



A 1.700 años de Nicea: la continuidad del diálogo teológico como tradición sinodal de la Iglesia*

Gonzalo Javier Zarazaga, S. J.^a

Universidad Católica de Córdoba, UCC, Argentina

<http://orcid.org/0000-0002-8691-9944>

RECIBIDO: 29-03-25. APROBADO: 06-06-25

RESUMEN: La investigación actual en torno de la historia y las cuestiones debatidas en Nicea nos permiten comprender hoy, mejor que en el pasado, las distintas tradiciones y opiniones teológicas que allí se dieron. Muchos de esos debates continúan vigentes en la actualidad. Este artículo se propone presentar un breve análisis de algunos temas claves, ya debatidos en Nicea, que continúan vigentes en la teología trinitaria contemporánea. En este escenario, tres temas se destacan por su particular centralidad y relevancia: (1) La pertinencia de partir de la noción de *sustancia* para dar cuenta hoy de la real unidad de las personas divinas. (2) La cuestión del *orden* de las personas divinas y sus relaciones *de origen*. (3) El vínculo entre *kénosis* y muerte en cruz de Jesucristo y el atributo de la inmutabilidad divina. Las diferentes perspectivas y opiniones que al respecto siguen debatiéndose hoy con vigor e intensidad manifiestan un aspecto esencial del quehacer teológico y su irrenunciable misión de buscar siempre el modo más pertinente de dar cuenta de la fe de la Iglesia en cada nuevo contexto histórico y cultural. Así, la teología continúa dando un testimonio vivo y actual de la configuración sinodal constitutiva de la tradición eclesial.

PALABRAS CLAVE: *Homoousios*; *perijóresis*; *taxis*; *kénosis*; tradición sinodal de la teología.

* Artículo de investigación.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: gonzalozarazaga@gmail.com

*1700 years after Nicea: The Continuity of Theological
Dialogue as a Synodal Tradition of the Church*

ABSTRACT: The current research on the history and debated issues at Nicaea allows us to identify today, better than in the past, the different theological traditions and opinions that converged there. Many of those debates remain relevant to this day. This article aims to trace, through a concise review, key themes already present at Nicaea that continue evolving in contemporary Trinitarian Theology. In this context, three themes stand out for their particular centrality and relevance: (1) The suitability of starting from the notion of *substance* to account for the real unity of the divine persons. (2) The question of the *order* of the divine persons and their relations of *origin*. (3) The link between *kénosis* and the death on the cross of Jesus Christ and the divine attribute of immutability. The different perspectives and opinions on these issues that continue to be vigorously and intensely debated today, express an essential aspect of theological work and its indispensable mission to always seek the most relevant way to account for the Church's faith in each new historical and cultural context. In this way, Theology continues to provide a living and current testimony of the constitutive synodal configuration of ecclesial tradition.

KEY WORDS: *Homoousios*; *perijoresis*; *Taxis*; *Kenosis*; Synodal tradition of Theology.

CÓMO CITAR:

Zarazaga, Gonzalo Javier. "A 1.700 años de Nicea: la continuidad del diálogo teológico como tradición sinodal de la Iglesia". *Theologica Xaveriana* vol. 75 (2025): 1-26. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx75.ncdttsi>

En 1954 salía a la luz el famoso artículo “*Chalkedon - Ende oder Anfang?*”¹ con que Karl Rahner intentaba mostrar que una definición dogmática, si es verdaderamente fundamental para la fe, por ello mismo no puede ser tan solo un punto final de la discusión teológica de la Iglesia. Precisamente, la importancia del contenido al que apuntan algunas formulaciones fundamentales para la fe implica que ellas se constituyan también en un hito en el que la tradición se renueva a sí misma y cobra impulso para continuar profundizando la senda ahora abierta, buscando comprender, siempre más profundamente, el misterio del amor de Dios revelado en Jesucristo, para dar cuenta de él de manera nueva y más apropiada a los hombres y mujeres de su tiempo.

La fórmula es, pues, un término, un resultado y una victoria que nos regala su precisión y claridad y que posibilita la enseñanza segura. Pero en tal victoria todo depende de que el término sea, a la vez, un comienzo. De la esencia del conocimiento humano y de la naturaleza misma de la verdad divina resulta que una verdad particular, sobre todo si se refiere a Dios, es siempre un primer paso, un punto de partida, nunca una conclusión, un final...²

Estas consideraciones valen también, de manera muy especial, para Nicea y su definición de la estricta *consustancialidad* del Hijo con el Padre. En efecto, el Concilio de Nicea del cual se cumplen 1.700 años, es tanto un hito en el que convergen distintas tradiciones teológicas eclesiales para discernir el mejor modo de comprender y expresar la fe en el nuevo contexto cultural; como el momento en que, a partir de la nueva formulación alcanzada, se relanza el proceso continuo de búsqueda³. El nuevo escenario abierto por la declaración del *homoousios* requirió tanto el esfuerzo por armonizar y articular esa fórmula con los esquemas y analogías recibidos de la tradición y el magisterio anterior –para mostrar su continuidad con ellos–, como el de impulsar, haciéndose cargo de sus límites conceptuales, la tarea de seguir profundizando el misterio a que ella apunta, para comprenderlo más y transmitirlo mejor. Solo así puede la teología estar al servicio de la fe: buscando adecuar sus formulaciones a los cambios culturales, los usos lingüísticos y los nuevos horizontes de comprensión con que cada época desafía a la Iglesia y pone a prueba la vigencia de su misión.

¹ Rahner, “Problemas actuales de cristología”, 169-222.

² *Ibid.*, 169.

³ Los estudios en torno de aquellos debates continúan siendo frecuentes. Algunos buenos ejemplos: Fernández (ed.), *Fontes Nicaenae Sinodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea*; Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*; Pietras, “Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325”; Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Véanse también los volúmenes monográficos dedicados a Nicea: *Anuario de historia de la Iglesia* 32 (2023), esp. Mira-Iborra, “Presentación. Nuevas perspectivas sobre el Concilio de Nicea (325): actores y consecuencias”, 15-18; y *Estudios eclesiológicos* 99 (2024), esp. Uríbarri Bilbao, “Revisando Nicea”, 363-366.

Tras la renovación de los estudios en torno de la historia de los concilios y el contenido de las disputas trinitarias y cristológicas de los primeros siglos del cristianismo, registrados sobre todo desde el siglo pasado, tenemos hoy una conciencia más clara de que las problemáticas abordadas en Nicea no pueden ser ya entendidas simplemente como el producto del enfrentamiento entre *una* ortodoxia doctrinal homogénea, unánimemente sostenida por una tradición eclesial única y compacta, contra la *nueva desviación* doctrinal surgida de pronto de la invención cristológica de Arrio. Por el contrario, hoy contamos con la información suficiente para comprender que el siglo IV implicó un proceso teológico complejo en el cual las diferencias y tensiones entre distintas tradiciones cristológicas preexistentes⁴ comenzaron a intensificarse y hacerse más patentes en el nuevo escenario de una política imperial necesitada de una Iglesia única y unida, que pudiera aportar cohesión religiosa y doctrinal al proyecto de universalidad impulsado por Constantino y sus sucesores⁵. En esta perspectiva, el Concilio de Nicea del 325 bien puede ser comprendido como el momento en el que esas diversas tradiciones cristológicas se entrecruzaron y confrontaron ante la necesidad de articular una nueva síntesis, capaz de constituirse en el fundamento sólido sobre el cual construir la unidad eclesial requerida por el emperador⁶.

Esta comprensión más histórica, dinámica y *abierto*, propia de los debates doctrinales, permite captar la fuerza con que la teología trinitaria de los últimos setenta años se ha sentido llamada a continuar dialogando sobre aquellas cuestiones ya debatidas en tiempos de Nicea, pero cuya renovación inculturada continúa siendo clave para la fe de la Iglesia.

Podríamos decir que los debates trinitarios contemporáneos solo se explican si son comprendidos en continuidad con aquellas discusiones, para mostrar *el diálogo*

⁴ Es probable que la convocatoria del Concilio se debiera a un pedido de los mismos obispos ante el peligro de división que amenazaba en Oriente tras el grave enfrentamiento doctrinal surgido entre Eusebio de Cesarea y Alejandro de Alejandría. Según esta lectura, Arrio habría sido un destacado emergente de doctrinas cristológicas sostenidas por Eusebio y sus seguidores. Nicea podría haber funcionado entonces como una suerte de tribunal de apelación para tratar la condena de Eusebio de Cesarea declarada por iniciativa de Alejandro, en el Sínodo de Antioquía, a principios del año 325. Véase a Fernández, “Eusebio de Cesarea y desarrollo del Sínodo de Nicea”, 97-122.

⁵ “...la preocupación imperial seguirá siendo ante todo política. Lo veremos en los sucesores de Constantino, Constancio y Constante. Se correrá el grave riesgo de que los emperadores de todas las épocas quieran rehacer la unidad de la Iglesia, no en torno de lo que la Iglesia piensa que es la doctrina ortodoxa, sino en torno al partido religioso que les parezca más capaz de reconstituirla, prontos a cambiar de opinión según vayan evolucionando las fuerzas en litigio. Resulta entonces muy secundaria la verdad de la fe” (Sesbouïé, *Historia de los dogmas*. I: *El Dios de la salvación*, 194).

⁶ Para este proceso de revisión histórica de los debates que desembocaron en Nicea, véase a Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, 11; y Anatolios, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, esp. 15-31.

teológico mismo como un aspecto constitutivo de la tradición eclesial. Dicho de otra manera, lo que la fe de la Iglesia busca confesar se hace más patente, rico y profundo en la continuidad histórica de sus debates que en la mera consideración estática y aislada de determinadas fórmulas dogmáticas. Obviamente —insistamos—, el teólogo católico no puede prescindir de las fórmulas dogmáticas, como si fueran expresiones efímeras, válidas solo para una época. Por el contrario, esas formulaciones constituyen *hitos doctrinales insoslayables* de la historia, momentos decisivos de la tradición que han de actuar siempre como criterio clave para la continuidad y coherencia del discernimiento teológico eclesial; solo que, aunque sean fundamentales, ellas no se identifican con el misterio al que apuntan ni pretenden agotarlo. Para ser fiel a la fe —que siempre busca una mejor intelección del misterio que confiesa—, ninguna fórmula puede permanecer inmóvil ni prescindir, para su interpretación y vigencia, del contexto histórico en el que surgió, del desarrollo posterior de los debates que implicó y de los desafíos siempre nuevos que el mundo, la sociedad y la comunidad eclesial plantean.

Precisamente, el Concilio Vaticano II, al proponer explícitamente como misión de la Iglesia el desafío de leer *los signos de los tiempos* para ejercer su tarea de evangelizar la cultura e inculturar el Evangelio, puso un fundamento invaluable a esta comprensión de la tradición teológica, no como repetición estática de fórmulas dogmáticas abstractas, sino como un continuo proceso de *discernimiento eclesial compartido*⁷, en la búsqueda ininterrumpida de una siempre más profunda aproximación al misterio de Dios revelado en Jesucristo, y los modos más pertinentes de expresarlo y transmitirlo en cada nuevo escenario histórico, científico y cultural⁸. *En otros términos, podríamos decir que el debate teológico es un momento constitutivo de la tradición en cuanto ejercicio, a nivel teológico y doctrinal, de la sinodalidad eclesial.*

El magisterio reciente del papa Francisco ha hecho indicaciones sugerentes en esta dirección. La misión de la teología, dice el papa en su carta apostólica *Ad Theologiam promovendam*, no se puede limitar “a proponer de manera abstracta fórmulas y esquemas del pasado”⁹. Por el contrario, ella está llamada “a interpretar proféticamente

⁷ El “Informe de síntesis”, de la primera fase del Sínodo sobre la Sinodalidad, invita por ello a un “discernimiento compartido sobre cuestiones doctrinales, éticas y pastorales controvertidas, a la luz de la reflexión teológica” (XVI Asamblea General del Sínodo sobre la Sinodalidad, “Informe de síntesis”. III, 15k). A este desafío refiere también el papa Francisco: “La teología —no solo la teología pastoral— en diálogo con otras ciencias y experiencias humanas tiene gran importancia para pensar cómo hacer llegar la propuesta del Evangelio a la diversidad de contextos culturales y de destinatarios” (Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual [2013]” 132).

⁸ Zarazaga, “Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural”, 139-158.

⁹ Francisco, “Carta apostólica en forma de ‘*motu proprio*’ *Ad theologiam promovendam* (2023)” 3.

el presente y a ver nuevos itinerarios para el futuro”¹⁰. En tal sentido: “Enseñar y estudiar teología significa vivir en una frontera, esa en la que el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que se anuncia, de manera comprensible y significativa”¹¹.

La teología ha de estar al servicio de una continua actualización del mensaje evangélico y para ello debe desarrollarse como ejemplo de “una cultura de diálogo y encuentro”¹². Con ese horizonte, el papa Francisco convoca decididamente a “hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos [los teólogos] la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y variedad de peticiones y aportaciones”¹³.

A fin de mostrar entonces cómo ese diálogo teológico sinodal, constitutivo de la tradición eclesial, continúa vigente en la teología actual, nos propondremos repasar aquí, sintéticamente, los temas nucleares de los debates del siglo IV cuya continuación en la discusión trinitaria contemporánea resultan más evidentes y significativos.

En torno del concepto de *sustancia*

En primer lugar, entre las cuestiones trinitarias más debatidas, tanto en tiempos de Nicea como en la teología trinitaria contemporánea, hay que plantear la cuestión fundamental de la pertinencia del uso del término sustancia (=ousia) para dar cuenta hoy del misterio trinitario. Desde que Teodoro de Régnon¹⁴ llamara la atención sobre la diferencia de acentos y puntos de partida que distinguirían a la teología trinitaria occidental de la tradición oriental —más allá de las simplificaciones que esa caracterización pudiera implicar—¹⁵, el tema de la conveniencia y las consecuencias de esas diversas perspectivas no ha dejado de constituir uno de los puntos básicos asumidos por los principales referentes teológicos para fundamentar sus propuestas.

Son muchas y variadas las preguntas generadas en torno a esta cuestión: la confesión de fe en el Dios trino ¿requiere necesariamente afirmar la existencia de una *esencia común* o de una *naturaleza divina* entendida según *el modelo ontológico del existente sustancial concreto*? ¿No es necesario distinguir entre lo que el platonismo

¹⁰ Ibíd. 1.

¹¹ Francisco, “Carta al gran canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología (3 de marzo de 2015)”.

¹² Francisco, “Carta apostólica en forma de ‘*motu proprio*’ *Ad theologiam promovendam* (2023)” 4.

¹³ Francisco, “*Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional*” (24 de noviembre de 2022) citado por Cavassa, “El quehacer teológico según Francisco: comentario a *Ad theologiam promovendam*”.

¹⁴ De Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* I, por ejemplo, 130, 132, 138, etc.

¹⁵ Respecto a estos límites y alcances, véase a Barnes, “De Régnon Reconsidered”, 51-79.

intentaba indicar con el término *ousia* y las connotaciones propias del término *substantia* preferido por los latinos? ¿Si las Escrituras nos hablan de Dios, refiriendo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y no a una *esencia* o una *sustancia divina única*, no es de ellos, en su diferencia y unidad relacional, que se ha de partir? ¿Basta con hablar de *relaciones subsistentes*?

Es cierto que la tendencia a asociar al único Dios de Israel con la idea griega del *arjé* como *ousia* suprema no comenzó con el cristianismo. Sus antecedentes pueden rastrearse hasta la traducción griega de los LXX. Ya allí la célebre revelación del nombre de Yahvé narrada en Ex 3,14 parece deslizarse de su sentido profético original –en el que Yahvé se refiere a sí mismo como presencia histórica incondicional, activa y providente: “Yo soy el que siempre está” (= *’ehje ’aşer*)– a una definición más de tipo metafísico y abstracto: “Yo soy el que es”¹⁶.

Filón de Alejandría, incorporaría esa interpretación del nombre propio de Dios para mostrar la correspondencia perfecta que puede encontrarse entre la fe en Yahvé y la filosofía de los grandes pensadores griegos¹⁷. La Vulgata latina con su traducción “*Ego sum qui sum*” adoptaría esa misma interpretación. Fue así que esta manera de interpretar el nombre de Dios se consagró como la fórmula preferida por la teología cristiana y la tradición eclesial posterior.

Como consecuencia teológica inevitable de dicho proceso de inculturación, “estas traducciones” convirtieron “*la promesa histórica en un enunciado ontológico y una definición*”¹⁸. Al reflexionar en esta misma línea, Boecio propondría que Dios ha de ser entendido como el mismo Ser, el *Ipsum esse*, porque “la divina sustancia es forma sin materia y por ello es uno y es lo que es; todo lo demás no es lo que es”¹⁹. La expresión en realidad no propone reducir a Dios al estatuto del ente. Pretende, por el contrario, mostrar que Dios no posee el ser como los seres finitos. Dios no ha de ser entendido en el horizonte del *ser en general*, del *ens comune*, sino como aquel que se diferencia de todo ente, en cuanto él no participa del ser, sino que *es el ser en sí*, que existe siempre en acto, pues él mismo es el acto infinito de existir del que todo ser participa: el “*Ipsum esse subsistens*”, dirá finalmente Tomás de Aquino²⁰.

¹⁶ Esta característica de la comprensión hebrea original, más dinámica e histórica que ontológica, aparece también en otros lugares en que se habla de Dios como el principio y el fin (por ejemplo, Is 41,4; 44,6; 48,12). Véase a Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 176ss.

¹⁷ *Ibíd.*, 177.

¹⁸ *Ibíd.*, 177 (subrayado en el original).

¹⁹ Boethius, *De trinitate* II (*Patrología latina* 64, col. 1250).

²⁰ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae. De malo*, q. 16, a. 3; véase *Suma teológica* I, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1; *passim*.

Precisamente, como sabemos, la dificultad de muchos padres de Oriente –aun sin apoyar las propuestas de Arrio–, para asumir plenamente el *homoousios* como término clave en la confesión de fe, residía en el peligro de sabelianismo que veían amenazar con la acentuación unilateral de la divinidad como una unidad sustancial que pudiera implicar dejar en la sombra la diferencia real entre las distintas hipóstasis divinas, tal como se manifiestan en la economía de la salvación, según el testimonio de las Sagradas Escrituras. La búsqueda por dejar bien asentada, *en primer lugar*, la unidad del Dios Uno, afirmando la *real existencia de una sustancia divina única*, podía relegar la referencia obligada a la historia de la salvación, en la que Dios se ha manifestado no primariamente como *sustancia* sino mucho más concretamente como Padre que envía a su Hijo para salvar al mundo con el poder del Espíritu Santo.

Ya entonces no se trataba de un problema nuevo. Según cuenta Atanasio, en el Capítulo 43 de su *De Synodis*, en el siglo III, las disputas generadas en torno de algunas afirmaciones de Pablo de Samosata ocasionaron que un Concilio reunido en Antioquía hacia el año 268 rechazara las posturas de Pablo y sostuviera que el Hijo no es *homoousios* con el Padre²¹.

Gran parte del problema residía en esta dificultad para dar a ese término una interpretación unívoca. Nicea –como bien sabemos hoy– no utilizó el término *homoousios* como definición metafísica de una determinación divina específica. Procuró más bien servirse de él como expresión ante la cual resultaba absolutamente claro si se rechazaba de plano o no la enseñanza de Arrio. Tal vez por ello mismo, el *homoousios*, si bien permitió establecer un criterio de discernimiento doctrinal definitivo, no terminó de cerrar una cuestión que todavía hoy permanece abierta en el debate teológico.

En el siglo XX, Karl Rahner fue quien volvería a poner esta cuestión en el centro del debate. Su propuesta programática, expresada por el axioma fundamental “la Trinidad ‘económica’ es la Trinidad ‘inmanente’ y viceversa”²², traía explícitamente aparejada la demanda de una teología trinitaria que no partiera ya de un tratado que

²¹ Al parecer, Pablo no negaba explícitamente la divinidad del *Logos* pero se oponía a conceder que se pudiera predicar del hombre Jesucristo una *ousia* igual a la del Padre. No se puede pensar al *Logos* como un Hijo que tuviera una hipóstasis propia distinta del Padre. Ello implicaría pensar que la esencia divina originaria se dividía para dar subsistencia al Padre y al Hijo. Semejante afirmación destruiría la monarquía divina. Para una breve visión de estos debates en torno al *homoousios*, véase Prestige, *Dios en el pensamiento de los padres*, 205-223. Sobre esta cuestión en Pablo de Samosata, véase a de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*.

²² Rahner, “El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación”, 359-445; 370. Respecto del axioma fundamental, sus límites y alcances, pueden compararse Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, 45ss.; Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, 349ss.; Zarazaga, *Dios es comunión*, 127-167.

se dedica a presentar la sustancia divina una y sus atributos, sin referencia alguna a su constitutiva realidad trinitaria. Para superar el aislamiento en el que esa perspectiva ha dejado a la confesión de fe en el Dios trino, es imprescindible volver a ubicar *el punto de partida* en la misma economía de la salvación, en la que el Dios del universo no se ha revelado primordialmente como *sustancia absoluta*, sino como un Padre que se autocomunica y salva por medio del envío del Hijo y del Espíritu Santo²³. La cuestión fundamental que a partir de aquí se volvería central en el debate trinitario contemporáneo es si sigue siendo necesario, y/o conveniente, continuar *hoy* refiriendo el ser de Dios en términos de *sustancia*, *naturaleza* o *esencia* para brindar una recta comprensión de la *unidad monoteísta* del Dios trino.

Aquí no tenemos lugar para adentrarnos en cada una de las principales teologías trinitarias contemporáneas y describir con detalle y los matices pertinentes las distintas posiciones adoptadas en esta cuestión. En los marcos de este escrito solo podremos agrupar, de manera algo grosera, las principales tendencias que al respecto encontramos hoy en los debates, a fin de constatar la continuidad y vigencia de algunos problemas ya presentes en Nicea.

En favor de la categoría de sustancia

En un primer grupo podríamos reunir a los que sostienen que es imprescindible conservar el lenguaje de la sustancia divina para confesar al Dios uno y salvaguardar su *verdadera existencia* como tal ser absolutamente uno, idéntico consigo mismo y absolutamente distinto de todo lo demás. Para los teólogos enrolados en esta perspectiva, confesar al *Dios uno y trino* requiere dar cuenta, primero, de su *real existencia como ser uno* y referirla conceptualmente con el término *sustancia*; y, *a partir de allí* dar cuenta de su *relacionalidad trina* refiriendo tres *personas* o *hipóstasis* distintas que *sub-sisten* en esa única sustancia²⁴. La debilidad de este planteamiento reside en su persistente dificultad para evitar que esa *reduplicación* sugiera en Dios *la presencia real* de dos elementos, componentes o momentos constitutivos y complementarios (el sustancial y el personal, el de la unidad y el de la diferencia), que nunca logran articularse en perfecta reciprocidad co-originaria. Se trata de una cuestión ya apuntada por Joaquín

²³ Para Kasper, hay que reconocer que “la insistencia en la divinidad de Cristo trajo como consecuencia que el término ‘Dios’ dejara de designar exclusivamente al Padre y pasara a calificar la esencia divina común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo... Estos cambios implican el peligro de restar importancia a la paternidad intratrinitaria del Padre en su relación con el mundo y con el hombre; de ese modo, la Trinidad pasó a ser en buena parte una doctrina teológica interesante, pero irrelevante a nivel mundano e histórico” (Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 175).

²⁴ Para un buen ejemplo, véase a Salmann, “La natura scordata. Un futile elogio dell’ablato”, 27-43.

de Fiore cuando veía asomarse, detrás de algunas formulaciones de Pedro Lombardo, el peligro de sugerir una *cuaternidad* de componentes para referir al Dios trino²⁵. Una vez más fue Karl Rahner uno de los primeros teólogos católicos en advertir el “espléndido aislamiento” al que quedó sometido el tratado *De Deo trino* ante esta precedencia otorgada a la consideración del *De Deo uno*, su sustancia y atributos metafísicos.²⁶ Así,

Se habla de las propiedades metafísicas necesarias de Dios y, en cambio, no se explicitan las experiencias histórico-salvíficas que se han ido teniendo del comportamiento libre de Dios con su creación... Así, pues, si partimos de la concepción fundamental agustiniana y occidental, parece evidente que un tratado no trinitario *De Deo uno* debe preceder al tratado sobre la Trinidad.²⁷

Con ello, precisamente, la Trinidad, el misterio más nuclear y distintivo que nuestra fe confiesa, quedaba relegado a un momento segundo y subordinado al de la unidad sustancial divina.

Por una superación del paradigma de la sustancia

La vuelta a la historia y a la economía es el punto de partida y fundamento al que se proponen volver los teólogos que consideran fundamental un redescubrimiento de la Trinidad en clave salvífica, interpersonal y dinámica. La categoría de *sustancia*, si bien jugó un papel fundamental en el proceso de discernimiento y clarificación doctrinal, no resulta *hoy* el punto de partida adecuado para dar cuenta de la fe en el Dios trino. La cuestión de fondo no reside sencillamente en decidir si conviene utilizar o no el término *sustancia* en la teología contemporánea. El problema consiste en preguntarse si podemos hoy seguir concibiendo la esencia divina como una *realidad sustancial* que puede comprenderse como existiendo *en y por sí misma*, sin alusión alguna a su constitutivo ser relacional y trinitario.

El desafío consiste en profundizar en una confesión de fe *específicamente trinitaria* que, sin pretender referir el misterio con categorías metafísicas abstractas, pueda presentarlo conforme a la sentencia de 1Jn 4,8 como misterio de amor, como ágape, con categorías e imágenes que se fundan, no tanto en la comprensión del *ser* como *sustancia* sino más bien como *acto* de *ex-sistir*, como donación de sí, como dinamismo

²⁵ El asunto debió tener su importancia, dado que el Concilio IV de Letrán del año 1215 consideró necesario expedirse al respecto. El mismo Concilio reconoce que Joaquín de Fiore no se oponía a hablar de una *esencia* o una *naturaleza* divina. Lo que pretendía era evitar el peligro de *cosificarla*, pensándola como *sustancia suprema* que existe *por sí y en sí*, sin dependencia constitutiva respecto de la relacionalidad de las personas divinas mismas.

²⁶ Rahner, “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, 366.

²⁷ *Ibíd.*, 367.

de intercambio interpersonal recíproco, como *communio* (“*koinonia*”, como decía Basilio)²⁸ o como *perijóresis* (según la feliz expresión del Pseudo-Cirilo)²⁹. Se pretende con ello volver a un lenguaje más cercano al de las Escrituras, la tradición y la liturgia. Aunque con muchas diferencias de expresión y matices, este tipo de planteamientos ha contado con la adhesión de algunos de los teólogos más influyentes del siglo XX.

Tras las advertencias planteadas por Rahner, tal vez fue Jürgen Moltmann uno de los teólogos que expuso con mayor insistencia los problemas derivados de una concepción de la unidad divina en términos de sustancia:

...la unidad de Dios no puede residir a nivel trinitario en la homogeneidad de la sustancia divina ni en la mismidad del sujeto absoluto, menos aun en una de las tres personas de la Trinidad; debe situarse en la *perikhoresis* de las personas divinas. Si no se reconoce la unidad de Dios en la unión del Dios trino y no se concibe, en consecuencia, como *unidad perikhorética*, el arrianismo y el sabelianismo seguirán siendo amenazas permanentes de la teología cristiana.³⁰

El teólogo reformado de Tubinga sostiene que solo la comprensión de la unidad divina en términos de *perijóresis* impide pensar a las personas divinas como tres individuos distintos que solo después se relacionan entre sí como meros *modos de ser* del Dios uno, o como *hipóstasis* que solo subsisten en una esencia común, para habilitar una perspectiva que permite comprenderlas en el círculo mismo de sus relaciones. Las personas divinas “existen en sus relaciones mutuas” y “viven unas en otras y mediante las otras”³¹.

La doctrina de la *perikhoresis* combina en forma genial la trinidad con la unidad, sin reducir la trinidad a la unidad ni disolver la unidad en la trinidad. En la *perikhoresis* eterna de las personas divinas radica la unión de la trinidad. Las personas divinas, en sentido perikhorético, forman por sí mismas su unidad en el círculo de la vida divina.³²

²⁸ El término fue utilizado por Basilio de Cesarea para referir el modo como las personas divinas poseen la naturaleza divina en común: “κοινωνία ἐκ φύσεως” (Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto* 13,30: Sources Chrétiennes 17bis, 352). En verdad el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo porque siendo uno y otro, uno está en el otro y el otro en el uno formando una unidad: “κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως” (ibíd., 8,45: 406).

²⁹ Hasta donde sabemos, el término *perijóresis* (en latín *circuminsessio* o *circumincessio*) fue aplicado por primera vez a la teología trinitaria por un desconocido autor del siglo VII al que identificamos con el nombre de Pseudo-Cirilo. De él lo tomó San Juan Damasceno, contribuyendo así a su difusión en la Edad Media. Véase a Del Cura Helena, “Perikhóresis”, 1086-1094; Mateo Seco, “Perichóresis y circuminsessio”, 507-515; Prestige, *Dios en el pensamiento de los padres*, 278ss.

³⁰ Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, 168.

³¹ Ibíd., 190ss.

³² Ibíd., 191.

También Wolfhart Pannenberg quiere bregar por una comprensión dinámica y comunal de la unidad divina. Considera tarea impostergable de la teología trinitaria reelaborar una concepción de la esencia divina que no haga de ella una existencia real concreta *distinta* a la de la reciprocidad de las personas divinas. La esencia eterna de Dios no es *un sujeto* más, con existencia propia junto a las tres personas, ni tampoco *un único sustrato* que las abarcara a todas. La historia de la salvación nos muestra a las tres personas divinas como sujetos inmediatos de la acción del único Dios³³. Y el ser y la acción de Dios han de entenderse en estricta identidad conforme al testimonio bíblico que confiesa que “Dios es amor” (1Jn 4,8.16).

Para iluminar el asunto, Pannenberg retoma la crítica de Ludwig Feuerbach según la cual ese modo cristiano de entender a Dios lo convierte en un sujeto absoluto o una sustancia espiritual infinita que ama, y por ello no logra hacer justicia al amor como realidad primera infinita. Esa imagen de Dios induce a pensar en un sujeto divino que también podría existir prescindiendo del amor. Pannenberg se apoya aquí en Eberhard Jüngel cuando, al asumir esa crítica, señala que habría que “guardarse de diferenciar ontológicamente a Dios y al amor, de tal manera, que resulte que, efectivamente, no sea el amor lo que *defina* el ser de Dios”³⁴. El Dios trino no puede ser meramente comprendido como una sustancia o un sujeto “que se ama a sí mismo eternamente”³⁵.

Comprender que la esencia de Dios es espíritu y es amor infinito permite entender el ser de Dios de modo activo, como “campo dinámico” en el que se realiza eternamente el intercambio infinito de entrega personal recíproca que constituye a las personas divinas mismas. “Ambas afirmaciones: ‘Dios es espíritu’ y ‘Dios es amor’, son expresión de la misma unidad de esencia en la que se vinculan el Padre, el Hijo y el Espíritu en la comunión del Dios uno”³⁶. En esta perspectiva de unidad comunal ya no se puede hablar de la esencia divina como de una sustancia o un sujeto existente en sí mismo “con independencia de las tres personas divinas.” Por el contrario, aquí “el amor es la esencia de la divinidad cuya existencia solo se da en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” y en virtud sus relaciones constitutivas mutuas. A su vez, a

... las personas trinitarias hay que entenderlas como concreciones de la realidad espiritual de Dios. Son singularidades del campo dinámico de la divinidad eterna. Lo cual significa, visto desde las personas, que estas no existen cada

³³ Pannenberg, *Teología sistemática* I, 417.

³⁴ Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 405ss; Pannenberg, *Teología sistemática* I, 462.

³⁵ *Ibid.*, 462.

³⁶ *Ibid.*, 464.

una de por sí, sino en relación extática con el campo de la divinidad, que las supera y que se manifiesta en cada una de ellas y en sus relaciones entre sí. Dicha relación con la esencia divina, que supera cada una de sus personalidades, va mediada por las relaciones de cada persona con las otras dos.³⁷

Logramos articular así un modo de hablar del Dios trino capaz de dialogar con la ciencia y atender a sus modelos. En esta propuesta programática, “la comprensión específicamente cristiana de cómo el único Dios es el Dios vivo se expresa en la comunión viva de Padre, Hijo y Espíritu Santo”. Y ello se logra “concibiendo la vida divina como campo dinámico” en el que acontece el intercambio del amor trinitario³⁸. Pannenberg considera que siempre ha sido un problema para la teología trinitaria que la palabra *espíritu* pudiera utilizarse tanto para referir la naturaleza divina común a las tres personas como para designar en concreto a la tercera persona. Pues bien:

Concibiendo la vida divina como campo dinámico se puede pensar perfectamente al Espíritu divino, que da unidad a las tres personas, como procediendo del Padre, siendo recibido por el Hijo, y al mismo tiempo como el campo de fuerza de su comunión, común a los dos y, justo así, diferente de ambos.³⁹

Aquí el Espíritu Santo se presenta, por un lado, como “un centro de actividad propia” frente al Padre y el Hijo, autodistinguiéndose de ellos; pero también, a su vez, como aquel en quien se realiza “la vida divina común” de los tres. Él permite comprender la esencia divina una, sin tener que pensarla como una sustancia o un sujeto distinto de ellas y sus relaciones mutuas. “Justo por eso, porque la esencia común de la divinidad se presenta ante Padre e Hijo –claro que de distinta manera para cada uno– en la figura del Espíritu, es por lo que se encuentran vinculadas entre sí en la unidad del Espíritu”⁴⁰.

Tras la propuesta de Pannenberg, la de Gisbert Greshake es quizás la que más ha llamado la atención de los teólogos trinitarios contemporáneos. Su obra *El Dios uno y trino* está enteramente dedicada a presentar una doctrina trinitaria en clave comunal que sea capaz de iluminar con nueva luz, desde esa perspectiva precisa, los principales misterios de la fe. El esfuerzo de Greshake se funda en su convicción de que “Dios es uno y trino significa tanto como Dios es aquella *communio* en la que las tres personas divinas, en un intercambio dialógico de amor, realizan la vida divina una como comunicación recíproca de sí mismas. Conforme a esta tesis:

³⁷ Ibid., 467.

³⁸ Ibid., 416; 464ss.

³⁹ Ibid., 416.

⁴⁰ Ibid., 417.

No es preciso recurrir a una unidad substancial (lógicamente) *previa* al intercambio de comunión de las tres personas, ni tampoco a una unidad realizada en el Padre y comunicada por él a las otras personas. Antes bien, *communio* es, como proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina una (...*actus purus* uno del ser, que se muestra así, en su esencia, como “comunicativo”), vida que abriga en sí misma los diferentes momentos de realización de ese acontecer de comunicación recíproca y, con ello, tanto la unidad cuanto la pluralidad.⁴¹

Obsérvese que aquí no se habla de una *communio* que pudiera entenderse como *resultado* de la acción de las personas divinas. Lo que Greshake se propone es ofrecer una teología trinitaria que no subsuma a las personas divinas en una unidad lógicamente *anterior* o *previa* que existe *junto a* o *alrededor de* ellas, y termina en consecuencia siendo algo distinto de ellas y sus relaciones mutuas⁴².

Si bien puede decirse que este nuevo paradigma de tipo relacional, comunal y perijorético, expresado con diversos matices y categorías, cuenta hoy con un importante nivel de consenso⁴³, la discusión no está ni mucho menos zanjada. Quienes adhieren a la postura anterior y siguen bregando por la preservación de la categoría de sustancia consideran que estas propuestas de tipo relacional e intersubjetivo no terminan de resguardar suficientemente *a nivel de constitución metafísica*, la unidad del Dios uno *en cuanto realmente existente en y por sí misma*.

Para ellos, la respuesta de que el modelo de la comunión perijorética no propone la unidad divina como una *unidad colectiva* que fuera *resultado* del amor y la entrega recíproca de las personas divinas, sino como *unidad originaria de amor comunal infinito*—que, en cuanto amor, no ha de comprenderse como sustancia sino mucho más radicalmente como *acto* y dinamismo en el que solo existe el *ser-en-relación-a-otro*—no resulta capaz de preservar el monoteísmo cristiano de toda contaminación triteísta.

⁴¹ Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, 223.

⁴² “De esta manera queda nuevamente en claro lo siguiente: si se parte de la realidad de la *communio* y se define al Dios trinitario como ‘acontecer inter-personal de amor’, como ‘amor que acontece’, no se da ninguna prioridad lógica u ontológica de persona o personas o esencia, pues el amor divino no es algo que se dé *antes* del intercambio de las personas ni *después* del mismo, como ‘resultado’ de las personas que se aman. Dios es precisamente la realización como *communio* de vida y de amor de las personas mismas, él es el ‘acontecer de la unión que diferencia’, real solamente en las figuras personales de realización de su ser” (Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, 234).

⁴³ Para un panorama general de estos consensos y diferencias, véase a Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*; Cordovilla Pérez, “El concepto trinitario de persona”, 3-49; Zarazaga, “El redescubrimiento de la Trinidad y su sentido ecuménico”, 17-52; Béjar, *Cristología y donación*, esp. 296-317, y su recensión por Uríbarri Bilbao, “Béjar, Serafin. *Cristología y donación*”, 256-259; González, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, esp. 203-235; Marín Mena, *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*, esp. 193-275.

En este escenario hay también teólogos que se proponen articular ambos modelos aplicando lo que se ha dado en llamar la ley de “reduplicación del lenguaje”⁴⁴. Se trata sin duda de un esfuerzo valioso, pero que corre el peligro de eludir la pregunta que inevitablemente subyace en el fondo de esta cuestión y no siempre se enuncia de manera explícita: ¿En qué medida conceptos que provienen de un contexto histórico, una cultura y una ontología determinadas, pueden ser considerados de *valor universal, permanente e imprescindible*, en cualquier época y lugar, para dar cuenta de la fe en el Dios trino?⁴⁵

El debate en torno de la conveniencia de continuar utilizando un término ajeno a las Escrituras, y aún preñado de una ontología que ya no pertenece al lenguaje cosmológico y a la cultura del siglo XXI, continúa siendo hoy como ayer una cuestión insoslayable en la continuidad del debate y el discernimiento teológico eclesial. De la misma manera, los modelos de tipo relacional –ya sea que hablen de *communio*, de *perijóresis* o de *campo dinámico*– deberán también seguir siendo sometidos a profunda revisión y examen, en la búsqueda de formulaciones teológicas que sirvan para mejor dar cuenta de la fe ante los hombres y mujeres de hoy.

Patrocentrismo y *taxís* trinitaria

Otra cuestión debatida y vinculada a la anterior continúa desarrollándose en torno al lugar otorgado al Padre en distintas perspectivas trinitarias. Una vez proclamada en Nicea la estricta igualdad del Hijo con el Padre, superadas las teologías más decididamente subordinacionistas, era insoslayable preguntarse por los límites y matices con que debían interpretarse conceptos que referían al Padre como *causa, origen o principio* de la Trinidad.

La discusión, que se remonta a los tiempos de Tertuliano y el monarquianismo⁴⁶, implica replantear, a partir del *homoousios*, la cuestión de la *taxís* trinitaria. La pregunta, persistente a lo largo de siglos de debate, gira en torno de cuál es el sentido con que conceptos y relaciones establecidas entre entes del mundo sensible (como *causa-efecto* o *generante-generado*) pueden ser pertinentemente aplicados –aun de modo analógico–

⁴⁴ Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problematique*, 115, 126-139, 160ss., 200ss.

⁴⁵ A este respecto conviene recordar el criterio sugerido por Kasper cuando propone “distinguir entre los enunciados mínimos de la fe y la reflexión sobre estos enunciados. El enunciado mismo es la confesión de la acción salvífica de Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo. Esta profesión en la Trinidad económico-salvífica hay que distinguirla de la Trinidad inmanente. Los enunciados sobre la Trinidad inmanente o la preexistencia de Cristo no son enunciados inmediatos de fe, sino enunciados de la reflexión teológica” (Kasper, *Introducción a la fe*, 123).

⁴⁶ Véase a Uribarri, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico ‘monarchia’ en la controversia ‘monarquiana’*.

para dar cuenta de la vida inmanente del Dios trino. ¿Acaso al hablar de *generación* y de *procedencia* no se corre el peligro de opacar el constitutivo eterno y recíproco *ser-cada-una-en-las-otras* propio de las personas divinas?⁴⁷

En la teología contemporánea fue nuevamente un escrito de Karl Rahner el que impulsó el replanteamiento de la cuestión. Nos referimos al artículo titulado “*Theos* en el Nuevo Testamento”⁴⁸, en el que intentaba mostrar que cuando se menciona a *el Dios* (= *ho Theos*) en el Nuevo Testamento, no se alude a la esencia divina sino concretamente a la persona del Padre. En línea con una teología patrocéntrica ya presente en Orígenes, es solo al Padre a quien corresponde llamar con propiedad *ho Theos*.

Tampoco aquí dispondremos del espacio necesario para exponer con detalle toda la variedad de propuestas que en torno de esta cuestión encontramos en la teología contemporánea⁴⁹. Solo podremos brindar una caracterización algo simple y gruesa de las grandes tendencias vigentes.

El Padre como principio y punto de partida

Están por un lado quienes sostienen que la confesión de fe en el Dios trino requiere sostener la afirmación de una *taxis* trinitaria inalterable. Tanto si se parte de la única sustancia divina como de las tres personas y sus distintas propiedades, el camino ha de empezar siempre por el Padre sin origen, que posee *en sí* y *por sí* la sustancia divina en plenitud, que él comunica al Hijo y al Espíritu, sin disminución ni partición alguna. El Padre, sostienen, es por sí mismo *origen* (en la teología occidental), o *causa* (en la teología oriental) y *principio no principiado* de la Trinidad. En esta tendencia podrían distinguirse todavía, algo groseramente, quienes sostienen que es por amor y libremente que el Padre genera al Hijo y espira al Espíritu (por ejemplo, Ioannis Zizioulas), y los que tienden a pensar que el Padre, en cuanto es Padre, *necesariamente* genera al Hijo de su misma naturaleza y espira con él al Espíritu Santo, y *solo así* es Dios. Se trata, sin duda, de perspectivas distintas pero que pueden invocar tras de sí una larguísima y caudalosa tradición teológica.

⁴⁷ Por ejemplo, Pannenberg opina al respecto que con esta terminología se pone, “de manifiesto” una “interpretación errada [...] una carencia común de la terminología trinitaria occidental y oriental: la comprensión de las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu exclusivamente en términos de origen. Por ese camino no se pudo dar cuenta con justicia de la reciprocidad de dichas relaciones” (Pannenberg, *Teología sistemática* I, 346).

⁴⁸ Rahner, “*Theos* en el Nuevo Testamento”, 93-167.

⁴⁹ Para una buena introducción, véase a Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 137ss.

La inversión de la “taxis” trinitaria

Una posición algo distinta se ha venido intensificando en las últimas décadas, de la mano de un mayor conocimiento de las diversas tradiciones cristológicas ya presentes en el cristianismo primitivo. Tanto la cristología ascendente, como los primeros esbozos de una cristología descendente en el Nuevo Testamento, ponen de manifiesto la distinta centralidad y mediación que pareciera corresponder a cada persona divina en momentos diferentes de la historia de la salvación. Ello ha empujado a la teología trinitaria contemporánea a replantear si ese dinamismo que descubre la rica y variada acción mediadora de las distintas personas divinas en la historia de la salvación no habilita un cuestionamiento de los presupuestos de un unilateral patrocenismo inmanente y requiere una comprensión menos rígida de la *taxis* trinitaria.

La idea de un movimiento de “inversión trinitaria” propuesta por Hans Urs von Balthasar⁵⁰ es un buen ejemplo de esta perspectiva; pero no se trata de una cuestión del todo nueva: se hallaba ya sugerida en el siglo XII, en la teología de la historia del beato abad Joaquín de Fiore. En el fondo, Nicea dejó abierta para siempre la cuestión de si la estricta consustancialidad del Hijo con el Padre implica que no se deba atribuir a ninguna persona divina un puesto de prioridad o precedencia *sobre* las otras. Obviamente, no se trata de igualarlo todo para terminar eliminando la real diferencia entre las personas divinas y sus distintas propiedades específicas; pero sí de brindar un fundamento a esas propiedades personales que no suponga hipóstasis autónomas, autodeterminadas por sí mismas, sino que las considere a todas como *necesariamente* co-constituidas *en virtud* de sus relaciones de amor infinito.

La unidad del amor perijorético propia del Dios uno y trino requiere pensar las tres personas divinas como co-eternas, co-originarias, en estricta reciprocidad e interdependencia mutua. En esta perspectiva, el Padre no debería comprenderse ya primordialmente como *principio* u *origen de* la Trinidad, como si pudiera hablarse de él en cuanto *persona absoluta*, sino como aquel que ama paternalmente *en* la Trinidad, y solo es Padre *en* la Trinidad, en virtud del amor parental con que ama y por el que es amado por el Hijo y el Espíritu en la perijóresis trinitaria. Si es cierto que el Padre es quien envía, no debe olvidarse que ninguna persona de la Trinidad posee la divinidad de forma *inmediata*, *por* y *desde sí misma*, sin la mediación de las otras personas divinas⁵¹. Es la importancia de esta *intermediación originaria*, no ausente en la tradición, la que ha cobrado una nueva centralidad en el debate trinitario contemporáneo.

⁵⁰ Von Balthasar, *Teodramática 3: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 173-176.

⁵¹ Proponer un “nivel de constitución” de las personas en que el Padre, en cuanto principio ingenerado, hace brotar de sí las otras y un “nivel de la vida interna” de la Trinidad ya constituida en la que las personas

Mediación recíproca y perijorética de las relaciones trinitarias

En todo caso, parece claro que una de las preocupaciones centrales de la teología trinitaria contemporánea reside en la búsqueda de formulaciones que logren articular mejor, en la confesión de fe en el Dios trino, la estricta simultaneidad co-originaria de unidad y diferencia. De allí las propuestas que, al partir del modelo de la comunión y la perijóresis trinitaria, promueven una comprensión dinámica y circular de la mutua mediación entre las personas divinas⁵² que supere el esquema, algo rígido y secuencial, de las *relaciones de origen*.

Inmutabilidad y *kénosis* divina

Un tercer tema a considerar es la puesta en cuestión de la doctrina clásica de la inmutabilidad divina a raíz del padecimiento al que se somete el Hijo encarnado. Postular que el sufrimiento y el dolor solo afectan a *la naturaleza humana* de Cristo, pero que en virtud de la unidad del sujeto de atribución y la comunicación de idiomas, son verdaderamente asumidas por el Hijo de Dios que se deja afectar por ellos en su persona, no responde cabalmente cómo involucrar al Dios uno en la cruz de Cristo, allí donde el Hijo, consustancial con el Padre, asume y redime el dolor del mundo.

Kénosis económica y *kénosis* inmanente

La relevancia de esta cuestión ha llevado a algunos teólogos contemporáneos a asumir el desafío de proponer una *kénosis originaria* de las personas divinas en el seno de la Trinidad inmanente⁵³. Podríamos mencionar en esta línea a pensadores como von Balthasar, Moltmann y Coda.

En Occidente fue quizás von Balthasar el teólogo que más influyó para volver a poner esta cuestión en el centro de la teología trinitaria. Al apoyarse en las intuiciones de Sergei Bulgakov, el teólogo suizo propone comprender las procesiones intratrinitarias a luz del evento pascual. Allí, en la entrega del Hijo hasta el colmo del amor en la cruz, la muerte y el descenso a los infiernos, se revela el “drama trinitario”,

divinas viven sus relaciones de amor mutuo en estricta igualdad perijorética, como hace Moltmann, (*Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, 193, 199) no pareciera ser una salida al problema de cómo evitar otorgar al Padre un estatuto ontológico *independiente* que lo pone *solo a él* en una suerte de posesión personal, no mediada, del ser divino.

⁵² Resulta muy sugerente Leonardo Boff cuando señala que junto al *Filioque* habría que profesar también el *Patreque* y el *Spirituque* (Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 249ss.).

⁵³ Von Balthasar, *Teodramática 4: La acción*, 300-304; *Teodramática 2: Las personas del drama: el hombre en Dios*, 272ss.; Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, 575ss.

original y eterno, en que consiste la vida divina misma. En esta perspectiva podemos comprender “la autoexpresión del Padre en la generación del Hijo como una primera *kénosis* intradivina que todo lo abarca. En efecto, el Padre se desapropia por completo de su divinidad y se la transfiere al Hijo; no la *parte* con él sino que comparte con el Hijo todo lo suyo”⁵⁴.

Esto no habilita a pensar en una existencia del Padre de algún modo *anterior* a la del Hijo. Por el contrario, dicho movimiento *kenótico* revela que él es eternamente este amor desinteresado que no quiere ser Dios solo para sí⁵⁵. La generación del Hijo se realiza mediante el *vaciamiento* total de sí por el que el Padre *transpropia* toda su divinidad. La generación del Hijo “es la instauración de una distancia absoluta, en cuyo seno todas las demás distancias posibles, tal como pueden surgir en el mundo finito [...] sin descartar el pecado, se hallan comprendidas y abrazadas”⁵⁶. Tanto el dolor del Hijo en la cruz y la muerte, como todo el dolor del mundo “no podría darse más que *dentro* de este primer gesto de Dios”⁵⁷.

También, para Moltmann, la encarnación del Hijo no debe considerarse solo “un acto de Dios *ad extra*” sino que “implica un proceso intratrinitario.” En vez de hablar de una *kénosis original*, Moltmann considera que, con la creación del mundo, Dios acepta humillarse para hacer lugar a lo otro de sí: “La encarnación realiza esa autohumillación de Dios que hemos mencionado a propósito de la doctrina sobre la *creación del mundo*. Dios llama a la existencia otra realidad, limitándose a sí mismo”. El mundo no permanece entonces como algo meramente externo y ajeno a Dios. Por el contrario, la creación del mundo afecta la propia eternidad de Dios: “Dios hace que el mundo exista en su eternidad. La *kénosis* de Dios, que comienza con la creación del mundo, alcanza su figura última en la encarnación del Hijo”⁵⁸. Lo que acontece en la cruz del Hijo consustancial con el Padre, es vivido por Dios de tal manera que se vuelve una realidad interna absolutamente suya:

... la autohumillación de Dios se consuma en la pasión y en la muerte de Jesús, el Hijo. También esta doctrina implica un proceso interno: Dios no solo participa en la finitud del hombre, sino también en su situación de pecado y de alejamiento de Dios. No solo participa en esta situación, sino que la acoge y

⁵⁴ Von Balthasar, *Teodramática 4: La acción*, 300.

⁵⁵ En todo caso, “no hay otro camino, para aproximarse a la realidad trinitaria, que, partiendo de lo que se revela en la *kénosis* de Dios en la teología de la alianza (y desde esta, en la teología de la cruz), tratar de palpar (*zurück tasten*) el misterio del absoluto...” (Von Balthasar, *Teodramática 4: La acción*, 300).

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*, 301.

⁵⁸ Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, 134.

hace de ella una parte de su propia vida eterna. La *kénosis* se realiza en la cruz. La encarnación del Hijo no es un acto pasajero, sino que permanece eternamente.⁵⁹

Resulta insuficiente decir que Dios asume el pecado y el dolor del mundo enviando a su Hijo, sin explicitar cómo en ese envío es él mismo quien lo asume y se deja afectar en el seno de su vida trinitaria inmanente.

La doctrina tradicional de la *kénosis* de Dios solo ha visto un lado de la auto-limitación, del autodespojo y de la autohumillación de Dios. Ha olvidado el otro lado: las limitaciones de Dios *ad intra* son aperturas *ad extra*: Dios nunca es más *grande* que cuando se humilla. Nunca es más espléndido que cuando se reduce a la impotencia. Nunca es más divino que cuando se hace hombre.⁶⁰

Una postura semejante es actualmente sostenida por el teólogo italiano Piero Coda. Al profundizar la senda de Bulgakov y von Balthasar, inspirándose en la teosofía de Rosmini y en el carisma de Chiara Lubich, Coda funda su reflexión sobre la *kénosis* trinitaria en el grito de abandono del Hijo en la cruz. Allí se revela el abismo del no-ser que se consume en la entrega recíproca del amor divino: “La categoría de la reciprocidad, entendida en sentido trinitario, ofrece el espacio de iluminación adecuado para descubrir el valor positivo e incluso irrenunciable del ‘no-ser’ en el lenguaje trinitario”⁶¹. Obviamente, no se trata aquí del no-ser absoluto que refiere lo que no existe y la nada, sino del “no-ser positivo o relacional” que se constituye como entrega absoluta de sí en el otro.

Así pues, la semántica del no-ser positivo o relacional es aquella que expresa la dinámica intrínseca del acontecimiento cristológico, revelando, en el lenguaje de la analogía, que el ser de Dios como *Agape* está atravesado/vivificado por el no-ser recíproco por amor y como amor de cada una de las personas.⁶²

El reino de la Trinidad ante la muerte y el dolor del mundo

La tesis que propone hablar de una *eterna kénosis inmanente* ha suscitado reparos y críticas⁶³.

⁵⁹ *Ibíd.*, 135.

⁶⁰ *Ibíd.*, 136.

⁶¹ Coda, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, 658.

⁶² *Ibíd.*, 660.

⁶³ Comisión Teológica Internacional, “Teología-cristología-antropología”; Kasper, *Teología e Iglesia*, 304, Nota 18; Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, 432-435 esp. las notas 86 y 96, y la bibliografía allí referida; González de Cardedal, *Cristología*, 397ss.; y en perspectiva latinoamericana, Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 283-443.

Algunos consideran que proyectar sobre la Trinidad inmanente el abajamiento del Hijo durante su vida mortal es llevar demasiado lejos la correspondencia entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. Se trataría de una derivación sin suficientes fundamentos bíblicos ni patrísticos.

Están también quienes ven detrás de esta fundamentación del sufrimiento y la muerte en cruz del Hijo en una *kénosis divina inmanente*, el peligro de una justificación y eternización del dolor en Dios, que así no puede constituirse en promesa de salvación y liberación final para las víctimas de la historia⁶⁴. La pregunta “*si quidem Deus, inquit est, unde mala?*”⁶⁵ correría el peligro de responderse, no refiriendo el pecado del hombre y su rechazo del amor de Dios, sino poniendo su origen en el *no-ser constitutivo* del amor divino, en el drama sin fin de una *kénosis* originaria.

Si bien es en la Trinidad económica que se revela y dona la Trinidad inmanente, si bien ello implica repensar la comprensión de la inmutabilidad divina, parece pertinente advertir que ello no habilita a proyectar y eternizar en Dios el dolor y la experiencia de lo negativo, propias del mundo y que, en la perspectiva bíblica, se vinculan al pecado y la finitud.

Conclusión

Los avances producidos en la investigación actual en torno del Concilio de Nicea nos permiten comprender, mejor que en el pasado, que los debates que allí tuvieron lugar no pueden explicarse solo como producto de discusiones provocadas por las novedosas desviaciones cristológicas propuestas por Arrio. Diversas tradiciones eclesiales, portadoras de distintos credos y fórmulas litúrgicas, debieron confrontarse ante la necesidad –urgida en parte por el Imperio– de integrar una Iglesia más unida y con una confesión de fe más homogénea.

La fórmula que terminó por imponerse en Nicea tardó mucho tiempo en alcanzar un consenso ecuménico suficiente como para convertirse en una instancia doctrinal decisiva para *casi* toda la Iglesia. Desde entonces, en distintos contextos y perspectivas, los debates sobre los alcances del *homoousios*, su recta interpretación, las consecuencias de su aplicación en la doctrina trinitaria y la conveniencia del uso de

⁶⁴ La teología de la liberación ha expresado muchos reparos frente a esta comprensión que pareciera fundar la cruz de Cristo más en el drama trinitario originario que en la perversa dinámica del pecado y la injusticia como rechazo del amor de un Dios que se opone al sufrimiento y la cruz de los pobres y víctimas de la historia. Véase, entre otros, a Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*; González, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, 93-111, 230ss.

⁶⁵ Boethius, *De consolazione philosophiae* I, 4, 30 (Corpus Christianorum 94, 9).

categorías de origen filosófico en la teología, han continuado apareciendo una y otra vez en el seno de la vida eclesial. No se trata de un fenómeno que afecte solo a Nicea.

Ningún concilio ni fórmula dogmática puede pretender convertirse en una explicitación acabada y definitiva del misterio que la fe confiesa. Si bien permiten establecer con claridad el marco de referencia y el criterio de discernimiento doctrinal que ha de regular el debate de la comunidad eclesial, no constituyen el fin de la indagación teológica, sino más bien el trazado de un nuevo cauce que permite reconducir la búsqueda de una forma de dar cuenta de la fe siempre más profunda, actual y pertinente⁶⁶.

Es en este proceso de búsqueda de permanente inculturación del Evangelio que la actualización teológica y la profundización doctrinal pertinente dan impulso a la tradición eclesial y le permiten mostrar toda su vitalidad y vigencia. En tal sentido, bien puede afirmarse que “la actualización ha sido [y es!] una tradición constante en la Iglesia”⁶⁷. Es que *el diálogo teológico es un aspecto constitutivo de la tradición sinodal de la Iglesia* y su apertura ecuménica: “Solo así la Iglesia podrá convertirse en una verdadera ‘conversación’ dentro de sí misma y con el mundo, caminando al lado de cada ser humano al estilo de Jesús”⁶⁸.

Referencias bibliográficas

- Anatolios, Kahled. *Nicea en perspectiva trinitaria*. Salamanca: Sígueme, 2023.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Barnes, Michel R. “De Régnon Reconsidered”. *Augustinian Studies* 26 (1995): 51-79.
- Basilio de Cesarea. *De Spiritu Sancto*. Source Chrétiennes, 17bis. Paris: Du Cerf, 1968.
- Béjar, Serafin. *Cristología y donación*. Santander: Sal Terrae 2024.
- Boff, Leonardo. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. San Pablo: Paulinas, 1987.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1981.

⁶⁶ Por ello, “el respeto debido a la tradición no debería llevar a la inmovilidad. Al tiempo que se mantiene la prioridad del credo niceno, puede ser posible desarrollar otros credos con usos más locales o más específicos y con un vocabulario más actualizado. Ciertamente, en la Iglesia antigua hubo una gran variedad de credos” (Tanner, “Repensar la ortodoxia de Nicea-Constantinopla y Calcedonia”, 55).

⁶⁷ *Ibíd.*, 52. “Lo que debe procurarse, en definitiva”, dice el papa, “es que la predicación del Evangelio, expresada con categorías propias de la cultura donde es anunciado, provoque una nueva síntesis con esa cultura (Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual [2013]” 129).

⁶⁸ XVI Asamblea General del Sínodo sobre la Sinodalidad, “Informe de síntesis” I, 2a.

- Boethius, Anicius. M. S. *De consolatione philosophiae*. Corpus Christianorum Series Latina 94. Editado por Eligius Dekkers. Turnhout: Brepols, 1957.
- Boethius, Anicius M. T. S. *De Trinitate. Patrologiae Cursus completus. Serie Latina 64*. Editado por Jacques P. Migne. Paris, 1860.
- Cavassa, Ernesto. “El quehacer teológico según Francisco: comentario a *Ad theologiam promovendam*”. *La civilta cattolica* 26 de julio de 2024, <https://www.laciviltacattolica.es/2024/07/26/el-quehacer-teologico-segun-francisco/#:~:text=La%20teolog%C3%ADa%20sinodal%20es%20un,articula%20comuni%C3%B3n%2C%20misi%C3%B3n%20y%20participaci%C3%B3n> (consultado el 12 de enero del 2025).
- Coda, Piero. *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014.
- Comisión Teológica Internacional. “Teología-cristología-antropología (1982)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html (consultado el 12 de enero del 2025).
- Cordovilla Pérez, Ángel. “El concepto trinitario de persona”. *Estudios eclesiásticos* 87 (2012): 3-49.
- De Navascués, Patricio. *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2004.
- De Regnon, Theodor. *Études de theologie positive sur la Sainte Trinité* I, Paris: Victor Retaux, 1892.
- Del Cura Helena, Santiago. “Perikhoresis”. En *Diccionario teológico El Dios cristiano*, editado por Xavier Pikaza y Nereo Silanes, 1086-1094. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.
- Fernández, Samuel. “Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea”. *Anuario de historia de la Iglesia* 32 (2023): 97-122.
- Fernández, Samuel (ed.). *Fontes Nicaenae Sinodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea*. Paderborn: Brill Schöningh, 2024.
- Ferrara, Ricardo. *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme, 2005.

- Francisco. “Carta al gran canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología (3 de marzo de 2015)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (consultado el 12 de enero del 2025).
- Francisco. “Carta apostólica en forma de ‘motu proprio’ *Ad theologiam promovendam* (2023)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (consultado el 12 de enero del 2025).
- Francisco. “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (2013)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado el 3 de marzo de 2025).
- González, Antonio. *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA, 1994.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- Jüngel, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Kasper, Walter. *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Kasper, Walter. *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1986.
- Kim, Young R. (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2021.
- Ladaria, Luis F. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- Ladaria, Luis F. *La Trinidad, misterio de comunión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Lafont, Ghislain. *Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ? Problematique*. Paris: Du Cerf, 1969.
- Marín Mena, Tomás. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023.

- Mateo Seco, Lucas F. “Perichóresis y circuminsessio”. *Scripta theologica* 35/2 (2003): 507-515.
- Mira-Iborra, Manuel. “Presentación. Nuevas perspectivas sobre el Concilio de Nicea (325): actores y consecuencias”. *Anuario de historia de la Iglesia* 32 (2023): 15-18.
- Moltmann, Jurgen. *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología sistemática*. I. Madrid: UPCO, 1992.
- Pietras, Henryk. *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2021.
- Pietras, Henryk. “Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325”. *Gregorianum* 103 (2023): 485-514.
- Prestige, George L. *Dios en el pensamiento de los padres*. Salamanca: Secretario Trinitario, 1977.
- Rahner, Karl. “El Dios trino como principio y fundamento de la historia de la salvación”. En *Mysterium salutis* II/I, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 359-445. Madrid: Cristiandad, 1971.
- Rahner, Karl. “Problemas actuales de cristología”. En *Escritos de teología* I, por K. Rahner, 169-222. Madrid: Taurus, 1961.
- Rahner, Karl. “*Theos* en el Nuevo Testamento”. En *Escritos de teología* I, 93-167. Madrid: Taurus 1963.
- Salmann, Elmer. “La natura scordata. Un futile elogio dell’ablativo”. En *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento de ll’ontologia*, editado por Piero Coda y L’ubomír Žak, 27-43. Roma: Città Nuova, 1998.
- Sesboüé, Bernard. *Historia de los dogmas I: El Dios de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- Tanner, Norman. “Repensar la ortodoxia de Nicea-Constantinopla y Calcedonia”. *Concilium* 355 (2014): 47-56.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones Disputatae. De malo. Opera Omnia* XXIII, a cura et studio Fratrum Praedicatorum. Paris: J. Vrin, 1982. [En español: *Cuestiones disputadas sobre el mal*, presentado por Ezequiel Téllez. Pamplona: Eunsas, 2015].
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988-1994).

- Uríbarri Bilbao, Gabino. *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico 'monarchia' en la controversia 'monarquiana'*. Madrid: UPCO, 1996.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. Recensión: "Béjar, Serafín. *Cristología y donación*". *Estudios eclesiológicos* 100 (2025): 256-259.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Teodramática 2: Las personas del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Teodramática 3: Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 1993.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Teodramática 4: La acción*. Madrid: Encuentro, 1995.
- XVI Asamblea General del Sínodo sobre la Sinodalidad. "Informe de síntesis". *Vatican*, <https://www.synod.va/es/news/una-iglesia-sinodal-en-mision.html> (consultado el 20 de diciembre de 2023).
- Zarazaga, Gonzalo. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- Zarazaga, Gonzalo. "El redescubrimiento de la Trinidad y su sentido ecuménico". En *Trinidad, Comunión y Unidad. X Congreso Trinitario de Granada*, 17-52. Madrid: Paulinas, 2017.
- Zarazaga, Gonzalo. "Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural". *Revista Teología* 52 (2015): 139-158.
- Zizioulas, Iohannis. "Relational Ontology. Insights from Patristic Thought". En *The Trinity and an Entangled World*, editado por John Polkinghorne, 146-156. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing Co., 2010.