado solo podrán ser vencidos mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana, a los que la Iglesia invita y que promueve incansablemente. Solo así tantas energías positivas podrán ser dedicadas plenamente a favor del desarrollo y de la paz.¹⁰⁸

La presencia divina de cada una de las personas se hace presente en la persona humana mediante las actitudes de dar, recibir, agradecer, actitudes con las que produce una identificación entre el ser de Dios y

¹⁰⁶ Al respecto dice J. Martín Velasco: “Ser personalmente es hacer acto de ser, hacerse cargo no de una cualidades o propiedades, sino del hecho mismo del ser. Esta existencialización de la persona introduce así la responsabilidad, la decisión, la libertad en el seno mismo del ser personal. Lo ético con ello aparece no como una esfera superpuesta de la persona que afecte a sus actos o a los resultados de sus actos, sino como componente interior de la persona: hacerse persona, podemos decir –con P. Ricoeur– es dar a la individualidad en nosotros una cierta significación.” (Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, 215).

¹⁰⁷ Es una concepción que entiende la realidad como una totalidad plural-relacional-comunional, y por tanto, no se justifica en la búsqueda de ejemplos alegorías que presenten este modelo de comunión. “El núcleo óptico más íntimo de la realidad como acto más originario del ser es el acto comunicativo [...]. Es el acto originario de recibirse y darse en relación al todo plural de la realidad.” (Zarazaga, *Dios es comunión*, 299).

¹⁰⁸ Juan Pablo II, *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis* 40.

el ser del hombre. Sin embargo, tal identificación ha de ser simplemente metodológica, fruto de la imposibilidad propia de la teología de hablar adecuadamente de Dios sin antropologizar.

La presencia del Padre corresponde al sentido de dar en forma plena. Esto significa dar de sí, para que los otros puedan hacer lo mismo por los demás, y permitir que sean ellos mismos y desarrollen su entrega sin imposiciones. Lo propio del Padre es crear y dejar que el otro crezca; es saber dar de sí gratuitamente, para que los otros puedan vivir y crecer en abundancia. En esta perspectiva hay que entender el texto del Evangelio: “Sed misericordiosos, perfectos (creadores) como vuestro Padre celestial es misericordioso, perfecto y creador” (Mt 5, 48).

La paternidad de Dios nos conduce al misterio de su filiación en Cristo, del cual participamos por su gracia. Se reconoce que lo propio de Dios Hijo es el recibir y el acoger divino, que corresponde a las actitudes de saber recibir, acoger, escuchar (obedecer: *ob-audire*). Pero además, al recibir ese don del Padre, el Hijo le responde con amor en la historia, mediante su entrega y fidelidad en la Pascua, que corresponde a la entrega total, a la consagración a las causas de la justicia. Este acoger es un aprendizaje que se lee como una *actitud de encarnación*, como la llama X. Pikaza.¹⁰⁹

La actitud que corresponde adoptar a partir de la revelación del Espíritu es la entrega mutua que suscita una comunión entre todos y todas. Es un amor que une con un mismo don y se entrega con la misma fuerza para hacer una unión perfecta, plena de vida compartida. Es un nosotros vital que da vida y se alimenta de esa misma vida. Este vivir la comunión vinculado al Espíritu de Cristo, en la comunidad cristiana, nos anima por el ideal de fraternidad, pero siempre de manera parcial y en expectativa de plenitud en el compartir definitivo del Espíritu Santo (1Co 13).

Se ha planteado de muchas maneras el significado y el proceso de trinitarización de la realidad, pero también se ha planteado que esa presencia de Dios en las personas no quita la libertad, por lo cual ese devenir de la *communio* de Dios en todo lo creado no es un acontecimiento puro y sin contradicciones, sino que necesita salvación.

¹⁰⁹ Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, 238.

Evidentemente, la revelación de Jesucristo no es solamente para llevar la creación a la plenitud, sino para sanar el enfermo, perdonar el pecador, liberar el cautivo, suprimir esa distancia entre Dios y el hombre que se ha creado por el pecado. La revelación de Dios en Jesucristo se hace precisamente en ese contexto de salvación y restauración, y reconoce, por tanto, que existe esa realidad de rechazo al llamado de Dios.

Así, en el horizonte del llamado a la vida con el Dios trinitario para estar en comunión, existe una realidad de pecado a través del cual el hombre responde negativamente. Es decir, si Dios es *communio* e invita a todos los hombres a esa *communio*, el pecado es el rechazo a esa invitación mediante la opción de centrarse egoístamente en sí mismo y pretender –desde ese individualismo– ser indiferente a los demás, siendo autosuficiente, sin referencia a Dios.

En este aferramiento sobre sí mismo, el hombre manifiesta también angustia, desesperanza, vacío. La imagen del “corazón encorvado sobre sí mismo” de San Agustín, o la que presenta el relato mitológico de Génesis (2-3), representan esta idea esencial de pecado como rechazo de la *communio*. Otra imagen de pecado recogida por la Sagrada Escritura está en la idea del hombre de “ser como Dios”, de la cual puede inferirse una perversión del pecador de la imagen de Dios, pues no lo reconoce como un Dios trinitario, relacional, sino un “dios rival”, individual, sin alteridad.

En virtud de su creación como imagen y semejanza de Dios, el hombre está orientado y llamado a tener vida verdadera mediante la unión con Dios y mediante la relación con los demás, de tal forma que el pecado como opción de rechazo a esa relación es una forma de estar en contra de la vida misma. Así, el pecado adopta la forma de rechazo del ser humano a sí mismo, a su oportunidad de realización, para caer irremediabilmente en el vacío, la desesperanza y la muerte. Este sinsentido, cuando es percibido por el mismo pecador, pero éste sigue buscando la respuesta en su propia realidad y en su impotencia, lo termina llevando a la muerte, como dice San Pablo: “El salario del pecado es la muerte” (Rm 6,23).

Ahora, la dimensión de pecado, así como de la *communio*, no es individual. En razón de la realidad social, el pecado está relacionado con la realidad del mundo y afecta la creación y su vocación. Así

como el amor se integra en una red de relaciones para buscar la comunión, también el pecado se impone como una red de disociación y distorsión de relaciones para generar explotación, marginación, guerra, luchas de poder. Por tanto, afecta y modifica el mundo, destruyéndolo en función del *para sí mismo*.

En cuanto el hombre actúa en contra de la *communio* está actuando en contra de sí mismo, de su propio bien, pues solo en la comunidad de Dios con los hombres puede encontrar su felicidad, su salvación, su realización; pero justamente por ese amor misericordioso e infinito, Dios no abandona a la criatura que peca, sino propone una nueva iniciativa para liberar al mundo de ese dominio y volver a la eterna *communio*. Ofrece nuevamente su gracia, a pesar del pecado, y el hombre solo puede aceptarlo como un amor que está más allá de toda posibilidad. En esto consiste propiamente la revelación de Dios en la encarnación de Jesucristo y de su pascua: la creación de comunidad, que en lenguaje de Jesús es el *Reino de Dios*, uno que acoge, integra, reconoce.

La vida de Jesús es una búsqueda incesante por formar comunidad, y es su voluntad que su unidad con el Padre se extienda a toda la humanidad, para que la creación toda alcance su meta: ser una, como es uno Dios trino (Jn 17,21). Ahora, el acontecimiento de la cruz es el signo más radical de esa propuesta de amor incondicional de Dios para quien rehúsa de esa *communio*.

Corresponde al cristiano hacer presente esa gracia en su vida personal y en su experiencia de fe eclesial, para dar cuenta de la esperanza sobre la cual la Sagrada Escritura brinda tantos testimonios. La revelación cristiana se centra en la esperanza de la redención. Por eso, corresponde a la teología moral presentar el pecado desde la esperanza, y no como su objeto inmediato, con lo cual rescata su talante escatológico. Así, se evita que el pecado quede instalado en el presente como anuncio de pesimismo irrefrenable y convierta la exhortación moral en cualquier proyecto ideológico.¹¹⁰

¹¹⁰ “La fe cristiana crítica el pecado del mundo en cuanto deshumanismo del hombre y dehumanización del mundo. Pero lo hace por amor al hombre y por amor a ese mundo que es también suyo, por ser el del Señor.” (Flecha, *Teología moral fundamental*, 338).

3. LA GRACIA COMO DON: EJE DE LA *COMMUNIO*

La gracia se define como la presencia de Dios en el mundo y en el hombre, y la tarea de la teología es reflexionar sobre la experiencia de esa presencia por parte del hombre y de la Iglesia. Para ello debe aproximar lenguajes que permitan tener conciencia de esa presencia amorosa, que además no depende de nuestro mérito, sino de la voluntad de Dios, en cuanto dialécticamente la presencia de Dios indica el estado de necesidad de salvación, de liberación, de rehabilitación del ser humano.

Esta gracia revela la estructura del hombre para estar en apertura y entrar en diálogo con Dios. A la vez, incluye el deseo natural de Dios y el rechazo de ese mismo Dios mediante el ejercicio de la libertad del hombre en función de sí mismo. El planteamiento de este trabajo mantiene todo el tiempo esa reflexión de la gracia como don, que se constituye en eje transversal a partir del cual es posible hablar de la comunión como fundamento y como tarea en la moral cristiana.

La gracia impregna la vida y la teología como la reflexión de esa realidad, y busca mediaciones para hacerla comprensible, no tanto racionalmente como vivencialmente. Se ha tomado como mediación la comprensión de gracia desde la teología paulina para quien el hombre habilitado para ser *capax Dei* participa de la naturaleza divina (2P 1,4).

La referencia de San Pablo es fundamental, por cuanto él se constituye como el apóstol de y por la gracia. Su anuncio, el Evangelio, no es para él una doctrina sobre Dios, sino una experiencia de su poder, de la salvación que se efectúa cuando es proclamado (Rm 1,16).

Por tanto, el discurso paulino avanza desde el Evangelio vivido y desde la acción del Espíritu que en él se produce hacia la fe y la nueva existencia de la comunidad. Esto quiere decir que “no es posible comprender el mensaje y la teología del apóstol Pablo si no se tiene presente el desarrollo de su vida”¹¹¹; y que “Damasco es lo más propio y personal que acontece en la vida de Pablo y verosímilmente, la razón de sus diferencias con otros cristianos”.¹¹²

¹¹¹ Gnllka, “Pablo y su transmisión del kerigma cristiano primitivo a los gentiles”, 55.

¹¹² Pastor, *Pablo, un seducido por Cristo*, 34.

En lo acontecido en Damasco se pone la legitimidad de su misión, y lo considera como la razón última de su actuación y predicación (Ga 1,15-17; 2,1-9; Flp 3,8.14; 1Co 9,1; 15,8). En esta cita queda claro que le interesa plantear el mensaje captado, más que lo anecdótico personal que pudiera tener.¹¹³

La descripción de Ga 1,15-16 refiere que también él ha visto al Señor, y que comprende su conversión como resultado de una aparición del Resucitado. Es una visión que lo pone en la misma condición que los primeros testigos de la resurrección; la diferencia entre la experiencia de los primeros testigos y la suya propia reside en el tiempo, que fue posterior y tuvo carácter individual. Fue un momento original que le proporcionó un discernimiento básico y le orientó hacia una nueva misión.

Pablo no llegó a la fe por insatisfacción ante la ley (Flp 3,6). El cambio se dio en un celoso seguidor de las tradiciones (Flp 3,8). Hubo una reorientación de su vida y un compromiso nuevo derivado de esa nueva imagen de Dios que estaba alcanzando.¹¹⁴ La iniciativa de revelar su Hijo a Pablo es de Dios Padre; porque no es que el Hijo no sea Dios, como es Dios el Padre; por eso, Pablo descubre su vida bajo el signo de la elección para el ministerio (Rm 1,14.25; Ga 1,16), y le implicó su cambio personal al descubrir un nuevo conocimiento de Dios. Predicar allí donde Cristo todavía es desconocido es el efecto más evidente de su conversión. Dios es quien le envía (1Co 4,19) y si no le es posible viajar es por el poder de Satán (1Ts 2,17-18).

La existencia de Cristo, experimentada en sí mismo y en su misión a los paganos, estaba en la base de su pensamiento y era contenido de su Evangelio. Persona creyente y Evangelio creído no pueden ser separables en la vida y en la teología de Pablo. La justificación es un hecho pasado y único, puntual y cumplido, simultáneo en la adhesión a Cristo, que supone la aceptación del don que se le concede y no la producción de obras por buenas que sean. Es una fe que supera la dimensión subjetiva. No se trata de hacer, sino de aceptar; ni se debe confiar en lo realizado, sino que habrá que esperar confiado, a pesar

¹¹³ Bornkamm, *Pablo de Tarso*, 55.

¹¹⁴ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, 87.

de lo realizado: creímos para ser justificados. Es una justificación universal, porque es gracia y no efecto de un esfuerzo de obediencia. La dimensión de la predicación central de Pablo está en que el Evangelio libera al creyente de la ley, de su obediencia, pero no lo deja liberado de su hermano (1Co 8,11-12).

El Capítulo 8 de la Carta a los Romanos es la cúspide del desarrollo paulino en torno de lo específico del cristiano: la estructura trinitaria de la vida cristiana viene a ser la sintaxis neotestamentaria sobre la vida en el Espíritu.¹¹⁵ El v. 8, 6 nos dice: “La sabiduría de la carne es muerte, la sabiduría del Espíritu es vida y paz.” La sabiduría del Espíritu responde a la existencia bautismal, a la gran verdad cristiana del Dios uni-trinidad con el hombre y en el hombre. Así, en Rm 8,3 deviene el *locus classicus* de la teología paulina de la encarnación, porque es en el hacerse humano el Hijo de Dios donde el pecado pierde su soberanía. La *kénosis* de Dios en la cruz de Cristo no es simplemente la aparición de su Hijo en la carne, sino el derrocamiento del pecado.

Es, en el bautismo, donde se cambia de poderes. El cristiano ya no está bajo el poder de la carne sino bajo la señoría del Espíritu del Padre y del Hijo. El cristiano está en el Espíritu porque el Espíritu mora en él. Es el Espíritu el que hace presente y actualiza la encarnación y la Pascua del Hijo en el corazón del bautizado, y solo desde esa presencia es posible entender su sabiduría: “la sabiduría del Espíritu” de Rm 8,6. Esa sabiduría será el saber vivir esa presencia.

El Capítulo 2 de la Carta a los Filipenses (2,2) profundiza esta idea, cuando dice que ellos deben y están llamados a sentir “lo mismo” y sentir “lo único” porque son en Cristo, y desde el día de su bautismo una sangre nueva corre por sus venas y deben vivir en comunión.¹¹⁶

Es el Espíritu Santo el que transforma la sabiduría de la fe en una vida en acción. Es él quien nos cristifica y nos diviniza (1Co 12,11). Esta cristificación es definitiva solo en la alteridad con los demás (Flp 2,4), lo que abarca la dimensión trinitaria. El vivir en Cristo será

¹¹⁵Moreno, “La sabiduría del Espíritu es biógena: hacia una sintaxis de la alteridad (Rm 8,6 y Flp 2,2)”, 3-30 (5).

¹¹⁶Un análisis extraordinario de orden exegético de “lo mismo” y “lo único” se encuentra en Moreno, “La sabiduría del Espíritu es biógena”, 12-16.

un con-vivir, y el ser en Cristo será un co-ser con los hermanos en el espíritu de la comunión trinitaria.

4. CONCLUSIÓN

La opción del Concilio de extender a todo nivel la analogía de la unidad y la comunión llevó a plantear el redescubrimiento eclesial primitivo de considerar la comunión intratrinitaria como fundamentación y meta de la moral cristiana.

Son abundantes los textos del Concilio que proponen ese orden; unos están orientados desde la creación y otros desde los signos de los tiempos, pero siempre establecen el principio de servicio de la Iglesia como llamada a la construcción de esa unidad, en la búsqueda de que toda la realidad esté ordenada hacia Dios; es decir, el crecimiento de la unidad como comunión es dada por la Trinidad, al mismo tiempo que crece el Reino por efecto del cumplimiento de la misión de la Iglesia.

Así, la categoría *communio* es fundamental en la comprensión del ser eclesial, pero también del ser personal, y desde allí se han renovado muchas concepciones relacionadas con la reflexión trinitaria. Una de esas categorías es la de persona, la cual es definida como *autoposesión* o *autopresencia en relación*. Esta definición permite ser usada como término para referirse a la realidad de Dios, como a nuestro propio ser, pues esa autopresencia en relación divina que es poderosa en todo es conocida desde nuestra condición de creaturalidad y desde nuestra experiencia de fe.

Lo que se diga del Padre, del Hijo y del Espíritu solo puede ser indirecto, a partir de su hacer histórico por nosotros. Explicamos cómo es persona, como es *autopresencia en relación* cada una de las realidades de la divinidad, para lo cual partimos de la revelación bíblica, en la tradición, pasamos luego al sentido que tiene en la dinámica trinitaria, y finalmente, a los rasgos a la moral que cada una de las personas propone.

En relación al Padre, es presentado como principio, origen de la dinámica de comunión trinitaria que propone como rasgo en la moral, ser modelo de acción desde la imitación del Padre. Esto es, *dar de sí* a los otros desde el amor (Mt 5,48) para la fraternidad universal.

El Hijo es presentado como el camino de la moral. Es quien nos revela la paternidad de Dios, de tal manera que somos hijos de Dios en él, participamos del misterio de su filiación.

Las consecuencias de esta filiación corresponden a la moral del seguimiento, que está orientada hacia el conocimiento y la adhesión a la persona de Jesucristo. Seguir a Cristo, seguir sus huellas implica –en términos de donación– la capacidad de recibir, acoger y “obedecer” al Padre, y al mismo tiempo, darse, entregarse para la salvación. El seguimiento define un itinerario que no se puede agotar en la especulación, sino que constitutivamente es acción, pues solo desde ahí se puede pensar a Dios¹¹⁷; de lo contrario, se terminaría identificando el *logos* de la cristología con el *logos* de los griegos, que es locura. Así, el seguimiento es la expresión de un saber moral.

El misterio del Espíritu Santo es revelado como misterio de amor y libertad de Dios que se derrama, y que actúa en medio de los hombres para hacer posible nacer de nuevo con Jesús, superando la antigua servidumbre, para poder proclamar junto Jesús: ¡*Abba!* Representa también el principio de la Iglesia como unidad comunitaria que supera las barreras de la división, corre el velo de la mentira y anticipa la plenitud escatológica del Reino. Moralmente, se traduce en el anhelo de libertad del hombre, que por sí mismo no puede alcanzar; se traduce en fuerza para vivir la comunión, la libertad, que creativamente debe traducir en vida compartida, solidaridad.

En la segunda parte de la exposición se trata el tema de la comunión trinitaria como horizonte de la moral. Esto quiere decir que la comunión no es solo fundamento, sino también meta de la moral, “movimiento de la criatura racional hacia Dios”¹¹⁸ donde hallará la

¹¹⁷El carácter práctico de la idea cristiana es presentada por J.B. Metz: “Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo. Pensar a Dios conlleva consigo una revisión de las aspiraciones y los intereses inmediatos centrados en nosotros mismos. Metánoia, conversión y éxodo no son puras categorías morales o pedagógicas, sino también categorías noéticas. Por eso los relatos de conversión y éxodo no son mero ropaje dramático de una teología ‘pura’ preconcebida, sino que pertenecen al fenómeno básico mismo de la teología.” (Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, 66).

¹¹⁸Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 107 (*Summa Theologica*).

felicidad, la *beatitudo*, que consiste en la dichosa comunión con Dios, no como un mérito propio seguido por el impulso egocéntrico de las propias fuerzas, sino el amor y la disposición para dejarse guiar por la gracia, por la Palabra, por el Espíritu a la voluntad de Dios.

Es una apuesta, un camino que muestra el carácter dinámico de la vida cristiana que presenta a Cristo como el camino, el Padre como el origen y al Espíritu como el que orienta, da fuerza y libera. Además, hace que la moral incluya como rasgos propios de su desarrollo, como teología, los temas de la conversión, las virtudes, la caridad, como aspectos nucleares de todo este movimiento hacia Dios en tensión permanente con el futuro escatológico.

Es, entonces, mediante la gracia como el misterio de la Trinidad influye en la vida moral. El efecto de la Trinidad en nosotros:

No aporta solamente una mayor iluminación de nuestro espíritu y una recta orientación de nuestra voluntad, sino que lleva consigo un cambio ontológico, que los textos sagrados llaman nueva creación y vida nueva. Todo lo que ha habido antes no ha sido sino la preparación. El acontecimiento que tiene lugar ahora no es la sustitución de la raza pecadora por otra humanidad sino su tránsito a una existencia y a una manera de vivir que son participación directa de la vida del Padre celestial.¹¹⁹

Es una unión con Dios que pertenece al constitutivo existencial y que tiene como resultado el poder alcanzar la felicidad escatológica; se realiza por el Espíritu Santo que Cristo nos da para transformarnos en la visión amorosa y de comunión.

Finalmente, y para completar este horizonte trinitario de la comunión, se presenta el pecado como opción de libertad en contra de la *communio* que ofrece Dios. Es un rechazo a la oferta de realización personal en el encuentro con los demás y en el dinamismo de la gracia, para estar en la realidad trinitaria Dios. Consiste en optar por lo contrario a lo que Dios propone, cerrarse en sí mismo y caer en la angustia de su propio límite, en el fracaso del individualismo, agotando todas las posibilidades de realización cierta. Sin embargo, es una realidad que no es definitiva, en cuanto se superpone dialécticamente codeterminada por la voluntad salvífica de Dios.

¹¹⁹ Philips, *Inhabitación trinitaria y gracia*, 27.

Ante la experiencia del rechazo de la *communio*, el cristiano está llamado personal y comunitariamente, como Iglesia, a dar testimonio de esa gracia que recibe y a superar esas contradicciones que supone la racionalidad justificadora del pecado. Los testimonios de la Escritura no están centrados precisamente en las consecuencias del pecado, sino en las esperanzas, que tienen como común denominador la conversión y el ejemplo que da testimonio.

Integrado como eje transversal por el que es posible hablar de la comunión como fundamento y como tarea en la moral cristiana, se propone la reflexión sobre la gracia desde la perspectiva paulina. Ella es presentada como un don que se transforma en proceso radical de personalización que el mismo Apóstol testimonia. La gracia revela la estructura relacional del hombre para estar en apertura y entrar en diálogo con Dios, a la vez que incluye ese deseo natural de Dios y el rechazo de ese mismo Dios mediante un ejercicio de la libertad en función de sí mismo.



Capítulo 4

LA MORAL FUNDAMENTAL TRINITARIA: IMPLICACIONES Y DESAFÍOS

En el interés de contribuir en el redimensionamiento de la moral en el contexto de la fe, es decir, en articulación con la vida teológica¹, se ha planteado un recorrido académico que ha pasado por una indagación bibliográfica acerca del proceso de renovación de la teología moral. Se configura así una moral fundamental centrada en la tarea de legitimar unas bases teológicas que den razón de la fe y pueda entrar en diálogo con las otras ciencias desde su campo específico. Luego se desarrolla esta misma búsqueda, pero centrada en la teología trinitaria, para avanzar de forma significativa en lo concerniente a la estructura ontológica de comunión en la creación, a partir de la cual toda la realidad es trinitaria.

La fuente de articulación que prevalece en los dos primeros capítulos es el Concilio Vaticano II. En el Capítulo 3 se desarrolló lo concerniente a la forma como cada una de las personas divinas caracteriza la moral y la integra en una moral de comunión. En el presente capítulo se plantean las principales consecuencias de dicha elaboración de una moral fundamental para la estructuración orgánica de sus principios y orientaciones basada en la revelación, que propone la comunión trinitaria de Dios como su fuente y meta.

Este capítulo responde a un interés preciso de desarrollar el último objetivo específico y de dejar conclusiones “abiertas” o propo-

¹ Vidal, *Moral y espiritualidad. De la separación a la convergencia*, 11; Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, 254-266.

sitivas en función de hacer aportaciones que den paso a otros desarrollos. El objetivo es *identificar las implicaciones en el orden del discurso teológico y de la praxis, en el contexto actual (opción por los pobres), de una moral fundamentada en el amor trinitario*. Se trata precisamente de hacer presente la dinámica de la revelación del misterio de Dios, que a pesar de su importancia constitutiva no ha sido lo suficientemente explícita en la formulación de la teología moral como disciplina, que es una de las realidades a superar.²

Desde esta lógica es clave hacer evidente la existencia de una opción epistemológica para tratar esta verdad de la Trinidad. Entre las opciones posibles, la de la teología latinoamericana hace un aporte interesante que, sin perderse de los aciertos y aportes de la teología clásica “racional” basada en los conceptos o de la reconstrucción de afirmaciones magisteriales y dogmáticas³, opta por la Trinidad económica.

Cuando la teología latinoamericana habla de la Trinidad económica no la está comprendiendo como la Trinidad revelada, en cierta independencia de la historia⁴, sino como una Trinidad presente y actuante en la historia, por la vida y obra de Jesús como Hijo que revela al Padre y al Espíritu Santo, a cuyo conocimiento solo tenemos acceso de manera provisional.

Esta es una opción que implica siempre partir de la *communio* de Dios, porque así se realizó su revelación, como comunión de tres personas divinas.⁵ La hermenéutica comunitaria corresponde mejor al proceso de conciencia del misterio en la comunidad primitiva, y ante todo, al carácter de la revelación de Dios en la historia como una realidad en comunión.

Pensar una teología trinitaria en tales términos no es tarea fácil; supone, en primer lugar, disponer de categorías como la de *persona*, por encima del sujeto de la modernidad, para plantearse la unidad de Dios como constitutiva; al mismo tiempo, permite resaltar la actuación

² Vidal, *Nueva moral fundamental*, 10.

³ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 58ss.

⁴ Pannenberg, *Teología sistemática*, I, 355.

⁵ González, *Trinidad y liberación*, 71ss.

de las personas divinas como actuaciones propias de cada una, pero al estar en unión constitutiva con las otras, éstas se constituyen en acciones de las tres personas.⁶

Lo mismo sucede con el concepto *relación*. Ayuda a comprender la dinámica de la revelación de relaciones en comunión, acentuando el sentido de la paternidad revelada en el Hijo como manifestación de esa relación eterna de Padre e Hijo, pero no ayuda en igual medida a comprender las categorías de especulación, por ejemplo, la de *generación* eterna del Hijo por el Padre. Esto no quiere decir que dejen de ser elaboraciones importantes; antes bien, tienen significación como mediaciones conceptuales de una experiencia, al ayudar al uso adecuado de una sintaxis que conserve el sentido del misterio de no dividir la esencia divina ni confundir a las personas.⁷

En la redacción del objetivo se incluye entre paréntesis una caracterización de la teología latinoamericana. Está entre paréntesis porque se puede considerar como obvia, pero en un trabajo investigativo es conveniente situarla en el lugar de los significados. Para la teología latinoamericana, la perspectiva del pobre no es una opción metodológica; es lo vertebral y es inseparable de la praxis, pues no es una teología *para* el pobre como una opción instrumentalista, sino *desde* el pobre como *agente*⁸ histórico con quien se establece un proceso de liberación.⁹

⁶ A juicio de A. González, W. Pannenberg logra aplicar esta tesis de la identidad de la Trinidad económica y la inmanente a las relaciones intradivinas y negar las especulaciones sobre las relaciones de origen. Ver Pannenberg, *Teología sistemática*, I, 331, citado por González, *Trinidad y liberación*, 74 (Cita 99).

⁷ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 121ss.

⁸ Se utiliza el término *agente* en lugar de *sujeto*, por lo menos en este aparte introductorio, para no proyectar los contenidos de la modernidad de Descartes en características de racionalidad y de individualidad. Es difícil conservar esta distinción todo el tiempo por lo que siempre tendrá este sentido liberador y de autonomía en alteridad capaz de transformar la historia haciéndose cargo de ella. Ver Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 50-69; Ellacuría, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, 153-178; Idem, *Filosofía de la realidad histórica*.

⁹ La opción por los pobres está sustentada en la misma revelación y no puede considerarse como una novedad o moda, suponiendo que la teología latinoamericana mira al pobre como un producto lógico y epistemológico, o como producto de una teología progresista.

Es el misterio de la gratuidad: Dios no solo nace en esa condición de pobre, sino opta por los pobres por amor. Es una cuestión de *gracia*¹⁰ (cfr. 1Co 1,26-31) y no un tema de justicia divina, como lo considera, por ejemplo, W. Pannenberg.¹¹

Si la teología de la Trinidad es presentada en relación con los pobres, es una teología que revela con sentido de esperanza, de salvación y de liberación. Reconocer la primacía de la realidad que funda la verdad de la Trinidad de Dios, sobre la verdad formal de la doctrina sobre Dios Trinidad, es lo que permite situar el ámbito de interés de vincular estrechamente lo que se tornó disciplinar como una forma de hacer teología de manera integral en función de la realidad y no de la coherencia formal.

Ciertamente, no se puede quedar en el desarrollo de este tipo de planteamientos, pero tampoco se puede dejar de mencionar este aporte de la teología latinoamericana a la reflexión teológica de la moral a partir de la transformación de conceptos como conciencia, pecado, etc.

La propuesta de desarrollo del capítulo consiste, en primer lugar, en analizar la configuración de la moral fundamental como una nueva disciplina en el estudio de la moral. Este planteamiento se realiza en tres niveles: uno, que corresponde al contexto de desarrollo; otro, al Concilio; y el tercero, al aporte de la teología latinoamericana. El segundo tema es el análisis de las tareas de la teología trinitaria, donde se presenta la renovación discursiva de algunas *disciplinas* desde la perspectiva trinitaria. Se finaliza este punto con un balance que recoge las tareas de la teología trinitaria y de la teología moral, no de manera independiente, sino de manera integrada. El tercer tema corresponde a la renovación de las categorías propias de la moral, desde la perspectiva trinitaria, entre las que se privilegian las categorías de autonomía y comunión.

No; la teología latinoamericana pone en evidencia aquello que ha sido revelado y que, desde el contexto de escándalo de la pobreza, se convierte en un llamamiento a la solidaridad con ellos.

¹⁰ Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 118.

¹¹ Pannenberg, *Teología sistemática*, I, 470.

En el desarrollo del tema se presenta el aporte de K. Ranher en la renovación de estas categorías y se integra como eje articulador el análisis de la Iglesia como sacramento universal de salvación. Así mismo, se presenta la dinámica propia que toma la moral desde esta perspectiva de comunión como una moral de responsabilidad. Finalmente, se presentan las conclusiones.

1. LA APUESTA POR UNA NUEVA TEOLOGÍA MORAL FUNDAMENTAL

1.1 RECUPERANDO LA HISTORIA

El nuevo aire de renovación en el pensamiento cristiano está presente de manera consolidada en la primera mitad del siglo XX, y tiene sus antecedentes en las últimas décadas del siglo XIX.¹² Sin embargo, es en el final de la II Guerra Mundial cuando surgen diferentes movimientos ideológicos, como el existencialismo y el ateísmo, entre otros, que impulsarán una respuesta por parte de la teología.

Dicha respuesta está inscrita en lo que se denominó de manera general *movimiento renovador* de la Iglesia, que podemos identificar de manera específica en tres movimientos: el litúrgico, que plantea la apertura de la celebración de cara al pueblo, y deja de ser un privilegio de los monasterios. El segundo movimiento es el bíblico, liderado por el dominico G. Lagrange, quien privilegia el sentido de la Escritura en la vida cristiana. El tercer movimiento es la reflexión teológica, que pretende articular la dimensión de lo existencial y la revelación.

Los teólogos franceses se destacaron especialmente en el movimiento de la reflexión teológica, y dieron lugar a la llamada *Nouvelle théologie*. Entre ellos figuran los jesuitas T. De Chardin, H. De Lubac, H. Bouillard y los dominicos M. D. Chenu, Y. Congar y H. Féret. Contribuye de manera importante en esta renovación la corriente de teología alemana, con K. Adam, J. R. Geiselmann y los hermanos Hugo y Karl Rahner.

Los documentos oficiales que avalaron tales movimientos son la encíclica de Pío XII *Mediator Dei* (1947), respecto de la renovación

¹²Thils, *Orientaciones actuales de la teología*.

litúrgica, y la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu* (1943), respecto de la importancia de la Sagrada Escritura en la fe.

El movimiento de renovación en todas sus acentuaciones fue calificado posteriormente como el *despertar evangélico*. Lo central ya no estaba en la autoridad jerárquica, sino en la evangelización, en el compromiso y en el testimonio; de ahí la fuerza con la que resurgió el movimiento misionero catequético y social, en especial, en Francia. Precisamente el Concilio reconocerá la importancia de estos movimientos en la modernización de la Iglesia (*Unitatis redintegratio*).

No obstante, la Iglesia, en sus documentos oficiales, no aceptó todo lo concerniente a la renovación de la reflexión teológica. La encíclica *Humani generis* (1950) condenó la *Nouvelle théologie* y sancionó disciplinariamente a teólogos importantes como Yves Congar y Teilhard De Chardin. Esta situación se puede describir —como anotara G. Alberigo— como “síntomas manifiestos de un malestar profundo y extendido, producido por un retraso histórico cada vez más insoportable”.¹³

A pesar del silenciamiento oficial, el movimiento renovador de reflexión teológica será el que, paradójicamente, sea llamado a estar presente por Juan XXIII en la modernización de la Iglesia durante el Concilio. Lo que caracteriza al movimiento de la *Nouvelle théologie* es el retorno a las fuentes de la Escritura y a la tradición de la patrística. Éste también fue un principio de la tradición de Tubinga con los tres principios: eclesialidad, carácter científico y orientación práctica.¹⁴

El retorno a las fuentes y la preocupación por una teología eclesial y católica tuvo un efecto positivo, en el sentido de resignificar el discurso teológico, y un efecto negativo, de tender al fideísmo. Es decir, se reconoce que pretende responder a los desafíos del marxismo, el existencialismo y el ateísmo, pero no que participara del debate. Al alejarse un poco de la discusión de ese entorno y encerrarse en la investigación histórica de la *Biblia* y de los santos padres dejaba la misma sensación de abstracción de la Modernidad que se pretendía superar.

¹³ Alberigo, “La condición cristiana después del Vaticano II”, 34.

¹⁴ Kasper, *Teología e Iglesia*, 13.

En sentido positivo, además de la resignificación del propio discurso teológico, supuso una recuperación de su carácter central y confiable en el diálogo con las ciencias, en cuanto fue reconocida por ser una teología viva, siempre presente en el sentir de la Iglesia, que al nutrirse de la Escritura y de la tradición muestra el sentido de la misión del cristiano en el mundo, que es recordada en la tradición e iluminada por la Sagrada Escritura.

Como parte de este retorno es importante decir que –en el campo de la moral y la espiritualidad– la renovación se expresó en la recuperación del carácter misterioso del seguimiento de Jesús como referente normativo para la praxis cristiana, así como en la dimensión pneumatológica. Se destacan, en este “redescubrimiento del seguimiento”, como lo denomina Marciano Vidal, los teólogos F. Tillmann¹⁵, B. Häring¹⁶, H.U. Von Balthasar¹⁷, K. Rahner, L. Boff, J. Sobrino, J. M. Castillo¹⁸ y otros. En cuanto a la dimensión espiritual de la moral, se destacan F-X. Durrwell¹⁹, J. Moltmann²⁰, Y. Congar²¹, S. Lyonnet²² y V. Codina²³, entre otros.

El desarrollo del cristocentrismo moral a partir del seguimiento como renovación en la teología moral tomó diferentes matices, entre los cuales se destaca la *crístificación ontológica* y la *universalización cristológica de la moral*, representada por D. Capone, el primero, y A. Scola, el segundo.²⁴

La propuesta más elaborada del cristocentrismo en la moral es la de B. Häring. A partir de ella pretende sintetizar el teocentrismo y

¹⁵ Tillmann, *Elementos de moral católica*, 11.

¹⁶ Häring, *La ley de Cristo*, I-I; Idem, *Libertad y fidelidad en Cristo*.

¹⁷ El desarrollo de “Seguimiento y ministerio”. Ver Von Balthasar, *Ensayos teológicos*, II, 97-174.

¹⁸ Castillo, *El seguimiento de Jesús*.

¹⁹ Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia*.

²⁰ Moltmann, *El Espíritu de vida. Una pneumatología integral*.

²¹ Congar, *El Espíritu Santo*.

²² Lyonnet, *Libertad y ley nueva*.

²³ Codina, “No extingáis el espíritu”: (1Ts 5,19): una iniciación a la pneumatología.

²⁴ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 124-125.

el antropocentrismo cristiano en referencia trinitaria.²⁵ Esta opción también es enfatizada por el magisterio, primero, por el Concilio, como referente, que sitúa en forma progresiva la toma de conciencia de la autonomía de las realidades terrenas en el interior de una visión teológica del mundo y de la historia (*LG* 31; *GS* 36, 40-43, 76, 89; *DH* 1-3, 13-14), la cual lleva al seguimiento de Jesucristo como el camino de esta moral; siguen el *Catecismo* (No.1698) y la encíclica *Veritatis splendor* (Nos.15, 19-21).

Precisamente este énfasis en el cristocentrismo moral de la encíclica está expresado en la categoría seguimiento, en forma de axioma, al afirmar su opción de que “seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana” (*VS* 19). La vida cristiana se caracteriza, entonces, por ser la realización del seguimiento de Jesús en la historia, a partir de la cual se deduce una de las primeras tareas del moralista, que consiste en dar un sentido de fe cristiana a la realidad.

Respecto de la dimensión pneumatológica de la moral, se puede decir que ha sido favorecida por la renovación de los estudios bíblicos, en los que se resalta la teología de San Pablo sobre el itinerario del Espíritu en el obrar del cristiano (*Ga* 5,13ss.; 6,10; *Rm* 8,1-17). La relación de la moral y la espiritualidad y la consideración de la obra santificadora del Espíritu, como función a partir de la gracia, han sido objeto de constantes reflexiones en la teología contemporánea y en el magisterio. De ello da muestra la definición trinitaria que ofrece el Concilio:

Consumada la obra que el Padre encomendó realizar al Hijo sobre la tierra, fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (*Ef* 2,18). (*LG* 4).

Tal dimensión es confirmada tanto en el *Catecismo* (*CIC* 244-248.1999.2003) como en la encíclica *Veritatis splendor* (*VS* 22-24.28).

Planteado este contexto histórico-teológico, en el que se desarrolla la moral cristiana renovada caracterizada por una decidida apuesta de articular la moral y la fe, se pasa ahora a plantear la forma como el Concilio contribuyó en la construcción de la moral fundamental.

²⁵ Häring, *La ley de Cristo*, 22.

1.2 UNA TAREA DEL CONCILIO: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MORAL FUNDAMENTAL

Respecto de las interpretaciones sobre la originalidad del Concilio se estaría de acuerdo en decir que generó un cambio de paradigma, en el sentido de T. Kuhn, quien subraya el momento de discontinuidad, especialmente en el cómo deben razonarse las relaciones entre los contenidos de fe y la teología; por eso, se privilegian los conceptos estructurales de la razón sobre los reflexivos del entendimiento propios del neoescolasticismo, y se aseguran nuevas significaciones desde la perspectiva de la unidad, que las correlaciona y distingue al mismo tiempo.

En esta interpretación puede verse la forma como el Concilio supera la concepción de substancia y de sujeto, para hablar del misterio de Dios y de las realidades propias de la revelación. Privilegia la comprensión de la historia, con lo cual permite el desarrollo de una auténtica teología de los “signos de los tiempos” y de un “*aggiornamento*” de la Iglesia²⁶, con el correspondiente cambio en los discursos teológicos y doctrinales, en los que se reconoce el obrar divino en la historia, y con éste, la vinculación entre historia y fe.²⁷

Solo en esta perspectiva puede pensarse la acción de Dios en la historia y comprenderse el sentido de comunidad de la Iglesia como sacramento universal de salvación; y desde esta conciencia de su ser y de su misión, plantea la necesidad de renovación de la teología moral. Así, se retorna al campo de la teología, no solo en términos de su discurso, sino de su tarea, y en la preocupación por la fundamentación teológica se encuentra su expresión de renovación, al punto de configurarse un nuevo campo en la disciplina, como es la teología fundamental.²⁸

²⁶De La Maza, “El devenir pensado: concepciones filosóficas de la historia”, 23-46.

²⁷Hünemann, “La acción de Dios en la historia. Teología como interpretatio temporis”, 55.

²⁸Fue llamada originalmente “Apologética” y no tiene ninguna mención en el Concilio, pero quince años después, en la constitución apostólica, *Sapientia christiana* (1979), se utiliza este título y se la reconoce como una disciplina obligatoria, que tiene la misión de dar razón de la fe, subrayando la dimensión de diálogo ecuménico.

Este fue un proceso lento y laborioso, en el que no se trató simplemente de yuxtaponer un termino sobre otro, y añadir una reflexión; tampoco se trató de proponer nuevos temas, sino de enfocar de manera nueva los problemas desde los principios antropológico y cristológico para expresar la fe en los contextos reales de la historia y para orientar las decisiones del creyente en sus actos. Para hacerlo posible, el mismo Concilio presentó el camino a seguir.²⁹

En efecto, a partir de la constitución *Dei Verbum*, el Concilio traza una orientación general para la teología y para la Iglesia que tiene el doble propósito de adentrarse en su propio objeto, para hallar un lenguaje que pueda comunicar la salvación a los hombres y dialogar con las ciencias. Tal orientación tiene, como punto de partida, el acontecimiento central de la revelación realizada en Jesucristo, y presenta, por un lado, la estructura de la revelación como historia de salvación en perspectiva sacramental (*DV* 2.4), y por otro, el principio de la encarnación como el parámetro de comprensión de la revelación (*DV* 4) y de la Iglesia (*LG* 8).

Esta teología fundamental se propone como un tratado articulador en los programas de formación, pero al mismo tiempo se desagregó en diferentes disciplinas, una de las cuales será la moral fundamental. Ésta constituye no solo un nombre novedoso respecto de la moral general para designar lo mismo, sino una forma nueva de plantearse los problemas desde sus contextos históricos y culturales, buscando una comprensión de la realidad que permita su transformación desde la praxis y los valores liberadores. Por supuesto, esta intencionalidad de la teología entra en conflicto con la pretensión de las “ciencias” de valorar solo aquello susceptible de expresarse por medio de hipótesis verificables y con una finalidad práctica e instrumental.

En este contexto de desprecio de la teología como ciencia y de la validez de su palabra, se desenvuelve la nueva disciplina en la moral. En un principio, la teología entra en un debate de tipo apologético sobre la validez de su discurso, pero se genera desgaste a este nivel, al tratar de ser reconocida. En un segundo momento, sin dejar de plantear tales diálogos con las *ciencias*, la teología se atiene a su propio objeto, la revelación de Dios en la historia, y a la tarea de encontrar

²⁹ Escudé, “Moral fundamental postconciliar”, 227.

lenguajes adecuados para ser comunicada al hombre contemporáneo, teniendo en cuenta que este hombre se ha formado con una mentalidad científica.

Los interrogantes contemporáneos de orden cultural y de juicios de valor están constantemente reducidos al plano subjetivo, o sometidos a la constatación empírica para su validación, lo cual desestima su lectura desde áreas de saber como la teología. Además, la misma teología moral presenta la tendencia neoescolástica de absolutizar los problemas morales, y explicarlos a partir de principios generales, sin relación con otros saberes o conocimientos.

La moral fundamental –lo mismo que la teología– toma dos caminos que se complementan entre sí, aunque prioricen aspectos diferentes. Uno es el de la epistemología, que destaca la concepción de credibilidad³⁰, equivalente a digno de fe (1Co 1, 9); y el otro es el camino sistemático, orientado hacia la estructuración y contenido de los principios y de la racionalidad teológica, que privilegia el tema de la religión y de la Iglesia.³¹

La religión está muy ligada a la experiencia personal de fe y de la función de la gracia como el don dado para hacer posible esa respuesta de fe. La Iglesia está en relación al sentido de signo y testimonio que le corresponde en su doble sentido de fundamento y de misión, de la cual emerge el testimonio de doble vía: revelación y fe (*Fides et ratio*, 67).

De esta manera, la moral fundamental se propone articular esos dos caminos en una misma dinámica teologal que sustente el obrar humano, su esperanza de realización, de salvación. Al procurar esa articulación, se han dado diferentes acentuaciones sobre el misterio de salvación revelado en Cristo³², uno de los cuales está en el misterio de amor de la *communio* trinitaria de Dios como fundamento y meta

³⁰ Se identifica esta tendencia como “teología de la credibilidad de la revelación”, con la “escuela de la Pontificia Universidad Gregoriana”, con R. Latourelle y R. Fisichella. Para una breve descripción y bibliografía, ver Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 49.

³¹ Se reconoce como “teología de los fundamentos de la revelación” y se reconoce la “escuela alemana”, de Tubinga y Friburgo; la primera valora especialmente el problema de la verdad, y la segunda, el problema del sentido. Ver Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 50.

³² En la búsqueda de este principio sistematizador que justifique todo el discurso y la praxis moral se han dado varios intentos: el principio fundamental del seguimiento de Cristo planteado

de la praxis moral, y como paradigma de comportamiento y de relación.³³ Como paradigma social ha sido abordado por muchos autores, pero en relación con los aspectos de fundamento y meta existe una deuda importante³⁴: se trata del significado que tiene el llamado a “vivir de modo trinitario”.³⁵

Es importante recordar que la fundamentación ontológica de la moral cristiana en la Trinidad es propuesta por el Concilio cuando habla de la Trinidad como modelo y como “principio supremo” (UR 2). Este aspecto ha sido confirmado por el *Catecismo* cuando presenta la caracterización de la vida moral en la conformación de la vida “con Cristo en el Espíritu Santo para la gloria de Dios Padre” (CIC 2558).

Se resalta también que ésta no solo es una dimensión constitutiva de la moral en términos de un descubrimiento reciente, sino hace parte de la misma tradición de la Iglesia. M. Vidal ha puesto en evidencia que, además de la revelación bíblica, en la tradición teológica patristica, también ha sido fundamental la comprensión de la estructura trinitaria de la moral.³⁶

A pesar del estímulo importante por las diversas tradiciones investigativas de la teología moral, es conveniente evitar la tendencia del concordismo entre moral cristiana y pensamiento moderno, teniendo en cuenta que el impulsor de este dinamismo no es otro que el Espíritu Santo.³⁷

por F. Tillmann; el ser del hombre como miembro del cuerpo místico de la Iglesia, y por tanto, su obrar moral como proceso de incorporación a Cristo, reflexionado por E. Mersch; la acogida al llamado del Reino de Dios, de J. Stelzenberger... Estos son algunos de los ejemplos que presenta Böckle, *Moral fundamental*, 18 (Cita 5).

³³ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 62.

³⁴ Idem, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, 97.

³⁵ Rovira, “Estructura trinitaria de la existencia cristiana”, 47-75.

³⁶ Vidal recoge los planteamientos de San Agustín, San Buenaventura y Santo Tomás para tratar el tema de la estructura trinitaria de la moral. Ver Vidal, *Nueva moral fundamental*, 64-77.

³⁷ “Se habla mucho hoy día de ‘recurso a las fuentes’. Se recurre a las fuentes bíblicas y patristicas, así como a las fuentes medievales de la teología. Es una buena cosa y es preciso preservar esta vía; pero demasiado a menudo nos apoyamos en los libros, sin tener en cuen-

La opción y exigencia metodológica planteada en la *Gaudium et spes*, de formular una moral cristiana *en y para* el desarrollo humano desde la perspectiva de la comunión de Dios, debe ser un estímulo permanente para el oficio del teólogo. Esta exigencia también surge por la situación histórica y cultural que demanda

...legitimar una teoría ética sobre el establecimiento de valores y normas y en particular poner en claro la función que en este campo compete a la fe cristiana [...] lo que se espera de un moralista teólogo es una teoría sobre el obrar humano fundada en la fe cristiana y definida por ella de principio a fin.³⁸

Seguir la tradición bíblica y el magisterio de la Iglesia es un camino seguro para esta renovación de la teología moral: por un lado, se funde en raíces profundas y verdaderas, y por otro, se convierte en compromiso de apostolado al servicio de los demás. Estas son dos dimensiones no separables. La constitución *Gaudium et spes* ilustra el peligro de reconocerlas dualmente como un grave error, especialmente en lo referente al bien de los demás y a la salvación para el hombre:

El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. Ya en el Antiguo Testamento los profetas reprendían con vehemencia semejante escándalo (cfr. Is 58,1-12). Y en el Nuevo Testamento, sobre todo, Jesucristo personalmente conminaba graves penas contra él (cfr. Mt 23,3-33; Mc 7,10-13) [...]. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación. (*GS*, 43).³⁹

ta que la fuente primera de donde emanan, cada uno a su manera, está también presente entre nosotros, y que no se pueden comprender verdaderamente estos documentos de tiempos aislados, si no se halla en nosotros el Espíritu de Dios prometido a los cristianos.” (Pinckaers, S. *La renovación de la moral. Estudios para una moral fiel a sus fuentes y su cometido actual*).

³⁸ Böckle, *Moral fundamental*, 17.

³⁹ Este mismo imperativo está en la encíclica *Veritatis splendor*, afirmando la necesidad de presentar la dimensión moral de la fe en la “nueva evangelización” (VS 4.107). Otros documentos eclesiales que insistirán en esta relación intrínseca entre fe y moral, como parte del dinamismo de la revelación, son *Evangelii nuntiandi* (Nos. 29-37) y *Catechesi tradendae* (Nos. 29 y 37-43).

Se trata de un dinamismo entre la fe y la vida, que pone de manifiesto el carácter personal del amor de Dios, que fundamenta y brinda sentido a la libertad y autonomía del ser humano (VS 41), y que orienta la praxis en función de la justicia desde la solidaridad. Es decir, la praxis debe tener en cuenta la asimetría de la realidad humana para transformarla.

Efectivamente, la revelación de Dios como amor realizada por Cristo (1Jn 4,8.16) es el horizonte de comprensión de la moral cristiana como una moral del amor afectivo y efectivo en respuesta al proyecto misericordioso de Dios⁴⁰, pues es una moral que redimensiona la existencia cristiana y le propone nuevas comprensiones.⁴¹ Además, esa revelación del misterio de Dios en la historia es una que no elimina el misterio, por lo que se constituye en una palabra por encima de la especulación teórica, pues es una palabra de juicio y de gracia.⁴²

Para que la luz del Espíritu se haga presente en el mundo, es necesario –como dice el Concilio– que la responsabilidad cristiana articule la teología fundamental de enfoque creacional, que está en el orden de la autonomía de la creación, y el enfoque de la liberación que se moviliza en el plano histórico. Esta articulación hace presente una distinción importante, a manera de criterio de orientación, entre el contenido dogmático, que es obligación permanente, y la forma dogmática, que varía en la historia: “Porque una cosa es el depósito mismo de la fe –o sea, sus verdades–, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado” (GS 62). Tales caracterizaciones serán definitivas en la renovación de la teología moral en consonancia con el Evangelio y con la historia.

Respecto de la moral fundamental, que es lo que nos ocupa, la confesión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo debe otorgar a la reflexión y a la vivencia moral un tono trascendental y liberador. Esta

⁴⁰ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 52.

⁴¹ Häring, *La moral y la persona*, 9.

⁴² Kasper explica este doble sentido de la palabra: “...de juicio porque afirma que el hombre no puede llegar a apoderarse del misterio de Dios a través del conocimiento ni por medio de la acción [...]. Al juzgar de este modo al hombre, la revelación del misterio de Dios le recuerda sus propias limitaciones, se muestra benefactora con él, pronuncia una palabra de gracia.” (Kasper, *Teología e Iglesia*, 195-196).

fe nos ayuda a evitar los dos abismos: el riesgo del monoteísmo totalitario, y el de la cosificación de la divinidad y la esclavitud idolátrica.⁴³

Del mismo modo, tal fundamentación permite una comprensión más vital de las categorías propias del discurso moral, que alcanza un redimensionamiento en muchas de ellas, para que puedan ser acogidas como proyecto de vida para el hombre. Se destaca en estas categorías la correspondiente a la conciencia, que estaba ordenada en función de la ley y pasa a ser la maestra y lugar definitivo de la moralidad, pues es reconocida como el sagrario del encuentro con Dios (*GS*, 16). Otra categoría importante es la del pecado, la cual recupera su carácter social y comunitario. Se integra la categoría de la virtud, bien como equivalente a los valores o como camino para el crecimiento de la moral. También hay cambios en lo concerniente al objeto específico de la moral social, a partir de temas como los derechos humanos, la economía, la política o la guerra.⁴⁴

Es un hecho, entonces, que la configuración de la moral fundamental posconciliar ha tenido diferentes facetas, y en este proceso, también muchos detractores, hasta el punto de considerar que estamos en una progresiva restauración de la teología moral al margen del Concilio Vaticano II.⁴⁵

⁴³ Se debe tener en cuenta en la presentación de la doctrina trinitaria que se puede caer en el triteísmo o en el modalismo. Al respecto, dice A. Ortega: “Se corre el riesgo de separar demasiado a las personas, tanto cuando se las considera en sí mismas, como cuando se las contempla en su comunicación a los hombres. Cada una tiene su peculiaridad, porque cada una es distinta de las otras. Pero en cada una van siempre implicadas las otras dos. Por eso, están presentes recíproca e irrevocablemente entre sí. Presentes no ya con una presencia consecutiva, sino con una presencia constituyente. Pertenece a la estructura de cada una de las personas esta presencia constituyente en y de las otras dos. La recíproca oposición que las distingue, no solo no las separa sino que las comunica para el mutuo enriquecimiento y plenificación.” (Ortega, “Jesucristo plenitud de la revelación”, 359).

⁴⁴ Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*; Mifsud, *Moral de Discernimiento, IV. Una reconstrucción ética de la utopía cristiana (moral social)*.

⁴⁵ Así lo expresa, entre otros, B. Häring: “El cambio que se ha producido en la teología moral, según yo lo he experimentado, al que he contribuido y por el que he sufrido a lo largo de mi vida, se encuentra nuevamente en una encrucijada. El *Catecismo de la Iglesia Católica* y la encíclica *Veritatis splendor* sobre la enseñanza moral de la Iglesia inducen de nuevo a todos a preguntarnos: ¿Qué está en juego en nuestros días, qué se puso en juego anteriormente

Esta situación indica además que existen diversas tradiciones investigativas en la moral (que expresan el ámbito del misterio de Dios y el ámbito de lo epistémico), las cuales buscan rescatar el sentido tradicional en orden a la repetición o transmisión acrítica, como puede ser entendida esta conservación de la tradición, o en orden de la *libertad* y *fidelidad* creativa que enuncia B. Häring. Lo definitivo, sin embargo, es la necesidad de separar estos ámbitos, para no supeditar el “*De actibus humanis*” a lo sobrenatural.⁴⁶

1.3 LA TEOLOGÍA MORAL FUNDAMENTAL EN AMÉRICA LATINA

A nivel latinoamericano, hay una decidida apuesta de contribuir en la configuración de una nueva moral fundamental. Teólogos como Alberto Múnera, Tony Midsuf, Francisco Moreno Rejón o Antonio Moser, han realizado una propuesta que abarca diferentes órdenes: entre estos se destacan el método teológico y la relación estrecha entre moral y espiritualidad, relación que no ha significado identificación de los dos discursos, sino de las coincidencias.⁴⁷

y cómo marcharán las cosas en un futuro más o menos lejano? Lo que se pone en juego es la perspectiva global, la dirección global. Se trata de la perspectiva y todo el conjunto.” (Häring, *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, 5).

⁴⁶ Una revisión de las teorizaciones sobre lo sobrenatural esta en G. Colombo, “Sobrenatural”, Vol. 4, 348. Por su parte, F. Böckle dice: “...la norma tiene que ser inteligible en el objeto mismo [...] hay misterios de fe; pero no puede haber unas normas de acción moral misteriosas cuya exigencia objetiva con respecto al obrar interhumano no sea positivamente inteligible e inequívocamente determinable [...]. Las proposiciones de fe expresan verdades cuya inteligibilidad se limita a la imposibilidad de demostrar su contradicción; las normas morales, en cambio, establecen unas exigencias objetivas cuyo contenido debe tener una inteligibilidad positiva. La inteligibilidad de lo que se debe hacer es un elemento constitutivo de la acción humana responsable.” (Böckle, *Moral fundamental*, 281-283).

⁴⁷ “Para los exponentes de la moral renovada, la argumentación se desenvuelve casi exclusivamente en un nivel teórico- formal [...]. Así pues, lo que para esta corriente constituye su punto de llegada, en la reflexión teológico-moral desde América Latina es un presupuesto epistemológico, un punto de partida. Esto es así porque, de acuerdo con el método teológico adoptado, el discurso debe versar sobre la praxis; en ella precisamente, en la vida cristiana, es donde se da la más profunda unión entre lo espiritual y lo moral.” (Moreno, *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*, 190-191).

La propuesta latinoamericana reconoce también la experiencia unitaria en la vida cristiana y la articulación orgánica de las diferentes disciplinas en la teología, lo que ha sido un criterio fundamental del Concilio. Se distinguen –según F. Moreno Rejón– tres tendencias básicas, en América Latina, sobre la formulación de una teología moral.

- La primera, que corresponde a moralistas que plantean una moral renovada con gran influencia de moralistas europeos, como J. Fuchs sobre A. Múnera, o la de los moralistas franceses sobre el brasilero H. Lepargneur.⁴⁸
- El otro grupo lo integran quienes enmarcan su pensamiento en la realidad latinoamericana y se van acercando a la teología de la liberación. La influencia manifiesta de M. Vidal es importante, y se destacan L. J. González y T. Mifsud.⁴⁹
- Finalmente, está el grupo de quienes han optado explícitamente por una moral desde la teología de liberación. Aquí se encuentran E. Dussel, J. B. Libanio, A. Moser, M. F. Dos Anjos, G. Giménez, J. de San Ana, C. Boff, J. Sobrino, C. J. Snoek, B. Leer y J. Aldunate.⁵⁰

Cada una de estas tendencias tiene una estructura común en la categoría del discurso y se diferencia en la aplicación de esos principios y categorías a la realidad propia de cada país. En la estructura común es significativo el aporte de la teología moral latinoamericana en el surgimiento de la moral social como disciplina propia. En esta integración de nuevos contenidos de las categorías morales en la realidad se destaca el surgimiento de nuevas concepciones, entre las que se acentúa la del *discernimiento* de T. Mifsud.

Esta categoría, que se desarrolló en el ámbito discursivo de la teología espiritual, es muy importante para la teología moral católica, pues le permite liberarse de la inducción legalista de los manuales preconciarios de teología.⁵¹ El reconocimiento de este *discernimiento*

⁴⁸ Idem., *Teología moral desde los pobres. Planteamientos morales de la teología latinoamericana*, 223.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 224.

⁵¹ López, “Discernimiento espiritual”, 1304ss.

espiritual como *recreación ontológica* en relación con la estructura final de la moral genera una sensibilidad especial para descubrir la voluntad de Dios en cada situación.⁵²

Esta categoría es dimensionada eclesialmente por J. M. Castillo⁵³ y retomada por T. Mifsud en la obra *Moral de discernimiento*, en la que, al apostar por la construcción discursiva de Puebla, en el contexto ideológico del movimiento Cristianos por el Socialismo, CPS, de Chile⁵⁴, impulsa una moral comprometida con la realidad social. Es una opción alimentada por la realidad; por eso abandona gran parte de las abstracciones académicas y hace presentaciones de la realidad como interpelación moral:

Al ver la realidad desde los pobres y los marginados, no queda otra alternativa: la realidad es opresora porque niega las necesidades más básicas (alimentación, vivienda, educación, trabajo). Si la raza humana es una familia, si todos somos hijos del mismo Padre, si queremos constituir una sociedad justa, entonces solo podemos mirar desde los que sufren más y solo pueden recoger las migajas que caen de la mesa de la humanidad.⁵⁵

⁵² “Podríamos decir, entonces que la realización del discernimiento es el fruto y la consecuencia de una nueva recreación ontológica. Vivificado por el Espíritu, el cristiano adquiere una visión y una hipersensibilidad extraordinaria para saber lo que Dios pide en cada momento. Es una forma de captar, pero ya con una perspectiva diferente.” (Ibid., 1308).

⁵³ Castillo, *El discernimiento cristiano según san Pablo*; “La Imitación de Cristo y Camino: del discernimiento privatizado a la anulación del discernimiento”, 139; Idem, *El discernimiento cristiano: por una conciencia crítica*.

⁵⁴ La declaración de Cristianos por el Socialismo, CPS, en 1972, presenta claramente esta opción: “Queremos identificarnos claramente como cristianos que, a partir del proceso de liberación que viven nuestros pueblos latinoamericanos y de nuestro compromiso práctico y real en la construcción de una sociedad socialista, pensamos nuestra fe y revisamos nuestra actitud de amor a los oprimidos. La inmensa mayoría de nosotros trabaja como obreros, campesinos, desocupados que viven dolorosamente su vida de miseria, de frustración constante, de postergación económica, social, cultural y política.” (Cristianos por el Socialismo, “Primer Encuentro Latinoamericano de CPS, Chile, 13-30 de abril de 1972, en Fierro y Mate (eds.), *Cristianos por el Socialismo*, 283).

⁵⁵ Mifsud, *Moral de discernimiento I. Hacia una moral liberadora (moral fundamental)*, 80. Luego, al cerrar su enorme esfuerzo, en el volumen IV, dice: “Quizás estas palabras finales contrasten con el estilo académico de las páginas anteriores. ¡A lo mejor! Pero una visita a una familia donde el padre es cesante, el hijo desaparecido [...] hace decir que algo está mal. En el fondo ¿no es esta intuición, o mejor dicho, esta realidad que provoca a pensar y reflexionar la ética social desde una perspectiva distinta?”

Este es el camino de la reflexión moral latinoamericana: situarse desde la realidad problemática de la pobreza (es el lugar social desde el cual hacer la lectura moral, y viceversa, es el lugar moral desde el cual hacer la lectura de esa realidad), lo que constituye una novedad importante para la teología. Y al asumir esta perspectiva, se descubre como una reflexión *parcial*, en el sentido de que no puede captar toda la realidad, y al mismo tiempo, debe considerar diferentes niveles.

Histórico-culturalmente América Latina es un “mundo nuevo”, y es desde esta realidad que puede hacerse teología: una desde el “reverso de la historia”, que provoca, además de una racionalidad diferente, una sensibilidad que permite enfrentar la realidad y busca transformarla. “En definitiva, moral situada quiere decir que el lugar desde donde se hace la reflexión ética implica, al mismo tiempo, una toma de posición, con lo que se transforma en una moral por y para.”⁵⁶

El documento de Puebla plantea esta misma opción como imperativo evangélico y exigencia histórica (1141-1142), y explícitamente dice: es una opción “preferencial” (763, 769, 1134, 1217), “solidaria” (1134), “especial” (1144), “muy especial” (711), “no excluyente” (1165).

F. Moreno Rejón recoge las líneas generales de lo que puede considerarse la moral desde América Latina como profética, utópica, popular y ecuménica, y es tal, no solo por el redimensionamiento de los temas propios de la moral fundamental, sino por la novedad metodológica, teológica, que lleva a nuevas elaboraciones, a nuevas fronteras, a nuevas disciplinas.⁵⁷

En esta nueva o distinta configuración de la teología moral fundamental que hace América Latina, se encuentra la importancia de articular lo teológico moral desde el paradigma de paradigmas y desde la revelación de Dios que hace Jesucristo. Es decir, el Dios de comunión de amor trinitario, como elemento identificador propio de la moral cristiana, impide que el amor de Dios sea exclusivista y actúe en lógica meramente cultural, o que se convierta en una moral legalista e individualista. Por el contrario, la hace una moral profundamente centrada en el amor, a partir del seguimiento de Jesucristo

⁵⁶ Moreno, *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*, 163-164.

⁵⁷ *Ibid.*, 159-168.

como camino para llegar a una moral de santificación del Padre, que explicita la dimensión eclesial-comunitaria y misionera dada por el Espíritu Santo.⁵⁸

Una moral que se fundamenta en la comunión trinitaria y que asuma el camino del seguimiento de Jesús tiene implicaciones muy concretas en la vida diaria. De esta manera, el proceso de conversión hace más coherente la relación entre la opción fundamental, las actitudes y los actos cotidianos, en función de una mejor integración en la persona misma, integración que implique una adhesión al Reinado de Dios y apueste por la comunidad de amor entre las personas.

Ello supone aprender a dilucidar el sentido de esta tarea de instaurar el Reino, preguntándose no tanto por la perfección o la bondad del sujeto, sino por cómo hacer para contribuir al Reino. Tales preguntas no se excluyen a sí mismas, sino se complementan, pero es necesario evitar que la fuerza del planteamiento esté en relación primordial con el sujeto, pues se puede “ser bueno” en una sociedad fracasada, “intocada”. Así, la moral personal es recuperada desde el reconocimiento de la identidad de la persona como hija de Dios y desde su praxis del Reino, no desde sí misma.⁵⁹

⁵⁸ Es el mensaje de Juan Pablo II, en *Christifideles laici* (1988): “Enraizados y vivificados por la vida, los sarmientos son llamados a dar fruto: yo soy la vida, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él ese da mucho fruto (Jn 15,5). Dar fruto es una exigencia esencial de la vida cristiana y eclesial. El que no da fruto no permanece en la comunión: todo sarmiento que en mí no da fruto, lo corta (mi Padre) (Jn 15,2). La comunión con Jesús, de la cual deriva la comunión de los cristianos entre sí, es condición absolutamente indispensable para dar fruto: ‘Separados de mí no podéis hacer nada’ (Jn 15,5). Y la comunión con otros es el fruto más hermoso que los sarmientos pueden dar: es don de Cristo y de su Espíritu. Ahora bien, la comunión genera comunión y esencialmente se configura como comunión misionera.” (Juan Pablo II, *Exhortación apostólica “Christifideles laici”,* 19).

⁵⁹ “La teología moral debe reflexionar sobre lo que hace bueno el sujeto, pero de nuevo desde Jesús [...]. Jesús se va haciendo el Hijo al hacer el Reino. En este sentido, el objeto de la moral no excluye, sino que incluye y exige la moral personal, pero en cuanto cristiana lo incluye de manera típica. Es decir, no se trata de ver si y cómo el cristiano, como individuo, es un hombre bueno, problemática que equivaldría a la antigua pregunta de lo que hay que hacer para salvarse (problemática que se presenta en cualquier ética, aun en versiones secularizadas), sino cómo ser cristiano el individuo al hacer el Reino [...]. De esta forma, creemos que la moral personal es recuperada, pero no desde la óptica del ‘ser bueno’ del sujeto, sino del ‘hacer bueno’ ‘haciendo el Reino’.” (Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 113-114).

Este proceso de identidad y de liberación en la persona de Jesús, a partir de la vivencia efectiva del Reino, reviste dimensiones de gracia, perdón y reconciliación, y convierte al prójimo en *imagen viva de Dios Padre*. Así, la conciencia de paternidad común de Dios, de una fraternidad universal en Cristo y de la presencia santificadora del Espíritu confiere a nuestra comprensión de la realidad un nuevo criterio para interpretarla.⁶⁰

T. Mifsud llama solidaridad a este compromiso de responsabilidad, como una expresión adecuada de la caridad, que se inspira en la solidaridad divina revelada como *compartir y ser para*. Dios es Trinidad en cuanto amor y es amor en cuanto Trinidad. Por eso: “La experiencia en la fe de la solidaridad divina se convierte en instancia ética de la solidaridad en las relaciones con los otros y su estructuración.”⁶¹

El impulso de la teología moral fundamental latinoamericana respecto de Dios como Trinidad no será tanto hacia el trinitarismo o el monoteísmo como tales, sino hacia la forma de relación que se establece entre las divinas personas, y se insistirá, por tanto, en la comunión como la esencia de la Trinidad y el fundamento del obrar moral, no como algo externo u opcional, sino como lo constituyente del ser humano. Así, el rostro del pobre y del desvalido hace mover sus entrañas, no solo para disponer un acercamiento, sino para sentir tal condición como propia, para hacerse parte de esa realidad.

La opción de partir de las relaciones entre las personas divinas es clave, porque se privilegia la relación íntima de ellas en una única comunión, que permite a los pobres encontrar válidas y justas las luchas por la participación, la comunión y la convivencia más igualitaria, con respeto a las diferencias. Al mismo tiempo, es una opción crítica de las dinámicas sociales y eclesiales sustentadas en sistemas económicos y políticos que privilegian la lógica del consumo y la emancipación del individuo sin referencia a la comunidad, y que también desprecian las diferencias.

El misterio trinitario invita a buscar formas sociales que valoren las relaciones fraternales y sororas, tanto en la comunidad en general

⁶⁰ Juan Pablo II, *Carta encíclica “Sollicitudo rei sociales”*, No. 40.

⁶¹ Mifsud, *Moral fundamental. El discernimiento cristiano*, 548.

como en las comunidades eclesiales. Precisamente la perijóresis trinitaria ayuda a las iglesias a postular un modelo eclesial en coherencia con su fuente, de donde brota su vida y unidad (LG 4).⁶² La construcción de la comunidad es la vivencia de esa unión en la aceptación y respeto por las diferencias de los otros. Por eso, cada persona, con su actuar, al crear comunión, se convierte en *sacramento de la Trinidad*.

Este horizonte de lo social es muy importante para la teología moral fundamental, aunque el interés de este trabajo está planteado en el orden de la estructura ontológica de la creación y del ser humano, como parábolas del misterio trinitario, y privilegia el orden correspondiente a la persona en su unidad existencial, en la que “el Padre aparece en el carácter de misterio de la persona, el Hijo en la inteligencia que se comunica y el Espíritu en el amor que se une a todos los seres”.⁶³

Se ha realizado un trazado sobre el desarrollo de la moral fundamental y se han señalado algunas de las características que la configuran como disciplina a la cual le corresponde plantearse los problemas de la fundamentación teológica, de la clarificación del estatuto epistemológico y de la necesidad de responder a los problemas de la Modernidad. Por definición, será una apuesta insuficiente pero necesaria para comprender el camino que sigue.

2. TAREAS DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

La teología en general, a partir del Concilio Vaticano II, recupera algo fundamental: lo concerniente a la expresión viva de la revelación como acontecimiento de salvación en la persona de Jesucristo.⁶⁴ Las consecuencias de esta comprensión renovada son muchas en el orden

⁶² “La comunión trinitaria impedirá en la comunidad eclesial la concentración de poder y abrirá espacio para una amplia participación igualitaria de todos. Todos no pueden hacer todas las cosas. Cada uno hace la suya, pero en comunión con los demás. De esta forma, la Iglesia entera se transforma en una señal de la Trinidad porque vive la esencia de la Trinidad que es la comunión.” (Boff, “Trinidad”, 526).

⁶³ Ibid., 529.

⁶⁴ Es una comprensión diferente a la que el Concilio Vaticano I, planteada en términos de identificar la revelación con las definiciones doctrinales.

de la teología y difícilmente podemos considerarlas todas, por lo que será necesario circunscribirnos a algunas definiciones, relaciones disciplinares privilegiadas, para cumplir esa tarea encomendada en el decreto conciliar (OT 16).

Este interés conlleva nuevos desafíos ideológicos sobre el concepto de Dios que de igual manera no podemos desarrollar, por lo que solo mencionaremos algunos. Por ejemplo, lo que hace el feminismo, a partir de la estrecha relación entre el concepto de Dios cristiano y la configuración de poder de la tradición, y de la dificultad de hablar el misterio de la Trinidad con metáforas distintas a la masculina, que muestren mejor el sentido del amor en términos de igualdad, reciprocidad y dinamismo mutuo en las relaciones trinitarias.

Tal es la contribución en la reformulación del misterio que hace C. La Cugna y Elizabeth Johnson desde la perspectiva feminista:

La búsqueda por parte de las mujeres de modos menos inadecuados de hablar de Dios se cruza actualmente con otros esfuerzos teológicos por repensar la doctrina heredada sobre Dios, que lleva ya bastante viviendo una crisis de reformulación.⁶⁵

Es, sin embargo, irrenunciable, sea el lenguaje que sea, como *Dios-Sophia*, como misterio inagotable, que siempre evoca la relacionalidad de Dios con el mundo y sugiere que “el propio ser de Dios es, de algún modo, algo diferenciado desde la semejanza. No un monarca aislado y estático, sino un misterio de amor relacional, dinámico y tripersonal”.⁶⁶

La idea teológica feminista es plantearse nuevos conceptos o interpretaciones que expresen mejor esa cualidad divina del misterio de amor de la comunión trinitaria y que de alguna manera se desplace de este tinglado conceptual especulativo y haga parte de la experiencia religiosa, cuya interpretación dio precisamente origen al lenguaje sobre el Dios trinitario relacional.⁶⁷ Así, la comunión trinitaria es un asunto primordial en el desarrollo renovado e inclusivo de la teología actual.

⁶⁵ Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, 37.

⁶⁶ *Ibid.*, 48.

⁶⁷ Dice San Agustín que todo en Dios connota relacionalidad: “Pero de esto se desprende un sentido decididamente inesperado: que la esencia misma no es esencia; que por lo menos eso a lo que llamamos esencia no indica esencia, sino algo en relación.” (*Obras de San*

La naturaleza divina, que es esencialmente relacional para la comunión, es algo que se plantea en esta perspectiva femenina “como una intrínseca koinonía de amor que irradia libremente, amor no como actitud, afecto o propiedad divinas, sino como verdadera naturaleza de Dios: ‘Dios es amor’ (1Jn 4, 16)”.⁶⁸ Con ello, se impone la tarea de recuperar su carácter de ser misterio de salvación y dejar atrás lo que fue el desarrollo posterior del dogma de Calcedonia, centrado más en lo conceptual, que llevaba a disputas sin salida.

Como se puede ver en este breve planteamiento, sea desde este lugar o desde cualquier otra teología contextual o de identidad, existen tareas para la teología que suponen cambios en la comprensión de sus discursos expresados como tratados. En primer lugar, la cristología es planteada bajo el signo de la soteriología, y por tanto, en significación antropológica. En el mismo sentido, el tratado de eclesiología, sacramentos, entre otros, reciben un nuevo aire, al integrarse en el todo de la teología; pero ante todo, recuperan su sentido salvífico y existencial.

Para el propósito de este punto será necesario limitarse a la presentación del tratado de cristología trinitaria, así como lo referente a la ontología y economía de salvación en la comprensión del misterio de Dios.

2.1 CRISTOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Esta conexión entre la cristología y la antropología, desde la perspectiva de salvación, está sustentada bíblicamente, incluso desde el Antiguo Testamento en la semejanza de cada hombre con Dios (Gn 1,27). San Pablo la plantea desde la imagen de Dios en Jesucristo (2Co 4,4; Col 1,15), en quien se creó toda la realidad (1Co 8,7; Col 1,16). Algunos exégetas demuestran que esta conexión está presente en la

Agustín, Tomo V, 463 [*De Trinitate*, VII, 1.2]). Santo Tomás precisa, a pesar de dividir el tratado sobre Dios en uno y trino: “...la relación real en Dios es la misma esencia en cuanto tal; y no tiene más distinción que la de la razón, pues toda relación implica referencia su opuesto, y esto no lo incluye la esencia. Por lo tanto, queda claro que en Dios el ser de la relación y el ser de la esencia no son distintos, sino uno y el mismo.” (Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 317 [*Summa Theologica*, I, q. 28, a 2]).

⁶⁸ Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, 292.

Iglesia antigua, en el desarrollo de la doctrina cristológica⁶⁹ y el Concilio lo confirma (GS 22).

La importancia de poner el acento en estas conexiones entre la cristología y la soteriología, y la cristología y la antropología, reside en el hecho de que –igual que la teología moral y la dogmática– tomaron caminos diferentes e independientes con consecuencias contundentes en la historia; así mismo, cuando se articulan teologalmente en perspectiva de salvación, cada una recupera su sentido.

Esta realidad de separación y posterior redescubrimiento de unidad es lo que describe Y. Congar en el siguiente texto:

Una de las desgracias de la teología, que de ella ha pasado a la predicación y a la catequesis, ha sido la atomización de la revelación en artículos sin relación con un centro vivo [...]. Dios mismo ha dado a su revelación la unidad de su designio y éste no es otro que la salvación o felicidad del hombre (no separado del universo) por la comunión con él en Jesucristo [...]. Uno de los resultados de este redescubrimiento de la unidad es que no hay “teología para el hombre” sin “antropología para Dios”. Tal vez la mayor desgracia sufrida por el catolicismo moderno es la que éste se quedó extasiado contemplando el rostro de Dios y la religión y no se preocupó de preguntar incesantemente, tanto en la doctrina como en la catequesis, por el significado que todo ello tiene para el hombre. El hombre y el mundo sin Dios, ante los que hoy nos encontramos, son en parte una reacción contra un Dios sin hombres y sin mundo.⁷⁰

Se dice “redescubrimiento” porque la motivación para el desarrollo de la doctrina cristológica en la Iglesia primitiva fue de carácter soteriológico.⁷¹ Es una descripción que explica cómo exponer una verdad de fe como argumento racional o de cualquier otra forma, sin experiencia de fe, termina desdibujando la misma verdad.

Solo en la circularidad hermenéutica entre cristología y antropología es posible una comprensión más profunda, actual y nueva del misterio de Cristo y del misterio del hombre mismo (GS 22). Esta

⁶⁹ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, I, 255ss.

⁷⁰ Congar, “Cristo en la economía salvífica”, 23-25.

⁷¹ Las categorías usadas en los Concilios están al servicio de la salvación, no de los argumentos, aunque también los fundamenta. Ver Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, I, 255.

perspectiva, para K. Rahner, es la mejor forma de entender la encarnación, no como la mera irrupción de Dios en una historia, para repararla, sino como la culminación, la realización plena de sentido de todo el movimiento de la creación como el lugar para su auto-comunicación con el hombre.

Además, si la teología trinitaria de Rahner es comprendida como misterio salvífico, también desde esta perspectiva será posible restablecer la imprescindible relación íntima entre los tratados, denominada como la *perijóresis* entre los tratados teológicos.⁷² La revelación es la autodonación de Dios; es decir, la revelación trinitaria queda entendida como praxis salvadora, y no como un proceso subjetivo de desarrollo de sí o de demostración de sí mismo.

La importancia de partir de la historia de salvación, de partir de la experiencia del mismo Jesús atestiguada en las Escrituras, y por último, partir también de nuestra propia experiencia humana de Dios en la gracia, consiste en que contribuye a la comprensión del misterio más allá de una fórmula doctrinal con sentido para nosotros: “Tocando y penetrando el hecho neotestamentario de Cristo y en la medida de ese acontecimiento y de esa penetración, tendremos parte en la comunicación y en su revelación definitivas.”⁷³

El problema es el intento de comprender a Dios como objeto, partiendo de la razón, olvidando que él es siempre primero conocido experimentado como el que fundamenta toda realidad captable.⁷⁴ A. González considera que debe existir un cambio en la semántica de presentación de la experiencia humana de Dios, pues al no ser él manipulable, es mejor decir que el hombre es, en realidad, experiencia

⁷² Rahner, “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación”, 370; Idem, “Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*”, 117.

⁷³ Shulte, “La preparación de la revelación trinitaria”, II, 74.

⁷⁴ Además del aspecto problemático de este modelo latino que permite pensar independientemente de las personas divinas, la substancia absoluta, están los concernientes a una comprensión de la Trinidad desde un sistema político; en él corre el riesgo de no considerar la constitución trinitaria de la divinidad; o que al defender un estricto monoteísmo termine reforzando la idea de una substancia absoluta. Ver Moltmann, *Teología política, ética política*, 27ss. La visión histórica del problema es tratada por Congar, “El monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios trino”, 353-362.

de Dios. De esta manera, no se le descubre como objeto, sino como fundamento de la vida y de la moral.⁷⁵

Si el planteamiento de esta unidad entre la cristología y la antropología se hace desde cada una, sin referencia mutua, plantearía otras dificultades. Esto, porque si la referencia es única, se tiende a contraponer la cristología funcional sobre la cristología ontológica clásica, y las consecuencias de esta contraposición en relación con el vínculo entre cristología y antropología es la unidad entre ellas, que lleva de forma extrema –según H. Braum– a considerar la cristología como una variante de la antropología.⁷⁶ Tal tendencia hace eco en la concepción de la soteriología y del sentido de la humanidad de Jesucristo, mediante el planteamiento de la humanización del hombre, no de su divinización.⁷⁷

Este tipo de problemáticas que se han generado al intentar plantear la unidad entre cristología, antropología (y soteriología) es conocida como *el dilema entre identidad y relevancia* de la teología moderna. En él se plantea un problema más de fondo, cual es la relación existente entre las afirmaciones ontológicas sobre la esencia de Dios y de Jesucristo y las afirmaciones en términos de significación “para nosotros”, la relación entre metafísica e historia, entre inmanencia y economía.

Esta relación del misterio “para nosotros” no fue explorada, o simplemente fue supuesta desde la perspectiva cosmológica, con con-

⁷⁵ Esta es su afirmación: “A lo largo de su vida individual, social e histórica, los hombres experimentan a Dios como fundamento de su propia vida y posibilidades. Esta experiencia consiste tanto en una configuración de la realidad humana ‘según Dios’ (por ejemplo, al constituirse Israel como pueblo) y en la mostración de un determinado rostro de Dios (Dios como liberador y creador de su pueblo). Igualmente, el cristianismo descubre en Jesús una realidad humana configurada según Dios, que es al mismo tiempo la plenitud de la revelación del rostro de la divinidad.” (González, *Trinidad y liberación*, 70-71).

⁷⁶ Kasper, *Teología e Iglesia*, 269 (Cita 8).

⁷⁷ Kasper advierte que este tipo de tendencias están en contra del planteamiento de los padres de la Iglesia sobre la salvación. Toma también como referencia una cita de K. Adam sobre el peligro que representa este tipo de tendencias de la teología liberal, en el sentido que carecería de sentido la salvación y la redención. Ver K. Adam, *Jesucristo*, 18, citado en Kasper, *Teología e Iglesia*, 270 (Cita 10).

secuencias graves, como la de desvincular el carácter salvífico del contexto cosmológico.

En la Modernidad, superada esa concepción salvífica de Jesucristo desde la cosmología, se abandera un cambio de paradigma en el que todo se ordena desde lo antropológico. La formulación clásica de Kant sobre el conocimiento de los objetos a partir de la subjetividad humana en cuanto cognoscente, legitima el concepto de función como la actividad unificadora del sujeto, distinta del ser en sí.

Así, con base en este tipo de argumentos, se distinguió en la antropología, entre sustancia y función⁷⁸, reconociendo la función como la significación de la cosas “para mí”, “para nosotros”, que en lenguaje kantiano es el “fenómeno”, mientras que la sustancia es asociada al *ser en sí*, incognoscible para el hombre. Las consecuencias eran de esperar: la abstracción del misterio y la imposibilidad de encontrarle sentido práctico.

Esta concepción sigue estando presente en la reflexión teológica cuando se desprecian las categorías metafísicas y o cuando se privilegia unilateralmente el *para mí*, el *para nosotros*, lo cual conduce a un fenómeno social de desencanto de vaciamiento de sentido. Esto explica –según W. Kasper– por qué la teología católica rechazó por mucho tiempo la influencia del pensamiento moderno.

Es la teología de K. Rahner, como la estamos presentando, la que se plantea desde la cristología este antropocentrismo moderno cuando define la cristología como fin y principio de la antropología, y la antropología como una cristología deficiente.⁷⁹ Con este planteamiento no pretende disolver la cristología en la antropología ni quitarle significatividad, pues lo trascendental, esencial en su teología, lleva precisamente a una nueva fundamentación de la metafísica.⁸⁰

Se reivindica así, en la teología, la dimensión esencial en la antropología; pero solo a partir del reconocimiento de su condición divina puede llevarse a cabo la plena humanización del hombre y de la mujer. Jesucristo es la medida escatológica del hombre y la mujer (Ef 4,13). Esto significa:

⁷⁸ Cassirer, *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*.

⁷⁹ Rahner, *Escritos de teología* IV, 137-164, 153; Kasper, *Teología e Iglesia*, 276-277.

⁸⁰ Lo trascendental y la metafísica no se contraponen. Ver Rahner, *Espíritu en el mundo*.

- Primero, que la cristología presupone una antropología autónoma en el sentido de un ser libre y capaz de entrar en diálogo: de escuchar y de responder (*GS 76*).
- Segundo, el carácter de ser persona *para, con y desde* los otros se fundamenta en su *ser en sí*.
- Tercero, por vía de la analogía, del ser trinitario de Dios revelado por Jesucristo se desprende una metafísica del amor en relación que se realiza y experimenta en las opciones y decisiones personales.

Una categoría articuladora de esta relación es la de *persona*, pues a pesar de sus limitaciones puede permitir el vínculo entre la comprensión de la subjetividad moderna y la ontología clásica; comprende esa existencia *en sí y para sí*, así como la apertura a la realidad total en la que solo mediante el encuentro con Dios puede encontrar su plenitud definitiva.

Por tanto, una opción hermenéutica fundamental para la aproximación desde la cristología-antropología de la comprensión del misterio de la Trinidad es reinterpretar el articulado de Calcedonia y plantearlo desde la comunicación personal de Jesús con el Padre, y no desde la relación de las dos naturalezas de Cristo.⁸¹

Jesús mantuvo en unidad y obediencia dicha relación intensa y única hasta la muerte (Mc 14, 36)⁸², lo cual lo constituye en el Hijo de Dios en sentido único, en la Palabra de Dios. Es la revelación escatológica en medio de la historia; en él se revela quién es Dios desde toda la eternidad, como relación y como amor que se autoentrega entre Padre e Hijo en el Espíritu.

Se establece así la tesis de que en la relación personal de Jesús con el Padre, expresada mediante esa comunicación íntima y de aceptación en obediencia, donde se revela la relación eterna del Hijo con

⁸¹ Esta opción es planteada con diversos acentos en W. Pannenberg, K. Rahner, W. Kasper, H.U. Von Balthasar y J. Ratzinger.

⁸² J. Jeremías llama la atención como el término *Abba* tiene un carácter sagrado en la tradición, y que –incluso en el contexto de la muerte de Jesús– reviste gran importancia la elocuencia del grito de abandono, “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34), pues se trata de una cita del Salmo 22 que debe interpretarse como una expresión de confianza y no de desesperación.

el Padre, están presentes la preexistencia de su condición divina y el misterio de la comunión trinitaria. A la comprensión pospascual y al misterio de la Trinidad, a partir de la relación personal y única de Cristo con su Padre, Tomás de Aquino las define como *missio* temporal del Hijo por el Padre, en su condición de figura histórica de su *processio* eterna del Padre.⁸³

Por tanto, la Trinidad como *quoad nos*, es reconocida como consecuencia de la cristología. Así, se hace válida la cristología *desde abajo*, mientras que desde lo ontológico *in se*, la Trinidad es el fundamento de la cristología *desde arriba*. Se trata de una opción que no es simplemente académica, sino vital, porque posibilita hacer teología desde nuestra racionalidad, una racionalidad existencial que trae consecuencias tanto en el orden de lo moral como de lo espiritual, pues tiene la ventaja –como afirma W. Kasper– de que hombres y mujeres comprendan nuevamente la dimensión salvadora y espiritual del dogma cristológico.⁸⁴

2.2 ONTOLOGÍA Y ECONOMÍA DE SALVACIÓN

La separación entre la ontología y la economía comenzó con la sistematización de los padres apologistas, pero con San Agustín quedó totalmente asegurada, más precisamente, a partir de la doctrina psicológica de la Trinidad. Dice al respecto H. Vorgrimler:

Resultaba confusa y peligrosa cuando se olvidaba que solo podía tratarse de una comparación metafórica, y por tanto deficiente en muchos aspectos, entre Dios y el hombre [...]. Agustín [...] buscaba comparaciones y comprobaba la insuficiencia de las mismas. El que para él la unidad de Dios estuviera en el centro del interés se advierte también en el hecho de que el recuerdo de Dios y el conocimiento y el amor a Dios son para él procesos que se dan en la única e inseparable alma humana, que es así para Agustín la imagen de la Trinidad divina.⁸⁵

⁸³ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 414-415 (*Summa theologiae*, I, q. a 43, 1-2).

⁸⁴ Kasper, *Teología e Iglesia*, 318.

⁸⁵ Vorgrimler, *Doctrina teológica de Dios*, 125.

La ontología de la substancia se convierte en tradición inamovible, y ésta vale para Dios como para el ser humano.

En relación con nuestras imágenes y representaciones de Dios, es claro que éstas se dan por proyección de nuestra realidad y representan una visión del ser humano, de la sociedad y de la historia. Por tanto, si se representa a Dios desde la inmutabilidad de su esencia, desde su ontología de la substancia, se construyen el ser humano, la sociedad y la historia como realidades estáticas. Además de condicionarse mutuamente, también tienen la posibilidad de perder juntas su función.

Supone un gran desafío para la teología contemporánea volver sobre esta relación del Dios que se revela *por* y *para* nosotros, quien también debe ser anunciado en un lenguaje comprensible en el horizonte de nuestra esperanza.⁸⁶ Esta realidad genera preguntas existenciales muy importantes y nos pone en la tarea de hacer una teología siempre en proyecto, en estado de reforma para anunciar a Dios, pues nunca puede existir una doctrina fija e inamovible de él.⁸⁷

De acuerdo con B. Andrade, en este desarrollo, entre la mayoría de autores se formó una especie de mentalidad ontológica que él reconoce como “precondicionamiento ontológico”. El término ontológico sigue en relación con la substancia, y el de “precondicionamiento” quiere decir un condicionamiento no razonado, que se acepta y se repite de manera general, que aun con el conocimiento o la conciencia del condicionamiento es imposible dejar. Así se explica cómo, durante tanto tiempo, a la teología católica le quedó imposible considerar un viraje hacia la economía histórico-salvífica.

La solución no está en dejar a un lado la discusión ontológica de Dios, lo cual sería reducir la teología trinitaria, sino (precisamente, por la realidad compleja de nuestra realidad) mantener la reflexión metafísica para que se puedan compartir la fe experimentada y la nueva esperanza. El problema, entonces, no es la ontología, sino el tipo de

⁸⁶ Cuando una imagen de Dios pierde sentido, esto tiene que ver con la desesperanza. Ver Kehl, *Escatología*, 31- 68.

⁸⁷ Pikaza, *Dios como Espíritu y persona*, 15- 17; la revelación trinitaria tiene sentido si se genera el deseo, la fuerza interior y el testimonio para descubrirla. Ver González, *Misterio trinitario y existencia humana*, 70.

ontología. La que se debe superar es la ontología de la substancia que se realiza en forma paralela a la historia, es decir, sin encuentro. Es una ontología que a partir del concepto griego de Dios⁸⁸ asumido por la teología de San Agustín se establece como dominante y lleva a la dualidad entre naturaleza y gracia, concepto y experiencia, entre otras⁸⁹, con la consecuente separación con la historia.

Se trata de proponer una nueva ontología que rescate la experiencia por medio de la palabra, del testimonio de fe; una ontología que sea relacional⁹⁰, en la que se haga comprensible la “ontología del amor” de la que habla Ricardo de San Víctor.

2.3 BALANCE DE LAS TAREAS PLANTEADAS A LA TEOLOGÍA TRINITARIA Y A LA MORAL

Una vez se ha planteado la relación entre la cristología y la antropología desde la perspectiva soteriológica y desde la relación entre lo inmanente y lo económico en la forma de concebir a Dios, surgen por inferencia urgencias dimensionadas para toda la teología, que de manera específica atañen a quienes teologizan sobre el misterio de Dios como el de la moral.

La teología trinitaria tiene la responsabilidad de recargar el acento sobre nuestra experiencia, sobre nuestro actuar moral, sobre el hacer salvífico de Dios en la historia, sobre la imposibilidad de al-

⁸⁸ Las categorías apologistas griegas del Dios creador son expresadas en categorías negativas como *invisible, increado, impasible, ilimitado, incognoscible*, de tal manera que se subraya la distancia insalvable entre Dios y el ser humano. Ver Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, 657-661. La confesión de fe cristiana centrada en la revelación del amor quedaba así como una repetición sin sentido. Además de esta dificultad, está en la ambigüedad del uso de término economía, que designaba tanto a Dios como a la creación, o simplemente la relación de Dios al mundo; por tanto, podía ser usado en relación al ser absoluto de Dios como a su actuar en la historia. Ver Prestige, *Dios en el pensamiento de los padres*, 86ss.

⁸⁹ Algunos consideran que San Agustín llevó a alejar más a Dios del hombre en su pretensión de acercarlo. Ver Fransen, “Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia”, IV, 2, 673ss.

⁹⁰ Dice B. Andrade que, en una ontología relacional, “la delimitación tan frecuente entre la dimensión práctica, por un lado, y la ontología, por otro, ni siquiera tiene cabida”. Además, afirma el carácter absoluto de Dios de la filosofía griega, de tal manera que el amor de Dios no sea una contradicción. Ver Andrade, *Dios en medio de nosotros: esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, 62.

canzar la plenitud de su misterio. Es una teología capaz de expresar, en nuestra realidad de sufrimiento, la esperanza y la salvación de Dios; una teología capaz de vincular nuevamente la referencia histórico-salvífica, y con ella, la fe personal. Como dice W. Kasper:

Es preciso, por tanto, mantener el símbolo niceno-constantinopolitano del “ser en sí” de la Trinidad inmanente y explicar al mismo tiempo lo que eso significa para nosotros en el plano soteriológico. Tal es la tarea fundamental de una doctrina trinitaria en nuestro tiempo.⁹¹

Para realizar esta tarea, y en especial, para plantear el énfasis en la moral, X. Pikaza pone el foco en una cristología y en una teología trinitaria a partir del Espíritu, que comience con la comunión con Dios, don del Espíritu Santo en la fe, que se vive como un compartir comunicativo interhumano.⁹² Es una teología que tiene como punto de partida:

...la totalidad dinámica del conocimiento de que en la fe y por el poder del Espíritu Santo llegamos a ser una comunión participativa, y en la totalidad dinámica del conocimiento de que esta comunión participativa es participación en la comunión entre el Padre y el Hijo, porque el Espíritu Santo mismo es esta comunión.⁹³

Así se llega a entender la estructura comunicativa y participativa de la experiencia de fe como experiencia de comunión con Dios en estructura trinitaria; también se reconoce que, en la comunión participativa en el Espíritu, Dios acoge nuestro sufrimiento y muerte en la pasión y muerte de su Hijo “por nosotros”. Precisamente es el núcleo de la fe del Nuevo Testamento (1Co 15,3-8), para ser transformados en vida de esperanza, en tanto que la fe, la cruz y la resurrección son el centro que da sentido y fundamenta todo el existir y el obrar humano.

Así como se ha planteado la necesidad de realizar un cambio en la ontología trinitaria, de una ontología de la substancia a una relacional, del mismo modo es urgente hacer un cambio en el lenguaje de la Trinidad que ayude en ese propósito de ser fundamento de la moral.

⁹¹ Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 300.

⁹² Pikaza, *Dios como Espíritu y persona*, 237-269.

⁹³ Andrade, *Dios en medio de nosotros*, 72.

Este nuevo lenguaje de la experiencia de comunión del Espíritu privilegia los verbos sobre los sustantivos y adjetivos, pues estos últimos se tornan más susceptibles a la abstracción, mientras que los verbos denotan la experiencia y se afirman con los pronombres personales “yo” y “nosotros”, y en cuanto no solo narra o da testimonio, sino comparte y compromete a otros en esta experiencia.

Respecto del problema de expresar el quehacer de Dios (en el que obviamente los verbos no son aplicables), es preciso decir que estos verbos solo son válidos para expresar el quehacer histórico de un sujeto, en la medida en que expresen la acción de Dios en la historia.

Así, este lenguaje de verbos puede aplicarse a él en forma análoga; lo mismo ocurre con el lenguaje de sustantivos, pero con menos posibilidades de caer en los conceptos y de tener en cuenta que Dios camina con “nosotros”, consuela y sufre en el mismo sentido que nosotros lo hacemos. En la fundamentación trinitaria de la moral, no se debe privilegiar una nueva gramática, sino una nueva “traducción”.

La experiencia y la acentuación del acontecer histórico de Dios se condicionan mutuamente porque la experiencia surge con el acontecimiento de la comunión con Dios en nuestra comunión participativa; y no puede ser definida en forma abstracta, precisamente porque quien habla de la experiencia de fe y de gracia lo hace desde dentro de la vida trinitaria de la que participa, y para ello la expresión más adecuada es el encuentro con Dios con un lenguaje de anuncio que se reconoce como kerigma, pues tiene el carácter de acontecimiento y de confesión⁹⁴: del Espíritu que por Cristo lleva al Padre. De esta manera, la experiencia de fe tiene su punto de partida en el kerigma, y a la vez ese testimonio-confesión se convierte en kerigma de los creyentes, constituyéndose en la forma de expresión apropiada de la experiencia.

En correspondencia con esta teología, la propuesta de una moral fundamentada en la Trinidad no puede hacerse sin cumplir por lo menos dos criterios que se constituyen en una sola clave hermenéutica.

- Uno, que el punto de partida sea la experiencia de fe de encuentro con Dios Trinidad como un acontecimiento nuevo y salvífico, y que –al mismo tiempo– en la profundidad de lo experimentado, en su expresión, esté orientado hacia la comunión participativa.

⁹⁴ Simons, “Kerigma”.

- Dos, cuál fue la experiencia de fe del Dios de Jesús que nos revela el hacer de Dios trinitariamente.

Son dos criterios complementarios, que apuntan hacia el reconocimiento de la experiencia de acción de Dios “por nosotros” y a que este don sea recibido en el corazón por aparte del creyente. No basta con saber que existe el misterio de Dios como comunidad; también es importante recibirlo interiormente.⁹⁵

Con estos presupuestos debemos comprender el lugar tan importante dado en la antropología a la capacidad del ser humano para esa experiencia de encuentro, que tiene como paradigma a Jesucristo, quien en el encuentro con el Padre vive y da testimonio de este don. Esto quiere decir que no vale cualquier definición de persona, sino aquella que permita precisar esta clave hermenéutica.

Respecto del segundo criterio sobre el Dios de Jesús, ésta solo puede hacerse con los testimonios de la Iglesia primitiva presentes en los evangelios, que tuvieron por objeto despertar la fe en Jesús, quien había muerto crucificado y había resucitado, y era el esperado como Cristo.⁹⁶ Esta es una confesión que se hace, no en función de la explicación de los acontecimientos históricos en y por sí mismos, sino para anunciar su significado.⁹⁷

Evidentemente –como plantea P. Grelot–, existe una discordancia en lo que está escrito en los evangelios entre los acontecimientos históricos originales y los relatos posteriores, una “insuficiencia en la expresión” que no afecta el kerigma en lo fundamental.⁹⁸ Esta insuficiencia es normal si atendemos al principio de que ninguna experiencia es posible expresarla íntegramente, con lo que se abre una doble insuficiencia: la de los discípulos sobre Jesús, y la del mismo Jesús sobre Dios, cuando dice, por ejemplo, *mi Padre y nuestro o vuestro Padre*.⁹⁹

⁹⁵ Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, 125.

⁹⁶ Grelot, *Los evangelios y la historia*, 77-83.

⁹⁷ Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, 198.

⁹⁸ Grelot, *Los evangelios y la historia*, 84.

⁹⁹ Según Brown, la afirmación de Jesús expresa una identificación y no una disyuntiva; Jesús asciende hacia el Padre, quien de ahora en adelante será también el Padre de los discípulos. Ver Brown, *The Gospel According to John XII- XXI*, 1016.

Los evangelios real y verdaderamente expresan la experiencia que Jesús tiene de Dios como Padre y al mismo tiempo, que su comportamiento revela a Dios como Padre, por lo que puede decirse que tenemos un acceso verdadero a la experiencia de Dios. Con esto, el testimonio de la Iglesia primitiva, la de Jesús y nuestra experiencia de fe están en el mismo orden, son parte del mismo testimonio: que Dios actúa “por nosotros” y “por muchos” (1Co 15,3-4; Mt 26,28).

También es legítimo plantear esta relación de la unidad y la pluralidad de Dios a partir de la Escritura, teniendo en cuenta tres elementos fundamentales de la revelación del misterio de Dios:

- Primero, la revelación del misterio de Dios acontece en un pueblo como historia, en el cual, para conocer el misterio, es necesario caminar con Dios, vivir la experiencia de comunidad salvada y reconciliada.
- Segundo, esa revelación llega a su punto culmen con Jesucristo, quien es Dios, Hijo del Padre, y quien al mismo tiempo se revela como Dios-con-nosotros y revela el mensaje de salvación a través del misterio de su pascua.
- Tercero, este conocimiento, esta revelación de Dios es posible gracias al don del Espíritu Santo, que por iniciativa amorosa de Dios nos es dado para hacernos partícipes de la vida de comunión de Dios.

Este camino descrito en tres momentos muestra la imposibilidad de hablar del misterio de la Trinidad como realidad patente para el conocimiento. Es un misterio que pasa por la presencia transformante del Espíritu en orden de la santidad, a imagen del Hijo. Por tanto, la *Biblia* expresa en cada línea el testimonio de una fe del hombre y del pueblo que han experimentado la salvación y por eso les es posible “narrar” ese acontecimiento. Solo es posible conocer –o mejor, aproximarse al misterio– dejándose conocer y transformar por Dios; por eso el conocimiento de Dios se comprende, no como una abstracción, sino como un estilo de vida y unos comportamientos morales. Es ser semejante a la Trinidad.¹⁰⁰

¹⁰⁰De Lubac, *La fe cristiana*, 12.

3. LA RENOVACIÓN DE ALGUNAS CATEGORÍAS DE LA MORAL DESDE EL FUNDAMENTO TRINITARIO

La proclamación de la fe trinitaria ayuda a pensar en la vocación a la felicidad y a la interacción personal que tiene el ser humano y para la cual dispone de todas sus capacidades. Algunos autores proponen diversas formas de concretar ese carácter trascendental de la moral cristiana mediante vivencias que aportan transversalmente nuevas significaciones a los contenidos de la teología moral.¹⁰¹

Como resulta obvio, se expondrán algunas categorías básicas de la moral fundamental, a partir de esta riqueza de la revelación de la *communio* de Dios, y se dejarán por fuera otras, igual de importantes. La fe en la Trinidad nos pone siempre en estado de vigilancia respecto de valores que el mundo propone –desde una supuesta productividad que garantiza felicidad– para promover la indiferencia o el individualismo. Es una fe que se comprende como liberadora, pues ayuda a evitar los dos grandes peligros del fundamentalismo desde el mono-teísmo totalitario y de la seducción de la idolatría.¹⁰²

3.1 LA AUTONOMÍA Y LA TEONOMÍA EN LA MORAL

La Modernidad planteó un término programático con el que se presenta todo su proyecto de liberación. Es el término de “autonomía”. A partir del mismo se cuestiona el lenguaje y el modo de comprensión de la revelación. El aporte del Concilio da un espaldarazo a este planteamiento (GS 36, 59), reconociendo que se trata de un anhelo humano de libertad presente en el mensaje cristiano, al que la Iglesia dejó en el olvido (*Dignitatis humanae* 1). Considera además una tarea irrenunciable para la Iglesia defender esa autonomía como manifestación de la dignidad y libertad inviolable del ser humano (GS 3,12-17,27).

La pretensión del Concilio no consiste en ahondar más en esa diferencia entre los paradigmas de la autonomía y de la teonomía cristiana –como las llama W. Kasper–, sino plantearlas como comple-

¹⁰¹ J. R. Flecha propone la filialidad, la fraternidad y la espiritualidad como vivencias fundamentales. Ver “Trinidad y vida moral: para un proyecto de vida cristiana”.

¹⁰² *Ibid.*, 188.

mentarias. Esto también supone una adecuada comprensión de los conceptos, tarea que corresponde hacer a la teología, pues históricamente se registra que se trata de términos (en especial, el de “autonomía”) usualmente expuestos en forma reducida o errónea. En este punto, habremos de referirnos al contexto del problema, y luego a las formas de comprensión (conciliación) desde la perspectiva trinitaria.

3.1.1 Planteamiento del problema de autonomía

En relación con el concepto de autonomía, encontramos la raíz del problema desde tiempos muy antiguos, en el pensamiento griego. Éste consideraba la autonomía como una categoría política que significaba vivir según la propia ley. Además, la concepción de cosmos existente como comprensión de la totalidad de la realidad mundana y divina, como unidad, no permitía la discusión con la teogonía.¹⁰³

Es en el contexto bíblico donde se da una separación a partir de la distinción entre el mundo entendido como criatura y Dios como creador. Esta es una diferencia fundamental que permite identificar la dependencia del mundo con relación a Dios, pero es desde allí donde se comprende la auténtica autonomía del mundo, una autonomía que es relativa, pues detrás de ella se esconde Dios.¹⁰⁴

De esta manera, el hombre se ve libre de las leyes naturales del universo y se aproxima a la relación con Dios, pues además éste lo reconoce como su imagen y semejanza, y le otorga la dignidad especial de representar el mundo (Gn 9,26), dignidad dada a todos los hombres y mujeres (no particularmente al pueblo de Israel), independiente de su fe; es decir, la dignidad se tiene y se manifiesta en “ley para sí mismos”, como dice San Pablo (Rm 2,14ss.).

Sin embargo, será San Agustín quien dará una interpretación especial, y desde una visión teocéntrica deslegitimará los valores propios del hombre y del mundo. Esta concepción se mantuvo en la Iglesia hasta el siglo XIII, cuando Santo Tomás planteó que si todo sale de Dios, todo llegará a él, teniendo al hombre como eje de ese movimiento.

¹⁰³ Seguimos el planteamiento del problema realizado por Kasper, *Teología e Iglesia*, 204-240.

¹⁰⁴ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 103.

Pero la condición para que el hombre descubra a Dios como origen, fundamento y meta es el ejercicio de su libertad.¹⁰⁵ La autonomía es una condición de la teonomía.

En relación con las normas morales, éstas no dependen de la ley eterna, ni la razón es simplemente receptiva; más bien, al ser la razón humana participación de la razón divina, puede captar el orden moral mediante el orden natural, pero siendo creativa y libre. En otras palabras, las normas morales están en relación con la ley divina desde el camino reflexivo-reductivo.¹⁰⁶ Santo Tomás ofrece entonces una integración entre la teonomía relacionada con la creación y la autonomía que deriva de esta teonomía, para no caer en los extremos de un objetivismo basado en el derecho natural o en el positivismo total.

Luego, el nominalismo, al desconocer el fundamento teonómico de la autonomía, impulsa la teonomía ilimitada, arbitraria, y desconoce la autonomía del hombre, hasta el punto de legitimar sacramentalmente una cantidad de acciones contra la misma dignidad y libertad humanas.

De esta manera, se allanaba el camino para un nuevo planteamiento de la autonomía, más marcado por la racionalidad y por el deseo de revertir el dominio autoritario de la Iglesia y de la teología, que sometían al hombre en lo más íntimo. Las causas para la nueva búsqueda van desde las denuncias proféticas realizadas por los evangelizadores respecto de las prácticas crueles y violentas de sometimiento y conquista sobre indígenas y negros, en nombre de Dios, hasta la división del cristianismo por la Reforma. Diferentes confrontaciones de poder terminaron por aferrarse a una forma de autonomía, entendida ésta como la acción contra de la autoridad eclesial y de cualquier expresión de autoridad externa.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología* (*Summa theologiae*, 1, q.2 y a I/II).

¹⁰⁶ Una explicación interesante de esta concepción tomista: “Como imagen de Dios que participa del arquetipo divino, el hombre se encuentra por encima de todo lo puramente natural, se sobrepasa incluso a sí mismo y se encuentra metido en una dinámica que no puede encontrar su consumación en valor finito alguno por elevado que éste sea.” (Kasper, *Teología e Iglesia*, 213).

¹⁰⁷ Al comprender que se trata de un asunto de origen multicausal, W. Kasper, añade que significó una gran tragedia que los impulsos liberadores estuvieran precisamente en lucha contra el modelo de cristiandad establecida. Ver Kasper, *Teología e Iglesia*, 217.

Así fue evolucionando un concepto de autonomía a partir del impulso filosófico de Descartes, Kant y Nietzsche. El primero establece al hombre como punto de partida y referencia de toda la realidad a partir del *cogito ergo sum*; el segundo desarrolla el principio de autonomía en relación con la ética, a partir de su imperativo categórico, de no convertir al hombre con las acciones y decisiones en medio para un fin, sino que el hombre es fin en sí mismo (es el principio del respeto a la dignidad que recoge y obliga a todos, por lo que se reconoce como una moral intersubjetiva); para Nietzsche, la autonomía es el ejercicio de la voluntad de poder, a partir del cual es necesario matar a Dios como una consumación de la libertad humana.

Respecto de este panorama ideológico surge una respuesta reaccionaria de la Iglesia y de la teología, que se encierran sobre sí mismas, sin brindar posibilidad de interlocución, y optan por un modelo integrista y de vigilancia sobre las formas posibles de liberación, que termina por aislar su discurso de la realidad.

La mayoría de voces que interpretó esta realidad de la autonomía moderna no pasó de despreciar el hecho y considerarlo como una deserción de la teonomía cristiana.¹⁰⁸ Las formas de predicación empleadas por tales voces son la de una moral heterónoma de preceptos que provienen de la naturaleza o la de la revelación bíblica como expresión de la voluntad de Dios inmutable e intangible.

Otras voces, en cambio, se ponen del lado de la valoración crítica de los intentos de autonomía moderna y avanzan en diferentes frentes hacia la renovación al interior de la Iglesia y la necesidad de que se abra al mundo moderno. Se destaca el aporte de K. Rahner, cuya teología antropológica es una relectura moderna de Santo Tomás, y que luego es desarrollada por J. B. Metz, con su teología de la secularización; esto, como resultado de un proceso del mismo cristianismo, que no apunta a bendecir el estado actual de las cosas de la civilización burguesa, sino a luchar por la legítima igualdad de los hombres y de su libertad. Estas voces reclaman la libertad como una tarea cuya realización está en las propias manos de los seres humanos, en cuanto se encuentra fundamentada en nuestra condición de hijos de Dios.

¹⁰⁸ Ibid., 228.

La adecuada relación entre autonomía y teonomía es una urgencia que ha de atenderse desde formas conceptuales que permitan considerar ambas realidades. En el caso de la teología sistemática, el método de *correlación* de P. Tillich es un ejemplo; otro es el de la *analogía relationis* entre Dios y el hombre, como su imagen y semejanza, que se basa específicamente en la revelación de Cristo, desarrollada por K. Barth.

Este último planteamiento no es adoptado por la teología católica porque si bien el amor de Dios que se revela en Jesucristo presupone al hombre, que ha sido creado *en y para* responder al amor, en forma analógica, la teonomía presupone la autonomía del hombre, y éste debe reconocer, en su libertad, la condición divina de Dios, para responder con su gloria como criatura. Ante esta realidad, hoy se puede decir que también la libertad del hombre alcanza su realización mediante la teonomía, es decir, su reconocimiento y comunicación con él, en total apertura al misterio. Así, ninguna experiencia finita será suficiente para la plenitud de la libertad.¹⁰⁹

Este fundamento de la autonomía del hombre desde la teología de la creación entiende que la acción creadora de Dios abarca trascendentalmente el proceso categorial del mundo, pero que Dios no depende de ellos, como sí sucede con el mundo y con el hombre; al tiempo, indica que son radicalmente distintos de Dios.¹¹⁰

Tal referencia a la creación también hace comprensible la universalidad de la salvación para el hombre –quien en su dignidad y en su semejanza a Dios, está referido a él–, y al tiempo, revela la autonomía humana de estar en referencia a Dios (*GS 22*).

3.1.2 La dimensión teológica de la libertad

Para comprender este sentido de Dios como fundamento de la libertad humana es clave el análisis trascendental de la libertad. Es decir, “la esencia trascendente de la libertad se da en forma inmediata con la

¹⁰⁹ “La teonomía consume a la autonomía como autonomía. La creciente unidad con Dios significa la creciente libertad del hombre.” (Ibid., 236).

¹¹⁰ Esta relación entre Dios y la creación se expresa en el axioma de K. Rahner: “...dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa...” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 103).

esencia trascendental de la libertad”.¹¹¹ Cada acto personal es la expresión de la libertad, de la trascendencia de nuestra realidad que remonta a Dios.

La libertad finita está referida a la libertad absoluta, lo cual no significa que esté sometida a la exigencia de aproximarse a la libertad infinita, sin poder lograrla. Significa que la realización de la libertad, como autoapertura incondicional, se encuentra sometida a una exigencia categórica de aceptación de otra libertad, la libertad perfecta. Si la libertad finita se fija *en y por* el mismo hombre, se estrecha su libertad. Confirma el sentido antropológico de la creación de no absolutizar al hombre, sino de realizar su libertad en el marco de una experiencia contingente concreta. Así, la creación es un acto de libertad divina, la cual da libertad al mismo tiempo que presenta unos desafíos.

Resulta fácil asumir tales desafíos, pues la libertad lleva implícitamente la posibilidad “tentadora” de la autonomía absoluta, y ésta termina por destruirlo todo, incluso a quien la ejerce. San Pablo nos presenta esta situación en la Carta a los Romanos, al plantear que en lugar de una libertad que libere, los hombres se inclinan más por una libertad que esclaviza, por lo cual ellos necesitan de una liberación para la libertad que solo ofrece la fe en Jesucristo.¹¹²

Ello puede dar lugar a equívocos, en el sentido de llevar a creer que los cristianos tienen el monopolio de la promoción de la libertad¹¹³; pero al mismo tiempo indica la dimensión trascendental de la libertad para el hombre (*GS 76*).

3.1.3 Balance del problema

Es interesante constatar en este breve recorrido que la autonomía es una exigencia, en la cual es clara la reivindicación del sujeto como base y protagonista de la historia, y obviamente, del planteamiento moral. Estos son aspectos que no podemos desconocer como tarea de la teología moral.

Así, la ilustración desde la moral cristiana no ha estado libre de tensiones y resulta imposible dar cuenta en este espacio de los debates

¹¹¹ Kasper, *Teología e Iglesia*, 255.

¹¹² Keck, “El Hijo, creador de la libertad”, 388- 402 (388).

¹¹³ Neuner, “Sin monopolios en la promoción de la libertad”, 347-358.

sobre el paradigma teológico moral. Por eso, resulta importante recoger en dos opciones la comprensión de la moral cristiana en referencia al universo teologal, la cual está dada por la centralidad de la fe como “fuente” o “contexto”.

En efecto, dicha diferencia de recepción dio lugar a dos paradigmas que se reconocen –según los nombres que les da M. Vidal– como el paradigma de la *ética de la fe*, del que son partidarios quienes subrayan el ámbito de la fe como fuente, y el paradigma de la *autonomía teónoma*, soportado por quienes resaltan el ámbito de fe como contexto.¹¹⁴

El debate ha sido amplio y ha desgastado a los teólogos moralistas. Sin embargo, fue un debate importante para la teología moral fundamental, pues está referido tanto a la fundamentación de la moral como a la clarificación de su estatuto epistemológico.

Hasta hace poco, incluso en fechas muy recientes, se ha mantenido el debate, mediante el estudio pormenorizado que hizo Tomás Trigo, en su obra *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, cuyo lenguaje y presentación, desde la autoridad del magisterio, no parecen dejar opción diferente a la de decidirse por la ética de la fe.

Ahora, era obvio que esta presentación tendría una orientación determinada en sus líneas de interpretación. En este caso, se afinó más la crítica hacia la “autonomía”¹¹⁵, rescatando la moral de la fe. La manifestación más explícita de la preferencia de Trigo está al final de su libro: “Pensamos que en la exposición del pensamiento

¹¹⁴ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 540-553.

¹¹⁵ Este asunto puede verse cuando trata a Rhonheimer, quien consideraba problemático iniciar el discurso moral no en el nivel de la naturaleza y de las correspondientes exigencias razonables, sino en el nivel de la gracia y de la caridad, pues suponía dejar de preguntarse por el bien propiamente humano según la recta razón que ha de ser buscado según criterios de racionalidad moral específicamente humana. Al respecto dice en forma matizada: “Pensamos que estas reflexiones de Rhonheimer, si bien resultan imprescindibles para no deslizarse hacia una moral etérea, que podría llegar a considerar la naturaleza como un ámbito ‘pagano’ o privado de moralidad, contrapuesto a otro específicamente cristiano y lleno de significado moral (error en el que cae la moral autónoma), no contradicen realmente el pensamiento moral de Pinckaers en su conjunto.” Ver Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 709-711.

de los autores que la afirman plenamente (la especificidad), se encuentran al menos los elementos fundamentales para dar una respuesta satisfactoria.”¹¹⁶

Tras el recorrido por los distintos momentos del debate sobre la especificidad de la moral cristiana y de haber considerado los autores más importantes al respecto, Tomás Trigo llega a la parte final de su libro, en la que propone una sistematización a partir del supuesto de que la cuestión discutida no es la existencia de la especificidad cristiana sino el alcance que ésta posee. Señala dos de las respuestas a dicha cuestión y tres tendencias surgidas alrededor de tales respuestas.

Las dos respuestas son: la afirmación de la especificidad de la moral cristiana en el ámbito formal o trascendental, pero no en el plano normativo concreto o categorial; y la afirmación de la especificidad plena de la moral cristiana.

Respecto de las tres tendencias, el autor anota que las dos primeras, la ontológica fundada en la ley natural, y la de la moral autónoma, giran alrededor de la primera respuesta, y que la tercera tendencia, que puede ser llamada ética de la fe, asume la segunda respuesta.

El punto de referencia es la encíclica *Veritatis splendor*, sobre la cual Trigo destaca esos aspectos que afirman la especificidad de la moral cristiana en el ámbito de las normas de comportamiento del hombre. La pretensión que manifiesta el autor, con dicha citación, es ofrecer al lector “una base que le sirva de pauta para formar su propio criterio”.

Sin embargo, el tratamiento de los planteamientos citados van en orden a validar “la existencia en la divina revelación de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente” (VS 37), y señala también que es incompatible “con la doctrina católica de la negación de dicha especificidad en el ámbito de las normas de comportamiento intramundano”.¹¹⁷

¹¹⁶Ibid., 719.

¹¹⁷Ibid., 612.

Esto, a pesar de la evidente tendencia de la encíclica en consonancia con los planteamientos de la ética de la fe, y no son tenidos en cuenta los pocos puntos de la encíclica sobre una moral centrada en el seguimiento de Jesús, como principio inspiracional de todo el obrar y vivir cristiano.

Así, el recorrido expuesto en la última parte del estudio de T. Trigo, advierte sobre la necesidad de suscribirse a una postura conciliadora, pues considera válidas las dos opciones. Ambas, en forma integrada y articulada, proponen un mejor sentido de la moral. Es la propuesta de la encíclica *Veritatis splendor*: una *teonomía participada* (VS 41).

Sin embargo, lo que está en juego en las discusiones de las diversas tendencias es la concepción de identidad cristiana que subyace a cada una, ante lo cual es preciso afirmar que la identidad cristiana se aclara si se vuelve a las fuentes de la Sagrada Escritura, donde se entiende como la opción fundamental (fe) que hace el creyente por Jesús de Nazaret, en cuanto respuesta a la propuesta primera que Dios Padre hace en su Hijo (revelación). Dicha opción se concretiza históricamente en términos de seguimiento.

El seguimiento de Jesús es primariamente una relación interpersonal e implica comunión, amistad, intimidad con él, y en consecuencia, como segundo paso, exige compromiso con su proyecto (Reino de Dios).¹¹⁸ El cristiano debe traducir en su vida lo que Jesús hizo en la suya, es decir, la pasión y el compromiso vital con el Dios del Reino y el Reino de Dios, que le significó estar inserto en su historia concreta, participando y actuando de las mediaciones sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas, en orden a hacer presente el sueño de Dios para con la humanidad, un mundo modelado según su voluntad.¹¹⁹

¹¹⁸“Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana [...] no se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: adherirse a la persona misma de Jesús, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre.” (Juan Pablo II, *Carta encíclica “Veritatis splendor”* 19).

¹¹⁹ Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, 136.

Por tanto, el cristiano no vive en una realidad intermedia, entre “cielo” y “tierra”, o trascendencia e historia, sino está llamado a vivir espacio-temporalmente la propuesta de Jesucristo, que encarna fundamentalmente un modo de ver, concebir y actuar sobre la realidad, para hacerla realidad de gracia. Esto implica una concepción antropológica unitaria, profundamente bíblica, que se asiente en la antropología realizada y plena en Jesús de Nazaret, quien “como verdadero Dios y verdadero hombre” se convierte –para el cristiano– en el único paradigma y norma posible, “imagen de Dios invisible y primogénito de toda criatura” (Col 1,15).

3.2 LA COMUNIÓN TRINITARIA, COMPRENSIÓN SIEMPRE PENDIENTE

La acentuación realizada sobre el carácter ontológico relacional de la realidad de comunión divina en el ser humano y en la creación entera, y la forma como se habría de comprender la misión de su vocación constituyen tareas siempre pendientes en la teología, no solo porque son orientaciones del Concilio, sino porque está presente en esas tareas la revaluación de algunos conceptos, como el concepto bíblico y patrístico de la comunión, que suscitará interés para reflexionar sobre la comunión intratrinitaria, e incluso para plantearse la reconstrucción de una ontología a partir de la Trinidad como principio, y sobre todo, como paradigma de comprensión del mundo.

Existen otras apuestas que en mayor o menor medida han contribuido al desarrollo de una teología trinitaria con nuevo semblante, con nuevas miradas más cercanas a la experiencia, que no dejan de ser elaboraciones rigurosas a la gramática propia del dogma.

3.2.1 El problema de la *communio*

La *communio* es un anhelo fundamental del hombre. Así lo presentan el texto del Génesis (2,18) y la filosofía antigua, al establecer en la *polis* el modo de realización plena del hombre. Esta realidad, que se reconoce como fundamental, está hoy en una crisis sin precedentes, toda vez que vivimos una época en la cual se proponen como ideales humanos el aislamiento y una especie de autismo social: nos referimos a esa capacidad de estar acompañados, pero aislados, inmersos en

una cotidianidad nutrida por las innovaciones tecnológicas que cierran ciertas formas de comunicación humana.

El colectivismo que surgió con los sistemas políticos totalitarios, a partir del desencanto burgués y del individualismo de la primera guerra mundial, tampoco es respuesta. Este colectivismo se institucionalizó y se quedó en lo externo, al apoyarse en la lógica de las membresías, pero no en la de construcción de identidad; y cuando pretendió fundarse en esa perspectiva de la identidad se hizo en contra de otras identidades.

De todas maneras, en ese proceso hubo un desarrollo fecundo de propuestas renovadoras de comunidad que alentaron las conciencias y las acciones solidarias expresadas en algunos movimientos juveniles u obreros. Eclesialmente, se activaron movimientos renovadores de la conciencia eclesial que forjaron el Concilio Vaticano II.

La *communio* como directriz eclesiológica del Concilio, fue acogida en toda su magnitud, y permitió que creciera –en la conciencia de los creyentes– su ser Iglesia y su participación activa en la vida eclesial; pero esta fuerza, que alcanzó niveles de compromiso y euforia impresionantes, en las valientes apuestas de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, entre otros eventos, poco a poco se fue desvirtuando a partir de una especie de modelo restauracionista de la Iglesia jerárquica, que en la actualidad parece estar más presente que nunca. Por eso, la referencia del planteamiento de una teología moral fundamental forma parte de la orientación del Concilio y de su eclesiología de comunión.

3.2.2 *Communio* en el Concilio

El concepto tiene diversas significaciones en el Concilio. Además –y esto es lo que más llama la atención–, es un concepto asimilado especialmente a la categoría misterio, que no apunta tanto a la estructura, como al origen y sentido de lo que es la Iglesia y que desplaza del centro las nociones de autoridad y jerarquía, que hasta ese momento ocupaban gran parte de la reflexión de la Iglesia.

Así, en la constitución *Lumen gentium*, se plantea la Iglesia como misterio de salvación, a partir de tres momentos: el ser persona que participa de naturaleza divina, accediendo al Padre en el Espíritu a través de Cristo; la forma como la comunión de Dios prefigura y

hace posible la comunión de las Iglesias (*LG 4; UR 2*); y la Iglesia como imagen de la comunión trinitaria de Dios.¹²⁰ Sin embargo, y a pesar de ser la Iglesia misterio de salvación, la autocomunicación de Dios en comunión es la respuesta a los anhelos y preocupaciones del hombre (*GS 21*).

Esto último es importante rescatarlo del mensaje del Concilio, por cuanto está más en relación con el sentido bíblico y de la tradición de la Iglesia primitiva. La dimensión del misterio de Dios como respuesta a la pregunta por el hombre mismo privilegia el sentido de comunión como participación del hombre en el Espíritu Santo en la vida nueva de Dios. Esta participación en la vida de Dios se expresa especialmente en el sacramento de la eucaristía (*UR 22*), significado que ha sido recogido por el Concilio siguiendo la definición de San Agustín sobre la eucaristía (*SC 47*), que fundamenta además la comunión eclesial (*LG 7*). Así, en la *communio* eucarística, la Iglesia no es solo signo y medio, sino también fruto de salvación.

Jesucristo es el autor de la salvación, el rostro de la unidad de Dios, y la Iglesia es signo visible de esta unidad. Dice que Cristo convirtió a la Iglesia, mediante su Espíritu, en “sacramento universal de salvación”; y que sigue estando presente en la Iglesia a través del Espíritu (*LG 49*). La Iglesia es sacramento solo “en Cristo”.

Esto quiere decir que no es una realidad por sí misma, sino un signo que remite a Jesucristo. El recurso de la analogía usada en el Concilio, en la relación de la Iglesia con el misterio de la encarnación, evita el riesgo de interpretar la Iglesia como la continuación de la encarnación. Del mismo modo, el término “sacramento”, aplicado a la Iglesia, no significa que ella sea otro sacramento, sino una realidad colmada de misterio, es decir, que manifiesta en forma visible el misterio de lo divino (*LG 8*).

Dicha realidad sacramental también está en relación con la dimensión escatológica del Reino de Dios, y es “germen y principio del Reino en la Tierra” (*LG 5*). Está ya manifestada bajo el signo de salvación, pero no está consumada; por eso, su función de estar al servicio del Reino hace que su actividad sea profética, misionera, litúrgica y comprometida con el hombre y con el mundo.

¹²⁰ Kasper, *Teología e Iglesia*, 382.

3.2.3 La aportación de Rahner sobre la *communio* como participación y como sacramento en la Iglesia

El desarrollo del tema de la comunión como participación del hombre en la vida divina recibió el gran aporte de K. Rahner, quien considera que lo trascendental es la relación personal con Dios, como constitutiva del ser humano, y que la pregunta por Dios es algo inherente a la condición humana, de manera que la experiencia trascendental siempre está presente en el hombre.¹²¹ Rahner reconoce que el problema reside en que la trascendencia y la inmanencia habrían quedado como dos planos nunca integrados.

Este autor buscaba responder con una teología que integrara la trascendencia como el fundamento más propio de toda la realidad. El fundamento de esta integración está en el mismo Jesucristo, quien ha revelado el lugar donde se realiza en plenitud este encuentro entre el Dios y la criatura. El punto de partida será la elaboración de una antropología en la que el mismo ser humano se experimenta como el ser llamado a esta relación de amorosa comunión con Dios, y a dar una respuesta a dicho llamado.

Su naturaleza ha sido creada para esa comunión por la gracia. La naturaleza es entonces un momento interno de la gracia sobrenatural. El hombre está destinado a la gracia, aun cuando no esté explícitamente consciente de ella: “Y es que no es lo mismo la experimentabilidad de la gracia que la experimentabilidad de la gracia como tal.”¹²²

La comprensión del ser humano como un ser que debe tener a priori, en sus propias estructuras, la capacidad de recibir tal auto-comunicación divina, permite un nuevo acercamiento a la Trinidad económica, un acercamiento de tipo antropológico, que facilita el descubrimiento y la comprensión de la relación intrínseca entre esas estructuras del espíritu humano y las que corresponden a la comunicación divina. Por eso, la relación interna entre naturaleza humana y

¹²¹ Las dos primeras grandes obras serán dedicadas a esta experiencia trascendental del ser humano. Ver Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*; Idem, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*.

¹²² Idem, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, I, 328.

naturaleza divina se puede enmarcar en un contexto más amplio de la presencia de lo sobrenatural en el mundo.¹²³

Detrás de esta profunda relación ontológica entre Dios y la *creación* está la libre y amorosa voluntad de Dios de darse a sí mismo a lo no-divino.¹²⁴ Además, si este *capax Dei* está en el ser humano, las actividades fundamentales del espíritu humano están ontológicamente capacitadas para el conocimiento de Dios y de la realidad.

Es importante decir que esta deducción de la divinidad de la estructura trascendental del sujeto resulta ser problemática, pues la Trinidad *en sí* es comprendida ya no en la praxis histórica concreta de la Trinidad económica, sino por medio de estructuras trascendentales del sujeto.¹²⁵ Rahner parte del ser humano y de sus estructuras para significar que por la relación al Logos encarnado, como modelo y realización plena, se comprende al hombre como destinatario de la autodonación divina y como ser constituido con vista a ella.

El problema reside en que Rahner, a pesar de reconocer que la trascendentalidad no está sólo en el sujeto, sino también en el objeto mismo, no insiste con la misma fuerza en el papel constitutivo de las mediaciones de la historia, el mundo y la intersubjetividad en la realidad humana. Dicha trascendentalidad solo parece quedar enunciada, por cuanto el sujeto trascendental se queda en un plano eminentemente formal y hay una especie de prioridad y anterioridad del sujeto sobre la historia.

Evidentemente, lo que pareciera ser una falta de desarrollo en Rahner, es hacia lo que la teología trinitaria, desde el paradigma de la comunión, orienta sus esfuerzos; esto es, la historia y la intersubjetividad son al mismo tiempo instancias previas y en cierto modo conformadoras del sujeto mismo y de sus estructuras trascendentales. El sujeto trascendental no preexiste temporal ni lógicamente a su propia historia individual, ni a su contexto social, sino se forja *en* y *con* ellos y no solo *frente* a ellos.

¹²³ Idem, “*Theos* en el Nuevo Testamento”, I, 95

¹²⁴ Idem, “Orden sobrenatural”, VI, 391.

¹²⁵ Esto implica que “la Trinidad inmanente no sería comprendida a la luz de la salvación sino a la luz del sujeto trascendental”. Ver Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, 37.

Para hacer justicia con el planteamiento de Rahner, es importante anotar que no puede deducirse que el sujeto trascendental termine siendo el infinito trascendente, pues la trascendentalidad infinita que el hombre es no significa que sea el infinito mismo:

El hacia-dónde de la trascendencia no permite que se disponga de él, sino que es la infinita. Muda disposición de nosotros en el momento y siempre que empezamos a disponer de algo, sometiéndolo –al juzgar sobre ello– a las leyes de nuestra razón a priori. Tal hacia-dónde de nuestra trascendencia, por tanto, es presencia en un modo propio y exclusivo suyo de repulsa y ausencia. Se nos da en modo y forma de recusación-de-sí, de silencio y lejanía.¹²⁶

Dios, como misterio absoluto, como el infinito inagotable, no es solo un tema de la incapacidad de nuestros conceptos para comprender la realidad divina, sino constituye todo el contenido de los misterios de nuestra fe.

...los enunciados de fe que deben ser tenidos en cuenta como *mysteria stricte dicta* nos han proporcionado, por lo tanto, solamente tres que, a base de las afirmaciones de los teólogos, deben ser tenidos en cuenta seriamente como tales: la Trinidad, la encarnación y la deificación del hombre en gracia y gloria.¹²⁷

Si gracia y encarnación son las dos modalidades de la única autocomunicación divina, esto hace al misterio de la Trinidad “*mysterium stricte dictum*”.¹²⁸ Dios es el misterio único que se hace presente al ser humano, se autocomunica como Padre, Hijo y Espíritu Santo, para que aquél se comprenda a sí mismo como capaz de recibir la autocomunicación libre y gratuita del Dios-misterio.¹²⁹

¹²⁶ Rahner, “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”, IV, 74.

¹²⁷ Ibid, 91.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ “Si el hombre no ha hecho sino comprenderse a sí mismo cuando se comprende como aquel a quien va dirigida esta comunicación divina, el misterio de la Trinidad es el misterio último de nuestra propia realidad, y lo experimentamos precisamente en esa realidad.” (Rahner, “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación”, II, 389).

Es un misterio que se ofrece como verdad no de algo sino de alguien, para una aceptación amorosa. Con ella, da cuenta de la experiencia básica del ser humano frente al misterio de Dios, para la cual es fundamental la gracia recibida de Dios entendida como la posibilidad radical de encuentro personal con Dios.¹³⁰

El planteamiento de Rahner, al partir de la economía salvífica, comprendida a partir de la encarnación del Hijo, es una clave de comunión en la relación de Dios con el mundo. Así, la historia de salvación es la historia de una relación de comunión, de autoentrega de Dios y de respuesta en la fe del ser humano.

Su aporte en la comprensión de la Iglesia como sacramento consiste en poner nuevamente la relación intrínseca que existe en la realización del misterio de Dios en Jesucristo y en la Iglesia. El misterio de Dios en Jesucristo llega al mundo cuando es aceptado y testimoniado por la Iglesia, por lo que la Iglesia como comunidad de creyentes es esencial en esa autocomunicación de Dios para la salvación, pero al mismo tiempo no se identifica con lo que anuncia y predica.

Para Rahner, los sacramentos constituyen el despliegue de la estructura sacramental de la Iglesia y se originan en la intención de Jesucristo, de que la Iglesia cumpla el papel de signo histórico de salvación. Así, los sacramentos dejan de ser vistos como intervenciones puntuales de Dios en el mundo, y empiezan a ser considerados como forma de proclamación; en otras palabras, los sacramentos comunican la salvación gracias a su realización objetiva.

La visión de los sacramentos como forma de proclamación estuvo presente en la tradición patristica, pero poco a poco se fue desdibujando para reducirse a la visión de la estructura del signo sacramental y aislarse de la comprensión de su realidad salvífica.

El argumento de Rahner pretende hacer comprensible el sentido de la Iglesia y de los sacramentos en conexión estrecha con la historia de salvación. Plantea lo que se llamó un cambio copernicano en lo referente a los sacramentos: en lugar de pensar primero en la realidad espiritual y luego en la realidad del mundo, pensó primero en el mundo

¹³⁰La gracia “no significa el comienzo y promesa de una remoción del misterio, sino la posibilidad radical de su cercanía absoluta. Y el misterio no desaparece en esta cercanía, sino que existe precisamente en cuanto tal.” (Rahner, “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”, 78).

y después en el sacramento. Esta es una dinámica de gracia que está presente en lo más íntimo de la realidad humana, que se manifiesta plenamente en Jesucristo, y que lleva al hombre a manifestar la santidad y la redención de su profanidad en los sacramentos.

Este aporte de Rahner contribuye a una nueva visión de la teología moral en relación con la Iglesia. El acontecimiento de Jesús es lo central, lo primigenio, pero para establecer pautas de orientación moral es fundamental la experiencia eclesial de fe, por lo que resulta importante destacar, en el plano de la moral, la “vía desde abajo”, sin quitar por ello la obligación de la Iglesia de entrar en el plano de la razón moral.

El problema no es la intervención de la Iglesia, sino el lugar desde donde la hace, su autoridad moral, las razones que tiene. De hecho, las reclamaciones que proceden de grandes sectores se refieren al silencio, muchas veces cómplice y escandaloso, de la Iglesia sobre las injusticias en el mundo. Se reclama su palabra, pero ella no debe considerarla como única, sino debe ser capaz de pronunciar su palabra para ser discutida reconociendo la existencia de otras palabras.

La comunión de amor de Dios es el fundamento para este diálogo, para esta apertura, incluso si el conocimiento racional que el hombre alcanza de sí mismo y del mundo puede influir en la comprensión más profunda del mensaje de salvación y del proyecto del Reino: la comunión como tarea de la Iglesia, que está llamada a ser signo para el mundo.

3.3 LA MORAL DE LA COMUNIÓN

La moral que subyace a la comunión de Dios es una moral de “responsabilidad”, como la denomina B. Häring, en el sentido de “respuesta” y “diálogo” en la que es central la relación personal entre Dios y el hombre, en diálogo entre el tú y el yo de Dios y el yo y el tú del hombre, pues al ser éste creado a imagen y semejanza de Dios tiene tal posibilidad de encuentro con él.¹³¹

¹³¹ Específicamente dice: “La persona humana solo se comprende por su semejanza con Dios. Cuanto más ahonda el hombre en su relación de diálogo con Dios, mejor se realiza el contenido de su personalidad como imagen y semejanza de Dios, el cual manifiesta en su Verbo y en su amor la gloria de su vida en Trinidad.” (Häring, *La ley de Cristo I*, 83-84).

La comunión en el amor solo puede hacer feliz a quien responde a su llamado. La respuesta, que es responsabilidad, pasa primero por la responsabilidad consigo mismo en la salvación. Ello no quiere decir que esa salvación esté por encima de la voluntad de Dios, ni de la salvación del prójimo, sino que es la mayor responsabilidad que tiene la persona; tampoco quiere decir que haya que subordinar la responsabilidad de nuestro prójimo y la construcción del Reino a los valores personales. La comunión de Dios en el amor es lo que permite tener sentido de igualdad:

El legítimo interés por la propia salvación será el punto de apoyo para sacar el alma de su propio yo y colocarla en su verdadero centro: Dios. Pero el punto de apoyo debe seguir siendo siempre punto de apoyo y no convertirse en punto céntrico y final. La llamada a la puerta no constituye nunca el verdadero mensaje.¹³²

Esta moral de responsabilidad está orientada a la comunión de Dios a partir de Cristo y del seguimiento. El fundamento de este seguimiento como unión ontológica y existencial a Cristo es la incorporación a su ser por la gracia, y se expresa mediante los actos de amor que –como miembros que somos de su “cuerpo”– nos hace ser solidarios y responsables del Reino de Cristo. Así, la moral cristiana –dice B. Häring– no está en el hombre, ni en el discurso o en la contemplación de Dios, “sino en la viviente comunión del hombre con Dios, en la relación creada por la Palabra de Dios y la respuesta del hombre: en la responsabilidad”.¹³³

La comunión de amor, como sinónima de participación personal en el Espíritu de Dios, implica –entre otras cosas– la movilización de su corazón hacia el poder amar, de acuerdo con el mandato de

¹³² Ibid., 95-97.

¹³³ Comunión que solo es posible en Cristo, en el seguimiento de su Palabra; por eso: “Al imitar y seguir a Cristo, nuestra amorosa obediencia viene a ser eco, imagen y participación de la eterna vida trinitaria, que es el eterno dialogo divino por el Verbo y su respuesta de amor. El hombre es capaz de seguir a Cristo desde el momento que recibe la divina gracia que lo asemeja a Dios y desde que por la redención la divina imagen ha sido renovada: es precisamente ese seguimiento el que pone de manifiesto tal semejanza divina. Toda ‘semejanza’ supone un modelo: la teología moral debe orientar la vida cristiana hacia el Verbo, divino arquetipo, en el cual y por el cual es el hombre imagen de Dios.” (Ibid., 99).

Cristo. El mismo Juan nos dice cómo realiza el Señor esta acción cuando dice: “Si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. Conocemos que permanecemos en él y él en nosotros en que nos dio de su Espíritu” (1Jn 4,12-13).

El Espíritu de amor de Jesús nos hace sintonizar el amor de Jesús en relación con los demás, al reconocerles como hermanos.¹³⁴ Efectivamente, el creyente, al amar a sus semejantes con la fuerza del Espíritu Santo, imita el acto del Padre.

Todo este desarrollo, sin embargo, puede tornarse, si se quiere, muy intimista, si no se concreta en la lucha por la justicia, pues lo fundamental no está en los conceptos de Dios, y ni siquiera en la elaboración de una nueva teología sistemática, sino en el cambio y la transformación social a partir de acciones concretas en favor de los menos favorecidos.

La lucha por la justicia de algunas comunidades encuentra válida la experiencia de una fe en Dios comunión de amor, por cuanto experimenta –en el dinamismo de sus relaciones– la gracia que fortalece su deseo profético de lucha, al tiempo que une en comunidad a las personas.

Destaco aquí la imagen que hace C. Heyward sobre la imagen de Dios como pasión por la relación, por la justicia o como poder en relación. Esto es, como fuente, recurso y hacedor de justicia a partir de la relacionalidad.¹³⁵ Esta relacionalidad divina es apasionada, pura y espontánea, está llena de vitalidad y alegría, y por eso rechaza cualquier injusticia, se solidariza con las víctimas y muestra su rostro a través de ellas. Así, el Dios de la comunión de amor es el Dios de la transformación de la sociedad.

Este Dios relacional que afirma la vida y lucha por la justicia se hace presente en quien profesa de corazón y convicción. No es un Dios fuera de nosotros, sino está en nosotros y actúa en el mundo por medio de nosotros. Obviamente, esto no es una limitación de Dios, sino una de las tantas maneras como él se manifiesta en comunión de

¹³⁴ Rahner, “Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo”, VI, 276.

¹³⁵ Heyward, *Our Passion for Justice*.

amor: mediante nuestra alegría, nuestra pasión, nuestro compromiso por la justicia. Dios también está presente en el silencio de quienes no pueden hablar, protestar ni luchar, porque su voz es un clamor silenciado por la indiferencia:

Dios permanece en el silencio para que podamos llegar a ser realmente nosotros mismos. Cuando Dios está en silencio y los hombres y mujeres lloran, Dios llora en solidaridad con ellos, pero Dios no interviene, Dios aguarda los gritos de protesta. Entonces Dios empieza a hablar de nuevo, pero en diálogo con nosotros.¹³⁶

Este es un desarrollo que ha surgido en la trastienda de la teología, esto es, en la teología latinoamericana, con autores reconocidos. Especialmente, es la teología feminista la que más ha relacionado este sentido solidario y de justicia divina con la mística y el silencio de la *kénosis* de Dios¹³⁷, a partir de la experiencia de aflicción, más que de la experiencia racional.

Planteado este análisis, es necesario ir sobre la pregunta de qué descubren las víctimas con el hecho de ver que Dios es Trinidad, que está presente en sus rostros y sufre con ellos sus carencias. La respuesta no es otra que una promesa; promesa que es solidaridad permanente y renovada en la fe y la presencia de los creyentes. Es la con-solidaridad de Dios.¹³⁸

4. CONCLUSIONES

En el desarrollo del Concilio, la teología moral adoptó las propuestas de renovación que se venían planteando y propuso las directrices metodológicas para llevarla a cabo (*OT 16*). En el posconcilio, se planteó esta renovación de forma estructural, a partir de tres ejes transversales: la recuperación de la identidad teológica de la moral,

¹³⁶Tamez, "Letter to Job", 175.

¹³⁷Grey, "Pasión por la vida y la justicia: género y experiencia de Dios", 26.

¹³⁸"Con-solidaridad" término acuñado en distinción de pro-solidaridad, que es entendido desde el no compromiso de todas las situaciones de quien es solidario. Con-solidaridad es una entrega sin reserva en su salvación (la del solidarizado). Ver Mieth y Theobald, "Dios, ¿de quién es Dios? La perspectiva de las víctimas", 61.

el diálogo abierto y respetuoso con la modernidad y la articulación de sus contenidos a los desarrollos e investigaciones teológicas.

La mayoría de teólogos estuvieron de acuerdo con esta necesidad, lo cual no desconoce que algún sector deseara volver sobre los manuales y la casuística. El problema consistía en la disparidad de la recepción de las orientaciones del Concilio, que generaba tensiones entre diversas corrientes, y también ponía en evidencia la dificultad de lograr esa tarea de renovación.

Dicha tensión se mantuvo en diferentes frentes que hoy siguen ocupando la reflexión de numerosos teólogos. Uno de los temas estudiados y debatidos es la fundamentación de la moral cristiana como exigencia que se da al mismo interior de la teología, del “estatuto epistemológico” y del diálogo con los tiempos modernos, lo cual da como resultado la configuración de un nuevo tratado, que es la teología moral fundamental.

Se trata de una nueva rama de la moral caracterizada por proponer la centralidad del acontecimiento de la revelación de Dios en Jesucristo, que adopta dos caminos de desarrollo: uno, llamado epistemológico, que está en el orden de la credibilidad; y el otro, el sistemático que manifiesta la estructura y el contenido de esa moral fundamental. Ambas opciones son complementarias y encuentran, en la confesión de fe trinitaria, la fuente y meta de la moral vivida y pensada.

Resignificar los contenidos propios de la moral a partir de tal fundamentación es un reto permanente, pues este no es un fundamento estático y totalmente comprensible para el ser humano; es un misterio, y como tal, mantiene su carácter trascendente de realidad divina revelada de manera visible. En la fe trinitaria está presente lo visible y lo trascendental, solo captable por la fe (LG 8).

De cara a esa confesión trinitaria, y con esta comprensión del misterio, se evita caer en la visión espiritualista y triunfalista de la Iglesia, que no puede autoafirmarse como el centro de la salvación, sino reconocer en la revelación de Dios en Jesucristo ese acontecimiento fundamental, *desde y para* el cual todas las cosas están llamadas a volver. Esta comprensión de la autocomunicación de Dios es posible por la gracia de Dios, que capacita y da las condiciones posibles para que el hombre pueda experimentar y entrar en ese encuentro personal con Dios.

Este proceso de renovación de la teología desde la fe trinitaria –en el contexto de configuración de un nuevo tratado de teología moral fundamental– recibió un gran aporte de la Iglesia latinoamericana, al privilegiar ésta el nivel de la praxis de la vida cristiana, para desde allí desarrollar su argumentación teórico-formal.

Este giro latinoamericano, ordenado metodológicamente, trae consecuencias importantes en el contenido de las categorías morales y en el surgimiento de nuevas concepciones como el “discernimiento” y el “seguimiento”. Dispone también de una manera nueva de comprender la fe trinitaria desde las relaciones entre las personas divinas, al privilegiar la relación íntima de amor en comunión.

Esta opción permite a los pobres encontrar razones y esperanzas para sus luchas de participación y de convivencia más justa, con respeto a las diferencias. Al mismo tiempo, es una opción crítica de las dinámicas sociales y eclesiales que desprecian a las minorías y a las diferencias.

El segundo aspecto presentado en el capítulo corresponde a las tareas de la teología trinitaria en relación con el problema discursivo de la teología, es decir, las implicaciones en términos de comprensión y presentación del misterio como realidad trascendental “para nosotros”, que tradicionalmente han configurado un olvido, un silencio acerca de las mujeres en el lenguaje masculino, el cual ha dominado la comprensión de Dios. Por eso, se toma brevemente, como referencia, la perspectiva de la teología femenina y su aporte a la renovación de la teología trinitaria.

Sistemáticamente, esta renovación alcanza los tratados de la teología y las categorías. No significa que ellos se hacen de nuevo, sino que redescubren su carácter salvífico en la medida en que comparten las mismas fuentes de la toda la teología. Los tratados de cristología y antropología se revisan desde el misterio trinitario. El punto de partida de la cristología, desde la Pascua, no es solo el criterio de desentrañamiento de la encarnación, sino del misterio de Dios. Es el lugar teológico de la fe en el Cristo de Dios, que la Iglesia primitiva interpretó como manifestación de la comunión trinitaria. Del mismo modo, Jesús, como sacramento del encuentro con Dios y revelador de la auténtica humanidad, es el criterio de referencia para la antropología (*GS 22*).

En esa circularidad hermenéutica entre cristología y antropología, es posible una comprensión más profunda, actual y nueva del misterio de Cristo y del mismo hombre. Al tiempo, sistemáticamente establece una forma nueva de relación entre la ontología y la economía de salvación, en la que ninguna de ellas supera la otra, sino las vincula estrechamente, sin que se pierda lo correspondiente a cada una. De acuerdo con la comprensión renovada de la teología trinitaria, se propone superar la ontología de la substancia, que dejaba aislado el misterio de su sentido salvífico “para nosotros”, y proponía una ontología relacional.

En relación con la renovación de algunas categorías de la moral desde la fe trinitaria, se destaca el problema de la autonomía, que desde la teología de la creación se comprende en referencia a Dios y estima el problema de la libertad del hombre. Luego se presentan los paradigmas de la ética de la fe y de la autonomía teónoma, y se hace referencia al carácter de fundamento de las normas, que son avaladas como contrarias, pues en una de ellas la fe es fuente y en la otra es contexto.

El planteamiento del debate es amplio, pero cada uno tiende a reducir el significado del otro desde sus propias concepciones, por lo que hoy, con una cierta disposición crítica, se reconoce la validez de las dos como complementarias y se adopta la enseñanza de la encíclica *Veritas splendor* con la *teonomía participada* o una *autonomía cristomónica* (VS 41).

Otra de las categorías analizadas es la comunión, que se plantea como tarea siempre vigente en la Iglesia y en la teología, por cuanto se reconoce –en el ser humano– como realidad y como anhelo. Representa esa dimensión del amor interpersonal de Dios, que solo en la relacionalidad amorosa de cada una de las personas divinas reconoce su unidad con lo trinitario.

Esa estructura relacional-plural abarca también la realidad de lo creado como realidad y como anhelo, lo cual quiere decir que el ser humano y toda la creación tienen como tarea alcanzar esa comunión. Precisamente, el aporte del Concilio a la comprensión de la comunión, desde la eclesiología, es significativo para el desarrollo de una teología trinitaria que está inserta en la dinámica de construcción humana y eclesial, a partir de su realidad como sacramento de salvación.

Esta tarea de la Iglesia se valida cuando se inserta entre todos los hombres por causa de Cristo y cuando, como sacramento, la Iglesia da la comunión con Dios y simultáneamente la comunión de todos los hombres entre sí. El aporte de K. Rahner, desde su antropología trascendental y del significado de la Iglesia como sacramento, es muy importante para comprender la dimensión trinitaria del ser humano como ser dispuesto para el encuentro de con Dios.

Desde esa comprensión salvífica es posible reconocer la vinculación del misterio con la vida de cada persona, con su hacer cotidiano, en el esfuerzo de dirigir la existencia en la conciencia recta, en el amor y la alegría, en el sufrimiento de la pasión del mundo, como también en lo referente a la lucha por denunciar las injusticias sociales y por construir una convivencia más humana y fraternal. Si no se logra presentar la Trinidad en este camino de encuentro personal y social, no mostraremos el misterio salvífico, ni evangelizaremos adecuadamente.

Esta concepción del misterio de Dios como signo de reciprocidad de las personas en la comunión debe constituirse, entonces, como *modus vivendi* del cristiano, ya que lo separa de la vida egoísta y lo empuja a escoger la forma de vida que fructifica en el interior de las tres personas divinas. Este proyecto surge de tal convicción: la Trinidad transforma al hombre en su totalidad y hace que sus actos adquieran un nuevo significado, al reconocer que esta gracia y esta inhabitación de Dios en el corazón, nos llevan a ser de nosotros mismos “sacramentos”, y a vivir el proyecto personal y de transformación de la historia humana de acuerdo al plan de salvación de Dios (GS 35).

Es desde esta vocación por la Trinidad que se puede comprender la posibilidad de salvación de todos en Cristo que asume el Concilio, y de donde resulta, en términos de moral, que solo existe una moral para todos: la que está en *comunión* con Dios trino, en la persona de Cristo, al servicio de la gracia y del Reino de Dios.¹³⁹ “Vivir trinitariamente en todos los aspectos de nuestra existencia. Se puede afirmar que la comunión trinitaria debe manifestarse en toda la vida, también económica, social y política” (*Puebla* 215).

¹³⁹Fuchs, *La moral y la teología moral según el Concilio*, 29, 111, 112.

Todo esto, porque la comunión interhumana es proyecto y reflejo de la comunión de Dios:

La Trinidad es un programa social no porque dé soluciones técnicas, sino porque ofrece algo mucho más importante: una escala de valores, criterios, actitudes, que hacen mucho más humano y más vivible el mundo porque está más cercano al proyecto de Dios sobre la humanidad.¹⁴⁰

En el orden de nuestro planteamiento, lo más significativo está en el hecho de que el ser humano está estructurado ontológicamente para estar en relación de comunidad, pues recibe ese don gratuito, presencia del Espíritu de Cristo, que va transformando así la realidad, de forma provisional, desde la praxis comunitaria, al buscar la justicia, compartir los bienes y ser solidarios. Es una moral de comunión que se expresa en lenguaje de responsabilidad.

¹⁴⁰ Cambón, “La Trinidad ‘modelo’ de la sociedad. Una presentación catequética desde la perspectiva de los pobres”, 159.



CONCLUSIÓN

La Trinidad ha pasado a ser un misterio más cercano a los creyentes después de haber cambiado el paradigma eclesial en el Concilio Vaticano II, que es sin lugar a dudas el evento más importante de la Iglesia de los últimos tiempos. También es cierto que no hubo un tratamiento formal de este misterio, ni de la moral, aunque ese “espíritu” esté presente en la totalidad de los documentos conciliares como fundamento y como meta del obrar cristiano.

Así, tanto la teología dogmática como la teología moral comparten la misma descripción y experimentan la misma necesidad de renovación para recuperar su lugar en la ciencia teológica y su carácter salvífico existencial, pues a pesar de que su objeto de estudio es diferente, tienen las mismas orientaciones.

El tema dominante del Concilio fue la Iglesia, y desde este marco eclesiológico se han descubierto nuevos caminos para reflexionar sobre el misterio trinitario y sobre la teología moral. Se trata de caminos cada vez más abiertos y complejos, que buscan presentar la revelación desde lo específico de cada uno, para que ésta recupere su carácter de Buena Nueva para el hombre y la sociedad de hoy.

El proceso de renovación en las dos fue complejo y lleno de sobresaltos, lo cual las llevó a ser disciplinas en permanente construcción, que en medio de los sobresaltos provenientes de distintas tradiciones investigativas han descubierto nuevas posibilidades, para cumplir con su finalidad. Lejos de verlas separadas, el impulso del Concilio permitió que se refrescaran mutuamente, y de alguna manera recuperaran esa unidad confesada de la Iglesia primitiva.

Es como si al volver a las raíces bíblicas, cada una de estas disciplinas no solo se renueva internamente en su propósito, sino que recupera su “sabor” evangélico y puede entrar en diálogos para extraer conclusiones de afirmación de fe que sean vinculantes y llenas de significado para el creyente actual.

La *Dei Verbum* se convirtió en la carta magna del Concilio para la teología, al ofrecer una serie de directrices tendientes a recuperar su anhelada unidad. Esto, con el fin de que la teología reflexione sobre el misterio de salvación desde la realidad, para transformarla y liberarla a partir de la vivencia de la fe y de la acción comprometida de quienes asumen ser sacramentos de Dios para y en la sociedad de hoy, quienes –igual que las comunidades creyentes de la Iglesia primitiva– han de reconocerse y leerse a la luz de la Palabra para dejarse juzgar e interrogar por ella.

Esto es lo que se plantea como tarea cuando se reconoce la Escritura como el alma de la teología y se reconoce la tradición como el modo como la Iglesia perpetúa su fe y su misma existencia. Se trata de ahondar en el espíritu y en el sentido mismo de la fe, para llegar a una comprensión de su contenido que no haga disolver el misterio en sentido racionalista, sino lleve a entenderlo más profundamente como misterio.

El cambio, entonces, no consistía en crear un nuevo concepto, sino una manera novedosa de concebir las cosas referentes a la fe, una de ellas, la tradición. Ésta había quedado estática, cerrada en los principios doctrinales del dogma, sin relación con la vida, una visión promulgada desde Trento, que se interesaba más en el contenido objetivo y hablaba acerca de tradiciones en plural.

El Concilio, en cambio, hace un planteamiento de la tradición como una realidad viva para ver el carácter dinámico y propositivo de la fe, e insiste en sus elementos no verbales: Cristo comunica la Buena Nueva no solo por medio de sus palabras, sino también de su comportamiento y de su relación con los demás. Lo mismo los apóstoles, quienes enseñan con su palabra y su ejemplo (*DV 7*).

De igual manera que a la propuesta de una comprensión viva de la tradición basada en la Sagrada Escritura, se exigía la necesidad de un campo dentro de las disciplinas teológicas que se ocupara de la reflexión de la revelación de Cristo, para mostrar la validez del mensaje cristiano, utilizando los medios razonables para su fundamentación y exposición. Con ese propósito, se configuró, en la moral, la teología moral fundamental.

Surgieron varias opciones en torno de los principios histórico-salvíficos para estructurar la moral, pero siempre serían parciales si no se toma como fundamento lo esencial del cristianismo, la revelación

de Dios en Jesucristo, de un Dios de amor que es comunidad trinitaria. Así se constituye la moral cristiana como una moral trinitaria que supera el cumplimiento de preceptos y se plantea como opción de libertad, reconociendo el amor como el criterio hermenéutico que la define (GS 24).

Evidentemente, no es una novedad en el sentido de que se trata de un descubrimiento, sino es poner en evidencia la certeza en la cual se recoge lo fundamental de la comprensión de la fe cristiana: la Trinidad de Dios como principio y fundamento de la realidad. De esta forma, se dimensiona la moral cristiana como una especie de revelación, pues los actos y los pensamientos expresan en el mundo algo de Dios.

En los ámbitos del discurso y del actuar, la teología moral ha dejado de lado esta dimensión ontológica y se ha fortalecido en torno de su carácter como paradigma de comportamiento cristiano y de su especial significación para la moral social; en consecuencia, se privilegia su relevancia social y política hasta el punto de definirla como programa social del cristianismo.

La lógica del estudio planteado suponía disponer de una cantidad importante de revisiones bibliográficas con las que fue posible descubrir que serían vitales los aportes de San Agustín y Santo Tomás, quienes intentaron comprender y comunicar el mensaje de salvación a los hombres de sus respectivas épocas, para ser fieles a la experiencia de fe testimoniada por los discípulos y las comunidades primitivas de fe que reconocen en el hombre una relación constitutiva con la Trinidad; es decir, se descubren a sí mismas como personas a imagen de Dios Padre, por el Hijo, en el Espíritu donde se refleja el amor amante, en cuanto es amado originariamente en la unidad y en la libertad del amor.

Formalmente, este interés exigió tomar un camino en la línea de las áreas disciplinares de la teología, como la teología moral. Una vez allí, hubo necesidad de hacer un recorrido por sus temas fundamentales en términos epistemológicos y se plantearon unos interrogantes que guiaron ese estudio. Este aspecto es muy importante, por cuanto suponía tener un contexto en el cual estuviera inserto lo concerniente al fundamento. La misma condición debía esperarse de la teología trinitaria en relación con la teología moral: debía saber cuál

era ese contexto teológico presente en la comprensión del misterio de Dios para el desarrollo de la moral. Se confirmó así una tesis planteada por M. Vidal en relación con la correspondencia que existe entre la fe en Dios, el lenguaje y la vida moral.

Llama la atención la forma como el Concilio, además de presentar el sentido de la fe en una sociedad secularizada que plantea unas exigencias a la Iglesia, también expresa su interés por ofrecer los lineamientos y orientaciones para que esta Iglesia realice su misión, mediante la exhortación a los teólogos para que renueven la enseñanza de la teología.

Esta renovación hay que adelantarla volviendo sobre las fuentes de la Sagrada Escritura, de la tradición, de los padres de la Iglesia, entre otras. Específicamente, habla del especial cuidado de perfeccionar la teología moral (*OT 16*). La idea es *volver* sobre el “rostro” verdadero de Dios, mediante el estudio de la Sagrada Escritura y de las fuentes de la tradición, para recuperar el carácter vital de la fe, desde donde adquiere sentido todos lo demás.

De igual manera, esta exigencia de renovación vale para la teología trinitaria, que debe superar la concepción deísta y racionalista a partir del reconocimiento del acontecimiento histórico que sucede por iniciativa de Dios, quien envía a su Hijo a que se encarne como hombre para nuestra salvación, como también envía al Espíritu Santo para nuestra santificación. Se recupera así el sentido real que tiene el misterio de la Trinidad para la vida moral del cristiano.

Al asumir esta perspectiva histórico-salvífica del misterio de Dios, el Concilio la constituye como central en la teología, y permite que desde el punto de vista del discurso teológico pueda identificarse la revelación de la autocomunicación de Dios como el principio objetivo, y la fe como respuesta del ser humano, en el principio subjetivo para hacer teología. Se pone de manifiesto entonces la opción metodológica de partir del horizonte de la economía hacia la inmanencia.

Es el mismo proceso metodológico que siguió la Iglesia primitiva. Así, la revelación del misterio de la Trinidad se realiza en un contexto eclesial y es de carácter progresivo, a partir de la experiencia de fe pascual de Jesucristo. Las implicaciones de abordar la Trinidad desde es misterio de Cristo (la encarnación del Hijo en la historia) están en la comprensión del Hijo como revelación plena y definitiva

del Padre dentro del ámbito trinitario y dentro del ámbito de la creación, de modo que es anticipación de la glorificación definitiva (Col 1,15-20) y revelación de la autocomunicación amorosa de Dios con la creación.

Sin embargo, según L. Boff, existen dos posturas al respecto, con sus respectivas consecuencias. La primera ve la encarnación como consecuencia de la misericordia de Dios frente al pecado de los hombres, para liberarnos de esa condición de pecadores; la otra corresponde al amor infinito de Dios trinitario, que se desborda para asociar a su comunión a todos los seres, por esa mediación del Hijo y con la fuerza del Espíritu Santo.¹

La opción privilegiada en este desarrollo sistemático e investigativo es, evidentemente, la segunda interpretación, pero no olvida que la primera también hace parte de la dinámica de la revelación de Dios. La consecuencia de esta opción es la convicción –para el cristiano– de un Dios trinitario que ilumina y participa de toda la realidad, haciéndole posible su encuentro personal y libre con cada una de las personas divinas y ordenando su vida en función del amor, que es el gran criterio del obrar cristiano para lograr la perfección personal y la transformación del mundo (GS 38).

Ahora, esta imagen del amor de Dios proviene de la comprensión de la comunión como manifestación del misterio de Dios, en cuanto realidad de amor interpersonal que estructura la realidad del ser como relacional y plural, y como ordenación de su obrar *en, de, para y por* la comunión. La Trinidad es el origen comunional de toda la realidad.

La Trinidad, constituida como el misterio más hondo de comunicación, expresa su realidad como plural, relacional y comunional, de modo que estos elementos son constitutivos de ese modo plural y vinculante de la realidad y del ser. Por ello, toda acción moral está referida a esa característica de la realidad comunional. Y el misterio de autocomunicación de Dios trino introduce efectivamente al ser personal en la participación de su comunicación creadora y liberadora.²

¹ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 228- 230; Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 130-134.

² “La comunicación es constitutiva en el misterio de Dios. Cada una de las tres personas divinas posee todo lo que es bueno, verdadero, bello, pero en la modalidad de comunión y de comunicación. Creación, redención y comunicación nacen de este misterio y buscan, co-

Hasta aquí se han sintetizado los dos primeros capítulos, primero, reconociendo situaciones semejantes en el proceso de renovación, pero también descubriendo que su articulación necesaria tiene un fondo común; y que a pesar de las diferencias de su objeto y finalidad, las dos necesitan airearse y complementarse, para ser efectivamente significativas.

Sin embargo, para recoger lo que es significativo en cada uno de estos capítulos, se presentará lo que puede llamarse el hilo conductor.

Evidentemente, el hilo conductor de la moral renovada es la revelación del amor de Dios en Cristo, del cual surge la propuesta de una moral del seguimiento de Cristo, que incluye la imitación. Él es el ideal normativo para la vida humana (GS 41; LG 3). La base cristológica de este cristocentrismo moral está en el siguiente texto: “El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Ahora, Cristo como centro de la revelación de Dios y de la historia, solo es comprensible como tal desde el dinamismo de la *communio* trinitaria. Es en Cristo, entonces, como tenemos abierto el camino al Padre, por un mismo Espíritu.

Esto quiere decir que el Dios revelado en Jesucristo es un Dios comunión. En Cristo se revela el Padre, persona de la que Cristo es Hijo, así como también se revela la persona del Espíritu Santo. En Cristo se relativiza todo otro tipo de conocimiento de Dios (1Co 1,24). Cristo crucificado es la instancia crítica de cualquier otro tipo de conocimiento de Dios en el tiempo, pues ese testimonio de la cruz es el verdadero fundamento de la fe cristiana en Dios. En Rm 8,32, Dios en la cruz se muestra como amor que entrega (Padre), amor entregado (Hijo) y Espíritu de amor que entrega (Padre) y de amor entregado (Hijo).

Este misterio de entrega es lo que Juan logra expresar cuando afirma que “Dios es amor”. A esta conclusión llega tras experimentar las manifestaciones desbordantes del amor del Padre, que se verifican en la vida de Jesucristo entregada a los demás, en el misterio de su muerte y resurrección, y en el pentecostés como don propio del Espíritu

mo meta final introducimos en la comunión con Dios mediante la auténtica comunicación de su misterio. Al crearnos a su imagen y semejanza, Dios nos hace partícipes de su comunicación creadora y liberadora en la comunión, por medio de la comunión y con vista a la comunión.” (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, III, 173).

en la eucaristía y en la comunidad cristiana. Con todo esto, la intención del evangelista es mostrar que Dios se manifiesta en Cristo como ser relacional en sí mismo y para nosotros.

En virtud de lo anterior, el Capítulo 1 estuvo centrado en analizar lo concerniente a la renovación de la teología moral, estudiar sus antecedentes mediatos e inmediatos, dónde se originó más debate y en qué consistió, así como en lo referente a los desarrollos posteriores. La idea era tener un marco general de la disciplina que sirviera como referencia para el desarrollo del tema central.

En el Capítulo 2 se explicó el sentido de nuevas categorías en la comprensión de la doctrina del misterio de Dios desde el paradigma de la Modernidad. Con la perspectiva de recuperar su carácter salvífico, se presentó la contribución de K. Rahner sobre el hombre, como ser orientado al misterio, como condición *a priori* de todo conocimiento categorial, que por tanto convierte este conocimiento del misterio en el que ilumina todos los demás conocimientos.

Junto a esta recuperación del misterio están las categorías de persona y relación para la explicación del misterio de Dios como comunión. La dinámica de amor manifiesta así, en la relacionalidad de las personas divinas en una comunión llamada perijorética, una condición de posibilidad de realización efectiva para el ser humano, no como realidad adquirida, sino como estructura propia.

Desde la confesión de la Iglesia de Dios como uno y trino que ilumina el sentido de lo humano y de la salvación de la historia, se muestra la creación como ícono de la Trinidad, que no solo manifiesta la estructuración trinitaria en su ser y en sus relaciones, sino también en la ordenación de revelar la comunión en todas las acciones. Así, la creación, y especialmente el ser humano, como criatura, está estructurado *por, en y para* la comunión.

Como parte del desarrollo de esta estructuración trinitaria se analizó esta estructura en el ser humano a partir de las analogías de la presencia de la Trinidad en la creación que ofrece San Agustín. La originalidad está en reconocer que en la intimidad del corazón no está solo “*coram se ipso*”, sino “*coram Deo*”. Es decir, somos “iconalidad divina”, y Dios no es solo origen y fundamento, sino nuestro destino.³

³ Cfr. San Agustín, *Obras (De Trinitate, I, 8, 18)*, 163.

El Capítulo 3 dio cuenta del carácter fundamental de la moral de la comunión en el amor, el cual implica la comprensión desde el ser personal, pues es allí donde es posible establecer un juego de don y recepción, para evitar el ontologismo trinitario de la substancia⁴, y reconocer al mismo tiempo una concepción ontológica que entienda la realidad como plural, relacional, comunional. Así, todo acto de ser es a partir de y hacia los demás, en articulación con un contexto abarcante.⁵

En consecuencia, el ser humano no es fundamento de sí mismo sino llamado por Dios a la trinitarización de la vida, a reconocer que toda la creación ha sido llamada y estructurada por Dios para realizar esa vocación.

Desde la categoría *communio* se presenta la comprensión del ser y del quehacer eclesial, pero también del ser personal, y desde allí se renuevan algunas concepciones relacionadas con la reflexión trinitaria: por ejemplo, la categoría persona, que ahora es definida como *autoposesión* o *autopresencia en relación* y que puede ser usada tanto para referirse tanto a la realidad humana como a la divina.

En esa relación de participación del hombre en la vida trinitaria, se analiza cómo cada persona divina aporta unos rasgos específicos en la moral. El Padre propone en la moral ser modelo de acción desde la imitación del Padre. Esto es, *dar de sí* a los otros desde el amor. El Hijo es presentado como el camino de la moral por el seguimiento, orientada hacia el conocimiento y la adhesión a la persona de Jesucristo. El misterio del Espíritu Santo es revelado como misterio de amor y libertad de Dios y moralmente representa el anhelo de libertad y de búsqueda de la gracia, para vivir la comunión como solidaridad.

Cuando se expone el tema de la comunión trinitaria como horizonte de la moral, se presenta la vida cristiana orientada hacia la vivencia de la vocación trinitaria. La posibilidad del ser humano de

⁴ Greshake, *El Dios uno y trino*, 534.

⁵ “Una cosa, un sujeto, un ente puede entenderse únicamente y realizarse únicamente en su acto. Y en ese acto es constitución, comunicación, deslinde e inserción en su conexión abarcante. Fuera de su actos no “es” nada, pues su acto no significa la nivelación del estado en sí mismo, sino precisamente su constitución.” (Hemmerle, *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, 52).

vivir esta comunión es dada por la gracia de Dios y es desde nuestra libertad que decidimos aceptar esa vocación. Por eso, cuando el hombre no acepta esa vocación, se presenta el pecado como acción en contra de la *communio* que ofrece Dios. Esta es una realidad no definitiva, por cuanto superpone, dialécticamente codeterminada, la voluntad salvífica de Dios. Se refiere a la gracia, que –planteada desde la perspectiva paulina– es don que transforma y reconduce al hombre a la vocación de Dios, por medio de la conversión.

Finalmente, en el Capítulo 4, se presentó la dimensión trinitaria de la moral, enfatizando en la caridad fraterna expresada en la solidaridad como la principal clave hermenéutica de la moral (*CIC* 1789). Se presentó como una moral de autotranscendencia hacia el prójimo a partir de la caridad, que influye en diversas concepciones de la moral, pero específicamente en la comprensión del amor como búsqueda de justicia y solidaridad para los pobres.⁶

Como se expresa en el título de dicho capítulo, correspondió hacer la lectura de las implicaciones de esa fundamentación trinitaria de la moral. Se resaltó que desde tal fundamentación se evita caer en la visión espiritualista y triunfalista de la Iglesia, pues nadie puede manipular el misterio, ni se puede identificar plenamente con él. Cuando se privilegia la relación íntima de amor en comunión, se permite a los pobres encontrar razones y esperanzas para sus luchas de participación y de convivencia más justa que respete las diferencias; al mismo tiempo, es una opción que critica las dinámicas sociales y eclesiales que desprecian las minorías y las diferencias.

En cuanto a las implicaciones en términos de discurso, los tratados de cristología y antropología se revisan desde el misterio trinitario y generan una comprensión más profunda, actual y nueva del misterio de Cristo y del mismo hombre; al tiempo, sistemáticamente establece una forma nueva de relación entre la ontología y la economía de salvación, en la que ninguna de ellas supera a la otra, sino se vinculan estrechamente, sin perder lo que corresponde a cada una.

En relación con la renovación de categorías propias de la moral desde la fe trinitaria, se destacó el problema de la autonomía, como un problema de la libertad, veta que no se desarrolla en este trabajo

⁶Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 15.

de forma específica, aunque sí en forma transversal. En relación con tal conflicto, para muchos moralistas ya superado en torno de *la ética de la fe* y de *la autonomía teónoma*, se optó por la integración de las dos, enseñada en la encíclica *Veritas splendor* con la *teonomía participada* o una *autonomía cristomónica* (VS 41).

La otra categoría es la comunión, que se plantea como tarea siempre vigente en la Iglesia y en la teología, por cuanto no es una realidad acabada a partir de unos indicadores específicos, sino que está en el anhelo, en el deseo y en las acciones que se realizan, pero siempre dispuestas en la fe para ser ofrecidas en el Espíritu como amor en oración a Dios.

La comunión representa esa dimensión del amor interpersonal de Dios, que solo en la relacionalidad amorosa del ser personal de cada una reconoce su unidad con lo trinitario. Esa estructura relacional-plural abarca la realidad de lo creado como realidad y como anhelo; es decir, el ser humano y toda la creación tienen como tarea alcanzar esa comunión y disponen de todo el potencial para realizarlo, aunque la perfección de esa comunión en Dios ocurra en el tiempo escatológico.

La comprensión de la comunión es significativa para el desarrollo de una teología eclesial como sacramento de salvación. Se presenta como tarea de la Iglesia cuando se inserta entre todos los hombres por causa de Cristo y cuando, como sacramento, la Iglesia da la comunión con Dios y simultáneamente la comunión de todos los hombres entre sí.

Esa vinculación del misterio con la vida de cada persona, y con su quehacer cotidiano, se expresa buscando la fraternidad y también en la lucha para combatir todas esas expresiones de injusticia e insolidaridad. Es un proceso dialéctico de profetismo y esperanza, de sacrificio y de acción de gracias, que se debe testimoniar para sembrar esperanza. Con esto, se abre una veta para investigaciones futuras en la comprensión de la solidaridad como don encarnado en el sujeto, que en la gracia se convierte en acto de bondad y verdad para los demás.

Esta concepción del misterio de Dios como signo de reciprocidad de las personas en la comunión debe constituirse entonces como en el *modus vivendi* del cristiano, ya que lo aleja de la vida egoísta y lo empuja a escoger la forma de vida que fructifica en el

interior de las tres personas divinas. Tal proyecto surge de la convicción de que la Trinidad transforma al hombre en su totalidad y hace que sus actos adquieran un nuevo significado al reconocer que esta gracia y esta inhabitación de Dios en el corazón nos llevan a ser, de nosotros mismos, “sacramentos”, y a vivir el proyecto personal y de transformación de la historia humana de acuerdo con el plan de salvación de Dios (GS 35).

Este trabajo académico se propone como aporte desde la inteligencia de la fe, para emprender el camino vivificante de la Trinidad en la propia existencia humana, con temor y temblor, como dice San Pablo, pero con mucha esperanza, horizonte que solo Dios puede dignificar definitivamente. Y no pierde de vista que Dios nos constituye como *vestigia trinitatis*, y por tanto, nos permite alcanzar una mayor comprensión de nosotros mismos, de forma que el interés primordial no es comprender la realidad divina, sino principalmente irradiar y saber expresar con gozo el amor que Dios nos ha dado en forma gratuita, manifestado claramente en la creación del otro y de la propia existencia.

De ahí podemos deducir un principio moral fundamental para la vida de toda persona: la acción de Dios Trinidad, comunión, permite la realización y plenitud de la persona creada en la comunidad con otros y en la relación con ellos (GS 24). Es una realidad en la fe que apuesta por otro tipo de comunidad, fermento para la sociedad que anhelamos, que solo puede darse en la comunión trinitaria.

Finalmente, se advierte que –como todo trabajo– éste tiene limitaciones enormes. Cada teólogo encontrará numerosas ausencias de aspectos que se consideraría necesario retomar; pero también es cierto que estos silencios abren vetas por explorar, que pueden suponer líneas propias de investigación (sobre la solidaridad, la responsabilidad, las virtudes y muchas otras realidades que hacen parte del edificio moral). Sin embargo, la misma naturaleza de la teología nos pone en ese camino de seguir buscando hacer inteligible la fe, y ante todo, hacerla creíble.



BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, R. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayos de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Alberigo, G. “La condición cristiana después del Vaticano II.” En *La recepción del Vaticano II*, editado por G. Alberigo y J.P. Jossua, 17- 45. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Alfaro, J. *Cristología y antropología*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Alonso, S. Ma. “Dios Padre nos llama en Jesús y nos consagra en el Espíritu Santo. La vida consagrada como vivencia trinitaria.” *Vida Religiosa* 86 (1999): 376-391.
- Andrade, B. *Dios en medio de nosotros: esbozo de una teología trinitaria kerigmática*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- Arias Reyero, M. “‘Al principio amaba el amor’. La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor.” *Teología y Vida*, Vol. 31 (1990): 163-190.
- Aristóteles. “De los argumentos de los sofistas.” En *Obras*, traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, 1634. Madrid: Aguilar, 1964.
- Auer, A. “Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?” En *Moral begründen- Moral verkünden*, editado por G. Virt, 9-30. Innsbruck: Wien, 1985.
- _____. *Morale autonoma e fedecristiana*. Milán: Paoline, 1991.
- Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret*. Bogotá: Planeta, 2007.
- _____. *Mensaje al Congreso Internacional sobre el teólogo Hans Urs Von Balthasar*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2005.

- Berger, P. L. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- Billot, L. *De immutabilitate traditionis contra modernam heresim evolutionismi*. Roma: Pont. Inst. Pío IX, 1907.
- Blanch, M. (ed). *El sentido del hombre en el universo*. Madrid: UPCO, 1999.
- Blondel, M. *Historia y dogma: sobre el valor histórico del dogma*. Madrid: Cristiandad, 2004.
- Böckle, F. *Moral fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Boeglin, J.G. *La question de la traditon dans la théologie catholique contemporaine*. Paris: Cerf, 1998.
- Boff, C. *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- _____. *Teoría do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- Boff, L. *El Padrenuestro, la oración de la liberación integral*. Madrid: Paulinas, 1988.
- _____. *Gracia y liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- _____. “La cosmología de la dominación en crisis.” *Servicios Koinonia*, <http://servicioskoinonia.org/boff> (consultado el 3 de febrero de 2010).
- _____. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Buenos Aires: Paulinas, 1988.
- _____. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos: mínima sacramentalia*. Bogotá: Indo-Americam Press Service, 1989.
- _____. *San Francisco de Asís: ternura y vigor*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- _____. “Trinidad.” En *Mysterium liberationis I. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, 513-530. El Salvador: UCA Editores, 1992.
- Bonandi, A. “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo.” *Teología* 24 (1999): 89-138.

- Bonhoeffer, D. *El precio de la gracia. El seguimiento*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *Ética*. Madrid: Trotta, 2000.
- Bornkamm, G. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Brotóns Tena, E. J. *Felicidad y Trinidad a la luz del De Trinitate de San Agustín*. Salamanca: Secretariado Trinitario 2003.
- Brown, David. *Tradition and Imagination: Revelation and Change*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Brown, Raymond Edward. *Jesús, Dios y hombre*. Santander: Sal Terrae, 1973.
- _____. *The Gospel According to John XII- XXI*. Anchor Bible Series, Vol. 29. Garden City (N.Y.): A. Doubleday, 1979.
- Cambón, E. “La Trinidad ‘modelo’ de la sociedad. Una presentación catequética desde la perspectiva de los pobres.” *Corintios XIII* 94 (2000): 141-165.
- _____. *La Trinidad, modelo social*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- Carreira das Neves, Collado Bertomeu, V. y Vilar Hueso, V. (eds). *III Simposio Bíblico Español, Fundación Bíblica Española*. Valencia-Lisboa: Universidad Católica Portuguesa, 1991.
- Casaldálda, P. y Vigil, J.M. *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Cassirer, E. *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977 [publicado originalmente en 1910].
- Castillo, J. M. *El discernimiento cristiano: por una conciencia crítica*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- _____. *El discernimiento cristiano según San Pablo*. Granada: Universidad de Granada, Facultad de Teología, 1975.
- _____. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- _____. “La Imitación de Cristo y Camino: del discernimiento privatizado a la anulación del discernimiento.” *Concilium* 139 (1978): 539-551.

- Cerfaux, L. *El cristiano en la teología de San Pablo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1965.
- Ciola, N. *Cristología y Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.
- _____. (ed.). *La Dei Verbum' trent'anni dopo: miscellanea in onore di padre Umberto Betti OFM*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1995.
- Coda, P. "Antropología trinitaria e famiglia." *La Famiglia* 197 (1997): 5-16.
- Codina, V. "No extingáis el espíritu": (1Ts 5,19): una iniciación a la pneumatología. Colección Presencia Teológica 166. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Colombo, G. "Sobrenatural." En *Diccionario teológico interdisciplinar*, dirigido por Luciano Pacomio, 4, 348. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Colzani, G. *Antropología teológica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Comité para el Jubileo del año 2000. *Jesucristo, la Buena Noticia*. Congreso de Pastoral Evangelizadora. Madrid: Edice, 1997.
- Composta, D. "Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II." En *Comentarios a la Veritatis splendor*, dirigido por G. del Pozo Abejón, 301-340. Madrid: BAC, 1994.
- Concha, P. "Formulación de absolutos en la teología moral: tres casos." *Teología y Vida* Vol. 49, 1-2 (2008): 81-95.
- Concilio Vaticano II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1975.
- Congar, Y. "Cristo en la economía salvífica." *Concilium* 11 (1966): 5-28.
- _____. "Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos." En *Santa Iglesia*, por Y. Congar, 397- 630. Barcelona: Estela, 1965.
- _____. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983.
- _____. "El llamamiento de Dios." *Ecclesia* 37 II (1967): 1946-1955.
- _____. "El monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios trino." *Concilium* 163 (1981): 353-362.

- _____. *Jalones para una teología del laicado*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1969.
- _____. “La pneumatologie dans la théologie catholique.” *Revista des Sc. Phil, et Théol.* 1 (1967): 250-259.
- _____. “La recepción como realidad eclesiológica.” *Concilium* 73 (1972): 57-86.
- _____. *La tradición y las tradiciones*. San Sebastián: Dinor, 1964.
- _____. *Santa Iglesia*. Barcelona: Estela, 1965.
- _____. *Situación y tareas de la teología hoy*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Congregación del Santo Oficio. “Instrucción sobre la ‘ética de situación’ *Contra doctrinam* (2 de febrero de 1956).” AAS 48 (1956): 144-145.
- Congregación General para el Clero. *Directorio General para la Catequesis*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Congregación para la Educación Católica. *La formación teológica de los futuros sacerdotes*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1976.
- Congreso Tomístico Internazionale. *L’enciclica Aeterni Patris nell’arco di un secolo. Atti del VII Congresso tomístico internazionale*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.
- Cortina, A. “Ética filosófica.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, editada por M. Vidal, 145- 166. Madrid: Trotta 1992.
- Cullmann, O. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela, 1967.
- _____. *Cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Daniélou, J. *Dios y nosotros*. Madrid: Taurus, 1961.
- _____. *La Trinidad y el misterio de la existencia*. Madrid: Paulinas, 1969.
- De La Maza, L.M. “El devenir pensado: concepciones filosóficas de la historia.” En *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, editado por F. Berríos, J. Costadoat y D. García, 23-46. Santiago: Ed. UAH, 2008.

- De la Torre, J. "La moral social en la enseñanza de la Academia Alfonsoiana." *Studia Moralia* XX/1 (1982): 123-144.
- De Lubac, H. *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del símbolo de los Apóstoles*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____. *Meditación sobre la Iglesia*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1959.
- De Lubac, H. y Daniélou, J. (dirs.). *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1941.
- De Sahagún Lucas, J. (dir.). *Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Del Pozo Abejón, G. (dir.). *Comentarios a la Veritatis splendor*. Madrid: BAC, 1994.
- Delhaye, Ph. "La aportación del Vaticano II a la teología moral." *Concilium* 75 (1972): 207-217.
- Descartes, R. *Discurso del método*. Barcelona: Orbis, 1983.
- Dodd, C.H. *Las parábolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- Douglas, J.D. y Hillyer, N. "Misterio." En *Nuevo Diccionario Bíblico Certeza*, por F.F. Bruce y otros. Buenos Aires: Certeza Unida, 1991.
- Dufour, D-R. *Les mystères de la trinité*. Paris: Gallimard, 1990.
- Duquoc, C. *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Durrwell, F. X. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- _____. *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*. Barcelona: Herder, 1965.
- _____. *Nuestro Padre. Dios en su misterio*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Echegaray, H. *La práctica de Jesús*. Lima: CEP, 1981.
- Ellacuría, I. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- _____. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, UCA, 1990.

- _____. “Historicidad de la salvación cristiana.” *Revista Latinoamericana de Teología*, 1 (1984): 5-45.
- _____. “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina.” En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, por I. Ellacuría, 153-178. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. El Salvador: UCA Editores, 1992.
- Escudé, J. M. “Moral fundamental posconciliar.” *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología* 15 (1978): 227 pp.
- Fernández, A. *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*. Burgos: Aldecua, 1997.
- Ferrara, R. *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995.
- Fierro, A. y Mate, R. (eds.). *Cristianos por el Socialismo*. Estella: Verbo Divino, 1975.
- Flecha, J. R. “Iconalidad divina y defensa e la vida humana.” En *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, editado por A. Sarmiento, 177-195. Madrid: Rialp, 1998.
- _____. *Teología moral fundamental*. Madrid: BAC, 2001.
- _____. “Trinidad y vida moral: para un proyecto de vida cristiana.” En *Trinidad y vida moral*, por M. Pérez Fernández, A. de Mingo Kaminouchi, S. Privitera, A. Galindo, M. Vidal y J.R. Flecha, 173-204. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Flick, M. y Alszeghy, Z. *Antropología teológica*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Forcano, B. *Una moral liberadora*. Madrid: Narcea, 1981.
- Forte, B. *La Iglesia de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- _____. “La Trinitá fonte e paradigma della carità.” *Asprenas* 32 (1985): 398-402.

- _____. *Trinidad como historia*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Fraling, B. “La vocación como categoría ética fundamental. Interpelación del II Concilio Vaticano a la teología moral actual.” *Salmanticensis* 35, 1-2 (1988): 285-299.
- Franco, R. “*Splendor veritatis*: el retorno a la escolástica.” *Iglesia Viva* 171 (1994): 269-286.
- Fransen, P. “Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia.” En *Mysterium salutis*, editado por J. Feiner y M. Lührer, IV, 611-730. Madrid: Cristiandad, 1969.
- _____. “L’Église, comme Peuple de Dieu.” En *La nouvelle image de l’Eglise*, dirigido por B. Lambert, 102-124. Paris: Mame, 1967.
- Fuchs, J. *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo de secolarizzazione*. Roma-Brescia: Herder-Morcelliana, 1970.
- _____. *La moral y la teología moral posconciliar*. Barcelona: Herder, 1969.
- _____. *La moral y la teología moral según el Concilio*. Barcelona: Herder, 1969.
- _____. “Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire.” *Études Théologiques et Religieuses* 61 (1986): 533-540.
- _____. “Renovación de la teología moral”, en *Selecciones de Teología* 24 (1967): 279-284.
- Gadamer, H- G. *Verdad y método*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Gilson, E. *La Philosophie de Saint Bonaventure*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1943.
- Gnilka, J. “Pablo y su transmisión del kerigma cristiano primitivo a los gentiles.” En *Forma y propósito del Nuevo Testamento. Introducción a su problemática*, editado por J. Schreiner, 55-71. Barcelona: Herder, 1973.
- _____. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998.
- Goffi, T. *Ética cristiana trinitaria*. Bolonia: Dehoniane, 1995.
- Gómez Mier, V. *La refundación de la moral católica: el cambio matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Navarra: Verbo Divino 1995.

- González, A. *Trinidad y liberación*. El Salvador: UCA, 1994.
- González de Cardedal, O. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*. Madrid: BAC, 1975.
- _____. *Misterio trinitario y experiencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*. Madrid: Pamplona, 1965.
- _____. *Misterio trinitario y existencia humana*. Barcelona: Rialp, 1966.
- González, M. “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio.” En *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, editado por la Sociedad Argentina de Teología, 9-97. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Teología, 1998.
- Gracia Guillen, D. “Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás de Aquino.” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 11 (1984): 64-106.
- Grelot, P. *Los evangelios y la historia*. Barcelona: Herder, 1987.
- Greshake, G. *El Dios uno y trino*. Barcelona: Herder, 2001.
- Grey, M. “Pasión por la vida y la justicia: género y experiencia de Dios.” *Concilium* 289 (2001): 19-32.
- Günthör, A. *Chiamata e riposta*, I. Roma: Paoline, 1989.
- _____. *La moral de situación. Decisiones morales contra la ley*. Madrid: Paulinas, 1971.
- Gunton, C. *Unidad, Trinidad y Pluralidad*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Gutiérrez, G. *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- _____. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Hamman, A. *La oración*. Barcelona: Herder, 1967.
- Häring, B. *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*. Madrid: PPC, 1995.
- _____. “La ética teológica ante el tercer milenio del cristianismo.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, editado por M. Vidal, 15-30. Madrid: Trotta, 1992.

- _____. *La ley de Cristo*. I. Barcelona: Herder, 1961.
- _____. *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 1973.
- _____. *Libertad y fidelidad en Cristo*. 3 vols. Barcelona: Herder, 1981.
- _____. *Pecado y secularización*. Madrid: PS, 1974.
- _____. *Secularización y moral cristiana*. Covarrubias: EAS, 1973.
- _____. *Teología moral en camino*. Madrid: PS, 1969.
- Hegel, G.W.F. *El concepto de religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- _____. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- _____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Heidegger, M. *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila, 1996.
- Hemmerle, K. *Tesi di ontología trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*. Roma: Città Nuova, 1996.
- _____. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y Unidad relacional*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Heyward, C. *Our Passion for Justice*. Nueva York: Pilgrim, 1984.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Hortelano, A. *Problemas actuales de moral I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- Hünemann, P. "La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*." En *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, dirigido por J. O. Beozzo, P. Hünemann y C. Schickendantz, 17-59. Córdoba: Editorial Universidad Católica, 2006.
- Iribarren, J. y Gutiérrez, J. L. (eds.). *Once grandes mensajes*. Madrid: BAC, 1991.
- Jáuregui, J. A. "Panorama de la evolución de los estudios lucanos." *Estudios Bíblicos* 61 (2003): 351-398.

- Jeremías, J. *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1966.
- _____. *Las parábolas de Jesús*. Madrid: Verbo Divino, 1968.
- Jiménez, E. *Moral eclesial. Teología moral nueva en una Iglesia renovada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- Johnson, E. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002.
- Johnson, P. *El nacimiento del mundo moderno*. Barcelona: Javier Vergara, 2000.
- Johnstone, B. “¿Qué es la tradición?” En *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*, dirigida por M. Rubio, V.L. García y V. Mier, Madrid: PS, 2003.
- Jones, L. G. *Transformed Judgment. Towards a Trinitarian Account on the Moral Life*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- Juan Pablo II. *Carta apostólica “Novo millennio ineunte”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- _____. *Carta apostólica “Tertio millennio adveniente”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- _____. *Carta encíclica “Dominum et vivificantem”*. Madrid: PPC, 1986.
- _____. *Carta encíclica “Sollicitudo rei sociales”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- _____. *Carta encíclica “Veritatis splendor”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- _____. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bogotá: Conferencia Episcopal Colombiana, 1993.
- _____. *Catequesis sobre el Credo: creo en el Espíritu Santo*. Vol. III. Madrid: Ediciones Palabra, 1997.
- _____. *Exhortación apostólica “Christifideles laici”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988.
- _____. *Exhortación apostólica “Familiaris consortio”*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.

- _____. “Homilía de la fiesta de los santos apóstoles Pedro y Pablo.”
Roma: *L’Osservatore Romano*, 30 de junio de 1995.
- Jüngel, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- _____. “Jesucristo como *vestigium trinitatis*.” En *Dios como misterio del mundo*, por E. Jüngel, 438-469. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Kampling, R. “Tradición.” En *Diccionario de conceptos teológicos*, Vol. II, dirigido por P. Eicher, 612-620. Barcelona: Herder, 1990.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Losada, 2003.
- _____. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *La religión dentro de los límites de la propia razón*. Madrid: Alianza, 1995.
- Kasper, W. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- _____. “La tradición como principio cognoscitivo.” en *Selecciones de Teología* 64 (1977): 289-300.
- _____. *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1989.
- Keck, L.E. “El Hijo, creador de la libertad.” *Concilium* 93 (1974): 388-402.
- Kehl, M. *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Kelly, A. “A Trinitarian Moral Theology.” *Studia Moralia* 39 (2001): 245-289.
- Kuhn, Thomas. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- _____. *Teología para la posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- La Cugna, C.M. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. New York: Harper Collins Publisher, 1991.
- Ladaria, L. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.

- Lafont, G. *Sagesse et prophétie. Modèles théologiques*. Paris: Cerf, 1999.
- Laudan, L. *El progreso y sus problemas*. Madrid: Encuentro, 1986.
- Leclercq, J. *La enseñanza de la moral católica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1952.
- León XIII. “Carta encíclica *Divinum illud munus*.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_09051897_divinum-illud-munus_sp.html (consultado el 28 de septiembre de 2010).
- Lipovetsky, G. *Crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Livio, P. *Trinidad como amor. La doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.
- Lois, J. *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.
- Lonergan, B. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- López Azpitarte, E. “Discernimiento espiritual.” En *Diccionario enciclopédico de teología moral (Suplemento)*, editado por L. Rossi y A. Valsecchi, 1307-1308. Madrid: Paulinas, 1980.
- Lorenzetti, L. “La ‘doctrina social de la Iglesia’ después del Concilio Vaticano.” En *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*, dirigida por M. Rubio, V.L. García y V. Mier, 707-722. Madrid: PS, 2003.
- Luz, U. *El Evangelio según San Mateo, I*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Lyonnet, S. *Libertad y ley nueva*. Salamanca: Sígueme, 1964.
- Malina, B. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- Marión, J-L. *De surcroît. Études su les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Martín Velasco, J. *El encuentro con Dios*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Martínez Díez, F. *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.

- Mateo-Seco, L.F. *Teología trinitaria: Dios Espíritu Santo*. Madrid: Rialp, 2005.
- Melina, L. *Moral: entre la crisis y la renovación*. Madrid: Eiusa, 1998 (1993).
- Merino, J. A. *La Trinidad, paradigma de vida comunitaria en San Buenaventura*. Salamanca: Estudios Trinitarios 30, 1996.
- Metz, J. B. *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- _____. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Mieth, D. y Theobald, C. “Dios, ¿de quién es Dios? La perspectiva de las víctimas.” *Concilium* 279 (1999): 59-62.
- Mifsud, T. *Hacia una moral liberadora. Ensayo de una teología moral fundamental desde América Latina*. Santiago de Chile: Paulinas-CIDE, 1983.
- _____. *Moral de discernimiento I. Hacia una moral liberadora (moral fundamental)*. Santiago de Chile: CIDE, 1984.
- _____. *Moral de Discernimiento IV. Una reconstrucción ética de la utopía cristiana (moral social)*. Santiago de Chile: Paulinas, 1988.
- _____. *Moral fundamental*. Bogotá: Celam, 2002.
- Miranda, F. *O Misteiro de Deus em nossa vida. A doutrina trinitaria de Karl Rahner*. São Pablo: Loyola, 1975.
- Möhler, J.A. *Simbólica*. Madrid: Cristiandad, 2000.
- Molina, E. *La moral entre la convicción y la utilidad*. Pamplona: Eunate, 1996.
- Moltmann, J. *Cristo para nosotros hoy*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- _____. “El Dios crucificado. El problema moderno de Dios y la historia trinitaria de Dios.” *Concilium* 76 (1972): 335-347.
- _____. *El Espíritu de vida. Una pneumatología integral*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- _____. *La venida de Dios. Escatología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2004.

- _____. *Teología política, ética política*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Moreno, A. “La sabiduría del Espíritu es biógena: hacia una sintaxis de la alteridad (Rm 8,6 y Flp 2,2).” *Estudios Bíblicos* Vol. LX (2002): 3-30.
- Moreno Rejón, F. “Aportes metodológicos de la reflexión latinoamericana a la teología moral.” *Moralia* 26 (1985): 167-188.
- _____. *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, CEP, 1986.
- _____. *Teología moral desde los pobres. Planteamientos morales de la teología latinoamericana*. Madrid: PS, 1986.
- Moser, A. y Leers, B. *Teología moral: conflictos y alternativas*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Mühlen, H. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1974.
- Neuner, J. “Sin monopolios en la promoción de la libertad.” *Concilium* 93 (1974): 347-358.
- Nicholls, D. *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London: Routledge, 1989.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Barcelona: Olañeta, 1979.
- Nolan, A. “¿Quién es este hombre?”. *Jesús antes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Noonan, J.T. “La evolución de la moral.” *Selecciones de Teología* 34 (1995): 51-60.
- Oeing-Hanhoff, L. “Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person.” En *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, editado por W. Breuning, 143-182. Friburgo-Basilea-Viena: s/e, 1984.
- Ofilada, M. “Hacia la Trinidad y la amistad: el camino hacia un redescubrimiento del misterio de Dios.” *Philippiniana sacra* 33 (1998): 73-94.

- Oldfield, J. “la interioridad: talante y actitud de San Agustín.” En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I. La filosofía agustiniana*, editado por J. Oroz y J.A. Galindo, 194-260. Madrid: Edicep, 1998.
- Ortega, A.A. “Jesucristo plenitud de la revelación.” *Estudios trinitarios* III (1969): 337-395.
- Pablo VI. *Ecclesiam suam*. Madrid: Paulinas, 1965.
- _____. *Mysterium Filii Dei*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1972.
- _____. “Solemne profesión de fe.” *AAS* 60 (1968): 433-445.
- Pacomio, L. (ed.). *Diccionario teológico interdisciplinar*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Pannenberg, W. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. *Teología sistemática*. Vols. I y II. Madrid: UPCO, 1992.
- Parada, J. L. *El ejemplarismo moral en la ética teológica de San Buenaventura*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1991.
- Pastor, F. *Pablo, un seducido por Cristo*. Estella: Verbo Divino, 1991.
- Pérez, M. “El Dios solidario. Apuntes de teología rabínica.” *Estudios Bíblicos* 48 (1990): 303-316.
- Peterson, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.
- Philips, G. *Inhabitación trinitaria y gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980.
- Piana, G. “Solidaridad.” En *Nuevo diccionario de teología moral*, dirigido por F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera y M. Vidal, 1728-1737. Madrid: Paulinas, 1992.
- Pié-Ninot, S. *La teología fundamental* (6a. ed.). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.
- Pikaza, X. *Dios como Espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989.

- _____. *El Evangelio. Historia y pascua de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____. *Experiencia religiosa y cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- _____. *Historia del pueblo de Dios*. Estella: Verbo Divino, 1990.
- _____. *Trinidad y comunidad cristiana*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- Pinckaers, S. “La ley nueva, en la cima de la moral cristiana.” En *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, dirigida por G. del Pozo, 475-498. Madrid: BAC, 1994.
- _____. *La renovación de la moral. Estudios para una moral fiel a sus fuentes y su cometido actual*. Estella: Verbo Divino, 1971.
- _____. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Madrid: Eunsa, 1988.
- Pérez Fernández, M.; Mingo Kaminouchi, A. de; Privitera, S.; Galindo, A.; Vidal, M. y Flecha, J-R. *Trinidad y vida moral*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Pohier, J. M. *En el nombre del Padre*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Pontificia Comisión Bíblica. *Biblia y moral. Raíces bíblicas del actuar cristiano*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2008.
- Popper, K. R. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos, 1977.
- Prestige, G.L. *Dios en el pensamiento de los padres*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1977.
- Querejazu, J. *La moral social y el Concilio Vaticano II*. Vitoria: Eset, 1993.
- Rahner, K. “Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, IV, 105-136. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*. Barcelona: Herder, 1984.

- _____. “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación.” En *Mysterium salutis*, II/1, editado por J. Feiner y M. Lührer, 359-449. Madrid: Cristiandad, 1969.
- _____. “El futuro de la teología.” En *La teología en el siglo XX*, Vol. III, por H. Vorgrimler y R. Van der Gucht. Madrid: BAC, 1974.
- _____. “El hombre actual y la religión.” en *Escritos de Teología*, por K. Rahner, VI, 15-32. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. *Escritos de teología*. Vols. I-VI. Madrid: Taurus, 1963-1978.
- _____. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963.
- _____. “Hombre.” En *Sacramentum mundi*, por K. Rahner, III, 493-504. Barcelona: Herder, 1978.
- _____. *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder, 1972.
- _____. “Dignidad y libertad en el hombre.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, II, 245-274. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Naturaleza y gracia.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, IV, 215-244. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Orden sobrenatural.” En *Sacramentum mundi*, por K. Rahner VI, 389-396. Barcelona: Herder, 1978.
- _____. *Oyente de la Palaba. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.
- _____. “Sobre el concepto de misterio en la teología católica.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, IV, 53-101. Madrid: Taurus, 1964.
- _____. “Sobre el concepto escolástico de la gracia increada.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, I, 349-378. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Sobre el concepto teológico de concupiscencia.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, I, 379-416. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, I, 325-348. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo.” *Escritos de teología*, por K. Rahner, VI, 249-268. Madrid: Taurus, 1978.

- _____. “Theos en el Nuevo Testamento.” En *Escritos de teología*, por K. Rahner, I, 93-168. Madrid: Taurus, 1963.
- _____. “Trinidad.” En *Sacramentum mundi*, por K. Rahner, VI, 731-748. Barcelona: Herder, 1978.
- Ratzinger, J. *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- _____. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____. *La Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. *La unidad de las naciones. Apuntes para una teología política*. Madrid: Fax, 1972.
- _____. “Sobre el concepto de persona en la teología.” En *La Palabra en la Iglesia*, por J. Ratzinger, 165-179. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Rey, B. *Los orígenes de la fe en la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980.
- Rhonheimer, M. *Ley natural y razón práctica*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- Robinson, John A.T. “Sincero para con Dios.” *Servicios Koinonia*, <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/RobinsonSinceroParaConDios.pdf> (consultado el 17 de marzo de 2010).
- Rodríguez Luño, A. “Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana.” En *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma, 7-12 aprile 1986), 61-78. Roma: Città Nuova Editrice, 1987.
- Rosales, R. y De Ferari, J.M. (eds.). *Breve diccionario teológico latinoamericano*. Santiago de Chile: Rehue, 1992.
- Rovira Belloso, J. M. *Dios, el Padre*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- _____. “Estructura trinitaria de la existencia cristiana.” *Corintios XIII* 94 (2000): 47-75.
- _____. *Tratado de Dios uno y trino*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- Rubio, M., García, V. y Mier, V. (dirs.). *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*. Madrid: PS, 2003.

- Ruiz Bueno, D. *Padres apologistas griegos*. Madrid: BAC, 1954.
- Ruiz de la Peña, J. L. "Espíritu en el mundo. La antropología de Rahner." En *Antropologías del siglo XX*, dirigido por Juan Sahagún Lucas, 180-201. Salamanca: Sígueme, 1976.
- San Agustín. *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1950-1956.
- San Buenaventura. "*Quaestio Disputata de Myst. Trin.* 2, 2 Obiect. 9." En *Obras de San Buenaventura V*, 163. Madrid: BAC, 1948.
- Santo Tomas de Aquino. *Suma de teología*. Madrid: BAC, 2001.
- Sarmiento, A. (dir.). *La familia, futuro de la humanidad*. Madrid: BAC, 1995.
- Sayés, J. A. *Teología moral fundamental*. Valencia: Edicep, 2003.
- Scannone, J. C. "Dios desde las víctimas." *Stromata* 56 (2000): 27-47.
- _____. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- Scheffczyk, L. "Formulación del magisterio e historia del dogma trinitario." En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, II/1, 135-189. Madrid: Cristiandad, 1977.
- _____. "Formulación magisterial e historia del dogma trinitario." En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, II/1, 135-189. Madrid: Cristiandad, 1977.
- _____. "Trinidad: lo específico cristiano." En *Trinidad y vida cristiana*. Semanas de Estudios Trinitarios, 13, 15-29. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979.
- Schierse, F.J. "La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento." En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, II, 87-123. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Schillebeeckx, E. *Dios, futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- _____. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Schnackenburg, R. *El Evangelio según San Juan*, I. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. *El mensaje moral del Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1989.
- _____. *La Iglesia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Taurus, 1961.

- Schoonenberg, P. *Un Dios de los hombres*. Barcelona: Herder, 1972.
- Shulte, R. "La preparación de la revelación trinitaria." En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, II, 56-85. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Silanes, N. *El don de Dios. La Trinidad en nuestra vida*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- _____. "El Espíritu Santo y la Iglesia en el Concilio Vaticano II." En *Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congresso Teologico Internazionali di Pneumatología I*, editado por J. Saraiva, 993-1010. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.
- Silanes, N. y Forte, B. *La Santísima Trinidad: programa social del cristianismo*. España: Secretariado Trinitario, 1999.
- Simons, E. "Kerigma." En *Sacramentum mundi*, dirigida por K. Rahner, J. Alfaro y otros, III, 193-200. Barcelona: Herder, 1978.
- Sobrino, J. *Cristología desde América Latina*. México: CRT, 1976.
- _____. "El imperio y Dios a propósito de Irak." *Teología y Sociedad* 3 (2005): 69-84.
- _____. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- _____. "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado." *Concilium* 173 (1982): 331-340.
- Tamayo, J.J. "Recepción en Europa de la teología de la liberación." En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, 51-77. El Salvador: UCA Editores, 1992.
- Tamez, E. "Letter to Job." En *Doing Theology in a Divided World. Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, dirigido por V. Fabella y S. Torres, 174-176. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 1985.
- Taylor, C. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Thils, G. *Orientaciones actuales de la teología*. Buenos Aires: Troquel, 1959.

- Tillard, J. M. *Carne de la Iglesia, Carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Tillmann, F. *Elementos de moral católica*. San Sebastián, Dinor, 1959.
- Tornos, A. "El sentido del hombre en el universo, considerado desde una perspectiva teológica." En *El sentido del hombre en el universo*, editado por M. Blanch. Madrid: UPCO, 1999.
- Trigo, T. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.
- _____. "El debate sobre la especificidad de la moral cristiana." Thesis ad Doctoratum in Teologia, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2003.
- _____. "El Espíritu Santo y la vida moral según Ph. Delahye." En *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, editado por Pedro Rodríguez y otros, 441-457. Pamplona: Eunsa, 1999.
- Trilling, W. *Jesús y los problemas de su historicidad*. Barcelona: Herder, 1970.
- Urdániz, T. "La teología moral desde la encíclica *Aeterni Patris*. Progreso y crisis posterior en su centenario (1879-1979)." En *L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo. Atti del VII Congresso Tomístico Internazionale*, 350-379. Vaticano: Città Nuova Editrice 1981.
- Van Iersel, B. "'Hijo de Dios' en el Nuevo Testamento." *Concilium* 173 (1982): 349-369.
- Vázquez Allegue, J. "¡Abba Padre! (4Q372 1, 16) Dios como Padre en Qumrán." *Estudios Trinitarios* 33 (1998): 167- 186.
- Vélez, J. "Hacia una moral fundamental, bíblico-cristológica, religioso personalista y dialógico-responsorial (OT 16)." *Estudios Eclesiásticos*, Vol.56, No. 218-219 (1981): 1177-1236.
- Vereecke, L. "Historia de la teología moral." En *Nuevo diccionario de teología moral*, dirigido por F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera y M. Vidal, 816-843. Madrid: Paulinas, 1992.

- _____. “Introducción a la historia de la teología moral.” En *Estudios sobre la historia de la moral*, editado por L. Vereecke y F.X. Murphy, 63-113. Madrid: PS, 1969.
- Vidal, M. *El camino de la ética cristiana*. Estella-Madrid: Verbo Divino-Paulinas, 1988.
- _____. “La encíclica *Veritatis splendor* y el Catecismo universal.” En *¿La teología moral fuera de juego?*, editada por D. Mieth, 284-285. Barcelona: Herder, 1996.
- _____. “La moral de la persona según Juan Pablo II. Claves y desafíos.” *La Revista* 21 (2005): 29-31.
- _____. “La preferencia por el pobre, criterio de moral.” *Studia Moralia* 20 (1982): 277-305.
- _____. *La propuesta moral de Juan Pablo II*. Madrid: PPC, 1994.
- _____. *Moral de actitudes I. Moral fundamental* (5a. ed.). Madrid: Perpetuo Socorro, 1981.
- _____. *Moral de actitudes II. Moral de la persona* (5a. ed.). Madrid: PS, 1985.
- _____. *Moral y espiritualidad. De la separación a la convergencia*. Madrid: PS, 1997.
- _____. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- _____. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- _____. “Secularización y moral cristiana.” *10 palabras clave sobre secularización*, editado por J. Equiza, 347-381. Estella: Verbo Divino, 2002.
- _____. (ed). *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992.
- Vidal, S. *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Vives, J. “Trinidad, creación y liberación.” *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990): 41-67.

- Von Balthasar, H.U. *Ensayos teológicos*, II. Madrid: Sponsa Christi, 1964.
- _____. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1988.
- _____. “Mysterium paschale.” En *Mysterium salutis*, dirigido por J. Feiner y M. Lührer, III/2, 133-236. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Teodramática*, I-III. Madrid: Encuentro, 1990.
- _____. *Teológica*, I-III. Madrid: Encuentro, 1997.
- _____. *Teología de la historia*. Madrid: Guadarrama, 1959.
- Vorgrimler, H. *Doctrina teológica de Dios*. Barcelona: Herder, 1987.
- _____. *Entender a Karl Rahner. Una introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988.
- Webb, S.H. *The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Wolff, H.W. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Zañartu, S. “Algunas impresiones sobre la Trinidad en Vaticano II.” En *Teología y vida* 43-004 (2002): 580-601.
- Zarazaga, G. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- _____. “La Trinidad en el horizonte de la comunión.” *Stromata* 59 (2003): 113-142.
- _____. *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de Karl Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*. Salamanca: Secretariado Trinitario 1999.
- Zizioulas, I. D. *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987.
- _____. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1985.
- _____. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.